LETTURA SIMBOLICA DEL "DISCORSO DELLA GRANDE LIBERAZIONE"

(Mahaparinibbana Sutta)

a cura di Gianpaolo Fiorentini

INDICE

Introduzione

Fonti

PARTE PRIMA

- **I.1** Formula di apertura ("Il picco dell'avvoltoio")
- **I.1-5** Non con la violenza, non con l'inganno ("Sette norme per non rovinare")
- **I.6** Alcuni portati della buddhità ("Sette norme per non rovinare")
- **I.7-8** Altri portati della buddhità ("Sette norme per non rovinare")
- **I.9** Altri portati della buddhità ("Sette fattori di illuminazione")
- **I.10** Altri portati della buddhità ("Sette conoscenze")
- I.11 Altri portati della buddhità ("Sei norme per non rovinare")
- I.12-14 La saggezza ("La disintossicazione dagli intossicanti")
- I.15-17 La porta d'uscita ("Il ruggito del leone")
- I.18 La saggezza ("La disintossicazione dagli intossicanti")
- I.19-22 La casa di riposo
- I.23-25 La vuota stanza ("Cinque danni e cinque vantaggi")
- I.26-32 La fortezza ("La porta Gotama")
- I.33-34 La piena ("Sì che vi si potevano abbeverare i corvi")

PARTE SECONDA

- II.1-3 Le quattro nobili verità
- II.4 La saggezza ("La disintossicazione dagli intossicanti")
- II.5-9 Lo specchio della dottrina ("La casa di mattoni")
- II.10 La saggezza ("La disintossicazione dagli intossicanti")
- II.11-13 La consapevolezza

- II.14-19 Ambapali
- **II.20** La saggezza ("La disintossicazione dagli intossicanti")
- II.21-24 Cronaca di una liberazione annunciata e il turbamento di Ananda
- II.25-26 "Dimorate in voi stessi isolati"

PARTE TERZA

- III.1-2 "Bello è il tumulo di Udena"
- **III.3-6** Ciò che rimane davvero ("Il Compiuto può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*")
- **III.7-9** Mara il maligno ("Si estingua ora il Sublime")
- **III.10** La liberazione ("Come cotta di maglia infranse la propria esistenza")
- III.11-20 Otto cause di terremoto
- III.21-23 Otto assemblee
- III.24-32 Otto sfere da superare
- III.33 Otto liberazioni
- III.34-47 L'errore dell'uomo ("Non costringere il Compiuto")
- **III.48** La liberazione (i *sankhara*)
- III.48-50 Riassunto della dottrina
- **III.51** Esclamazione (*udana*)

PARTE QUARTA

- IV.1 "L'ultima volta che il Compiuto vede Vesali"
- IV.1-3 La lunga trasmigrazione
- **IV.4** La saggezza ("La disintossicazione dagli intossicanti")
- IV.5-6 Quattro luoghi prosperi
- IV.7-11 Quattro regole per l'autenticità della dottrina
- IV.12 La saggezza ("La disintossicazione dagli intossicanti")

TT 7	10	•	•	C	1 .		•
IV.	.13	-20	1	tung	:h1	porcin	11

IV.21 Il mantello piegato in quattro

IV.22-25 Il limpido ruscello

IV.26-33 Cinquecento carri ("Il tuo mantello è ancora coperto di polvere")

IV.34 Raddrizzare il rovesciato

IV.35-38 Due auree vesti

IV.39-41 La posizione del leone

IV.42 I due pasti

IV.43 Esclamazione (*udana*)

PARTE QUINTA

V.1-3 Oltre il dualismo ("La coppia di alberi di sala")

V.4-5 Il grosso monaco

V.6-7 Divinità spettatrici

V.8 Quattro luoghi di pellegrinaggio

V.9 Non guardare le donne

V.10-11 Il cadavere del Compiuto

V.12 Quattro tumuli

V.13-14 L'autocommiserazione umana

V.15-16 Una pressante esortazione

V.17-18 Piccolo paese

V.19-22 I Malla (Consegnare tutto alla liberazione)

V.23-29 Il pellegrino Subhadda

PARTE SESTA

VI.1-4 "Dopo di me"

VI.5-6 Ultimi dubbi e la grande certezza

VI.7 Ultime parole del Buddha

VI.8-9 La grande liberazione (maha parinibbana)

VI.10-11 Effetti e commenti

VI.12-18 Onoranze funebri

VI.19-22 Maha Kassapa il successore

VI.23 Il rogo funebre

VI.24-28 Spartizione delle reliquie

VI.28 Formula di chiusura

Conclusione

INTRODUZIONE

L'ESEGESI

I testi fondanti di ogni cultura hanno sempre appassionato l'umanità per la ricchezza dei piani di lettura che offrono. La ricerca di questi piani prende il nome di *esegesi*, letteralmente 'portare fuori [il senso nascosto]'.

È un sentimento antico. Già nel VI secolo a.C. Teatene di Reggio cercava il significato nascosto (*hyponoia*) nei poemi omerici, in contrapposizione a quello che di lì a poco sarebbe stato l'evemerismo, ovvero la lettura dei miti in termini di soli fenomeni naturali. Nel I secolo d.C. Plutarco si interrogava sul significato nascosto degli antichi miti in due opere di grande fascino interpretativo, *Iside e Osiride* e *Sulla E di Delfi*.

Nella cultura ebraica l'esegesi riguarda ovviamente i libri della Bibbia. Ne abbiamo i primi esempi nella scuola degli Esseni e in altre esegesi letterali, edificanti e normative che confluirono nel Talmud, opera con una lunga storia interpretativa che va dagli ultimi secoli prima di Cristo al VI secolo della nostra era e che si fonda appunto sulla *midra'sh*, 'spiegazione, interpretazione' al di là di *peshat*, l'immediatamente ovvio, l'evidente.

L'esegesi biblica cristiana produsse abbastanza presto due scuole: la scuola di Alessandria, di stampo allegorico neo-platonico e la scuola di Antiochia e Cesarea, al contrario di impostazione storico-letterale. Il principale rappresentante della scuola alessandrina fu Origene, che teorizza tre significati delle scritture: letterale, morale e spirituale, corrispondenti alla carne, all'anima e allo spirito del testo sacro. L'ultimo, il senso spirituale, spiegherebbe i 'misteri' profondi nascosti nel testo e che occorre portare alla luce.

Dalla contrapposizione tra queste due scuole si formò il vocabolario sui 'sensi' delle scritture: letterale, allegorico (o figurato), esplicito, implicito (nascosto nelle parole e nel testo) e pieno (conosciuto solo da Dio), che nel Medioevo si ridussero a quattro: letterale, morale, allegorico e anagogico.

Anche se nella successiva cristianità non mancarono ardenti sostenitori della lettura simbolica come Abelardo, che avvertiva di non arrestarsi alla *littera* dei testi sacri, ma di ricercarne il senso profondo o *sententia*, la Chiesa si orientò sempre più in direzione del letteralismo, fondato su un'esegesi storica, stilistica e grammaticale; indirizzo che raggiunse il suo apice nella Controriforma. Ancora in epoca moderna, nel 1943, Pio XII invita nell'enciclica *Divino afflante spiritu* all'uso delle nuove scienze per determinare il senso letterale dei testi sacri.

Naturalmente ci sono sempre i dissidenti. Un famoso caso riguardò un abate benedettino, Dom Pernety, che in piena Controriforma studiò i geroglifici incisi sulla stele di Luxor, trasferita a Parigi, nel tentativo di leggere non i testi cristiani ma i miti egizi alla luce dell'alchimia.

Nel Medioevo islamico fiorì la corrente dei batiniti, che ammettono nel Corano un 'senso interno' (batin) da ricavarsi mediante l'interpretazione allegorica (ta'wil) combinata con accenti neo-platonici. La corrente fu aspramente osteggiata perché contribuì alla nascita di movimenti autonomisti anche politici, tra i quali gli ismailiti. Per l'hinduismo è sufficiente citare la figura di Shankara, che con la sua interpretazione delle *Upanishad* vediche diede vita alla scuola dell'Advaita Vedanta. Il tantrismo hinduista e buddhista conobbe e utilizzò un linguaggio 'crepuscolare' (sandha-bhasa) o 'intenzionale' (sankalpya), cioè una forma polisemantica ideata allo scopo di nascondere il senso profondo ai non iniziati e volta all'unificazione (sandhya) dei vari livelli di lettura.

Queste brevi note storiche, solo per ricordare che l'interpretazione simbolica ha da sempre appassionato i lettori dei testi sacri, in una ricerca di senso che il Padre della lingua così descrive nel *Convivio*: "Le scritture si possono intendere e deonsi esponere per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera delle parole fittizie... L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che si nasconde sotto 'l manto di queste favole... Lo terzo senso si chiama morale... Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso; e questo è quando spiritualmente si espone una scrittura". Il senso 'litterale' viene prima degli

altri, perché costituisce la forma che contiene i significati, ma deve essere sempre "subietto e materia" dei livelli di lettura più elevati. A queste parole possiamo affiancare quelle del Cristo in Matteo 13: "Per questo parlo loro in parabole, perché vedendo non vedono, udendo non odono né comprendono", con l'ovvio invito, nello stesso passo di Matteo, a cercare nelle parabole il senso nascosto per poter vedere e udire.

IL TESTO

Il testo a cui è applicata questa lettura simbolica è il *Maha Parinibbana Sutta*, sedicesimo dei Discorsi lunghi (*Digha Nikaya*) del Canestro dei discorsi (*Sutta Pitaka*) del canone buddhista in lingua pali conservato dalla scuola dei theravadin, i 'seguaci degli anziani'.

Nulla di scritto è attribuito al Buddha storico. Solo dopo la sua morte si collazionarono gli insegnamenti incidendoli su foglie di palma cucite assieme (da cui *sutta*, 'sutura'), frequentemente rinnovate a causa della deperibilità del materiale. Tradizionalmente la sistemazione dei testi avvenne in un concilio tenuto a questo scopo tre mesi dopo la morte del Buddha storico, a cui seguirono altri concili per un lungo spazio di tempo che si protrasse per tre secoli (circa dal 480 al 240 a.C.). Al *Maha Parinibbana Sutta* è attribuita particolare importanza, sia perché il più lungo dei discorsi, sia perché narrerebbe l'ultimo periodo di vita terrena del Buddha e la sua morte fisica. Viene infatti presentato come 'Discorso della grande estinzione', 'Gli ultimi giorni del Buddha', 'Le ultime parole del Buddha' o, più avvedutamente, 'Discorso della grande liberazione'.

La parola centrale del titolo, *nibbana* (sanscrito *nirvana*), che indica il summum bonum dell'opera buddhista, è di ampia e complessa interpretazione. In genere la si riconduce al binomio *nir-va*, 'estinzione del soffio, del vento', con connotazioni legate all'esito di 'calmare, rinfrescare, quietare'; o a *nir-vr*, 'estinzione del fuoco [coprendolo]'. In entrambi i casi il senso indica l'estinzione, la pacificazione, l'acquietamento della bruciante identificazione con il mondo fenomenico,

identificazione paragonata all'impeto del vento o all'arsione del fuoco e alimentata dall'ignoranza ontologica. Alcuni, mantenendo il senso di 'coprire', associano il composto *nir-vr* a una divinità vedica del cielo, Varuna, che nel nome contiene il significato di 'celare', da cui il latino *coelum*. Come il cielo cela ciò che c'è oltre, il *nirvana/nibbana* indicherebbe il disvelamento di ciò che è velato, lo scoperchiamento di ciò che è coperto, la rivelazione di una dimensione nascosta corrispondente forse all'evangelico 'regno dei cieli', con lo stessissimo senso del verbo greco che dà il titolo al libro dell'Apocalisse, la 'Rivelazione'.

Il *sutta* è diviso in sei sezioni o recitazioni (*bhanavara*). Questa ripartizione aveva una motivazione pratica, perché ogni sezione costituiva la quantità di testo da mandare a memoria per essere recitata dagli appositi recitatori (*bhanaka*). La lunghezza del testo, l'abbondanza delle sezioni e il carattere frammentario e non organico del *sutta* sono stati ovvi motivi di indagine circa un possibile nucleo originario differenziabile dalle aggiunte posteriori, aggiunte che la critica testuale chiama Sondertexte, sub-testi o inserzioni. Questi studi filologici non rientrano nel presente lavoro; è sufficiente dire che alcuni ritengono originarie solo le parti narrative e aggiunte le parti dottrinarie che espongono temi presenti in una molteplicità di altri *sutta* e qui solo ricordati o brevemente riassunti. Nel presente lavoro verrà riportato e interpretato il *sutta* nella forma completa in cui ci è pervenuto.

GENESI DEL METODO

Il metodo applicato a questa lettura simbolica non è un'ermeneutica buddhista filologica né di critica testuale. Partendo dall'assunto che il buddhismo appartiene alla grande corrente della tradizione, chiamata da alcuni filosofia perenne, applica al dettato buddhista la stessa chiave applicabile ad altri messaggi tradizionali, chiave che si vuole derivata dal *Corpus hermeticum* di ambito alessandrino. Non deve stupire l'applicazione di un metodo esegetico 'occidentale' a un testo 'orientale' se pensiamo alla *koiné* che all'epoca della stesura di questo testo unificava una

vastissima area geografica e culturale che andava dal Mediterraneo al mar della Cina, e se ci si tiene alla nozione che tutti i testi sapienziali prodotti all'interno di questa koiné veicolano lo stesso messaggio. Cambiano l'epoca, il linguaggio e le metafore, ma il senso recondito, il sovrasenso dantesco, è, secondo questa teoria, uguale in tutti. La chiave applicata a questa esegesi è stata data al curatore da un esoterista dal nome di dharma di Upekkha, 'Equanimità'. Upekkha fece parte, negli anni '50 del 1900, di un gruppo di studio e meditazione buddhista guidato da Eugenio Frola, matematico e docente di ingegneria al Politecnico di Torino, e fondatore nella stessa città del Centro di Studi Metodologici assieme a nomi rilevanti della cultura italiana dell'epoca quali Norberto Bobbio, Nicola Abbagnano e Ludovico Geymonat. Riferisce Upekkha che una volta alla settimana il Frola leggeva e commentava al gruppo riunito la sua traduzione in fieri dei *Discorsi lunghi*, che avrebbe visto la luce per i tipi della torinese UTET nel 1960. Il gruppo era intitolato a Lokanatha, al secolo Salvatore Cioffi, un italo-americano che fu uno dei primi occidentali a vestire l'abito dei monaci theravadin (era nato nel 1897). Upekkha lo conobbe nel 1949 a Torino, dove era stato invitato all'interno di un ciclo di conferenze in varie città europee, e fu appunto in quell'occasione che Lokanatha gli conferì il nome di Upekkha. Da quell'esperienza nacque lo stimolo ad applicare una chiave interpretativa esoterica ai testi buddhisti.

IL METODO

Il primo punto, di importanza fondamentale per l'applicazione della lettura simbolica, è che il testo *non narra affatto la morte del Buddha*, figura che oltretutto scopre e addita il senza-morte. L'estinzione di cui si parla è l'estinzione dell'ignoranza ontologica. Se si vuole, la morte dell'ignoranza.

Secondo, questa descrizione dell'estinzione dell'ignoranza è esposta in forma scenica. La sequenza dei quadri e delle scene che si rincorrono nel testo è una drammatizzazione composta da detti e fatti non così diversi dai *loquia* e dagli *acta* dei Vangeli, con un intento non così diverso dalla catarsi della tragedia greca. È come

se i redattori del testo mettessero in scena una rappresentazione assistendo alla quale lo spettatore/lettore è invitato a provocare in se stesso quella revulsione interiore, quell'abbandono dell'ignoranza, cui appunto il Buddha invita.

In quest'ottica, ogni scena è una descrizione a se stante dell'illuminazione. Nonostante la tecnica narrativa dell'apparente peripezia, secondo questa lettura simbolica non c'è alcuno sviluppo operativo o conoscitivo. Non essendo l'illuminazione un termine *ad quem* a cui si perviene, ma essendo sempre presente in quanto natura profonda dell'uomo e di tutte le cose, ogni quadro ne è la descrizione affrontata da punti di vista e prospettive diverse. Il messaggio contenuto in ogni scena si può infatti leggere in modo isolato dalla continuità del testo. La sequenza delle scene serve semplicemente da filo conduttore per legare assieme le varie parti, sapendo quegli antichi compilatori che la peripezia avvince l'ascoltatore molto più di un'argomentazione astratta priva di umano pathos.

Terzo, la lettura simbolica non vede in questo testo un personaggio storico, il Buddha, che dialoga e interagisce con altri personaggi storici. I dialoghi e le interazioni tra il Buddha e monaci, re, cortigiane, asceti e discepoli simboleggiano un 'discorso' in atto tra la natura profonda dell'essere (variamente indicata come buddhità, sublimità, compiutezza e così via) e le altri parti dell'essere che non la riconoscono ancora, che non la comprendono o la avversano. All'interno di questo terzo punto, si considera che nomi di persone e di luoghi utilizzino l'aggancio alla realtà storica e geografica del tempo per veicolare, attraverso il loro significato e l'etimologia dei nomi, altri elementi utili al messaggio liberante.

Questi sono i principi di massima, che verranno lumeggiati per quanto è nelle capacità del curatore nel corso dell'esposizione. Personalmente ritengo che questa chiave di lettura renda le pagine vive e vibranti di senso. Una continua scoperta.

GIANPAOLO FIORENTINI Torino, 1993-2011

FONTI

Il testo seguito integralmente per questo studio è il *Maha Parinibbana Suttanta* ("Grande dialogo della totale estinzione") in E. Frola, *Canone buddhista. Discorsi lunghi*, UTET, Torino 1967 (che riporta la versione Theravada).

Altre fonti consultate:

AB: A. Bareau, *Vivere il Buddhismo*, Oscar Mondadori, Milano 1990 (riporta la versione sanscrita della scuola Dharmaguptaka).

MW: M. Walshe, *Thus Have I Heard. The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, London 1987.

PFT: *Mahaparinirvana Sutra*, a cura di C. Puini, I Dioscuri, Genova 1990 (1ª ed. Lanciano, 1911) (riporta la redazione cinese di Pe-fa-tsu, III-IV sec. d. C.).

TNH: Thich Nhat Hanh, *Vita di Siddhartha il Buddha*, Ubaldini, Roma 1992 (associa fonti pali e cinesi).

Consultato, ma non utilizzato per questo studio: G. De Lorenzo, *Gli ultimi giorni di Gotamo Buddho*, Laterza, Bari 1948.

In internet è disponibile una nota versione inglese:

FS: Maha-parinibbana sutta: The Last Days of the Buddha, a cura di Sister Vajira e Francis Story.

Tra le molte altre non utilizzate per questo studio:

Maha-parinibbana Sutta: The Great Discourse on the Total Unbinding, a cura di Thanissaro Bhikkhu (sezioni V e VI).

The Book of the Great Decease, a cura di T. W. Rhys Davids, The Sacred Books of the East, vol. XI.

Per il testo pali: ccbs.ntu.edu.tw/BDLM/lesson/pali/p-texts/p-pari.

Per significati ed etimologie ci siamo affidati a: *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Pali Text Society, London 1986 (I^a 1921-25).

AVVERTENZA: SONO TEMPORANEAMENTE OMESSI I SEGNI DIACRITICI

LETTURA SIMBOLICA DEL "DISCORSO DELLA GRANDE LIBERAZIONE"

(Mahaparinibbana Sutta)

Parte prima

I.1 FORMULA DI APERTURA

("Il picco dell'avvoltoio")

I.1 Così ho sentito:

Un tempo il Sublime dimorava presso Rajagaha, sul monte Picco del Vulture.

Il testo si apre con la formula che apre quasi tutti i *sutta* del Canone pali: *evam me* sutam, "Così ho sentito". Queste parole sono messe in bocca ad Ananda, cugino, discepolo e attendente del Buddha, che avrebbe presenziato a tutti i discorsi dati dall'illustre parente. Si tratta di un probabile escamotage per attestare la presenza di un importante testimone a tutta l'esposizione della dottrina buddhista (si pensi che alla memoria prodigiosa di Ananda viene attribuito il ricordo e la ripetizione parola per parola di 82.000 discorsi), testimone che nel primo concilio buddhista sancì con la propria autorità l'ortodossia del discorsi che saranno raccolti nel Canone. Entriamo subito in argomento dicendo che la visione simbolica non vi vede affatto un individuo che ha udito parlare un altro individuo; prende invece Ananda a epitome di ogni essere senziente. Non è un Ananda storico che parla, bensì ogni ascoltatore, che dice: "Questo è quello che (nella mia interiorità, in questo momento) sto sentendo". Grammaticalmente, la costruzione della frase pali è passiva: "Così da me è stato sentito"; che nella lettura simbolica diventa: "Così in me è sentito", sottolineando l'importante tema dell'impersonalità del sentire. Non è un io che ascolta un altro io, ma un sentire presente adesso e sempre nella nostra natura profonda. In questo modo l'accento si sposta da un evento avvenuto in un lontano passato a un sentire vivo e pulsante nella presente attualità e nell'interiorità di ognuno: "Adesso e sempre in me c'è questo sentire".

Alla formula di apertura segue, anche questa presente in quasi tutti i *sutta*, una formula descrittiva: *ekam samayam bhagava viharati...*, "un tempo (una volta) il Sublime dimorava...", seguita dalla specificazione del luogo.

Essendo la buddhità la condizione originaria prima e fuori del tempo, la lettura simbolica non accetta l'accezione temporale. Non si sta presentando una certa situazione avvenuta in una certa occasione, ma si sta parlando del tempo prima del tempo, il mitico tempo delle origini, il c'era una volta che è il qui e ora, l'eterno presente, il *nunc stans* dei mistici. "Un tempo" è sempre adesso. Lo sanno bene i bambini: una fiaba non è accaduta chissà quando, ma sta accadendo simultaneamente alla sua narrazione. La stessa cosa sa ogni lettore di una pagina avvincente. L'espressione samayam, 'un tempo', ha dato origine a dibattiti e commenti sul suo significato. Anche la lettura simbolica interviene in questo dibattito facendo notare che la parola denota un insieme, un raggruppamento, come indica il prefisso sam, 'con'. Può trattarsi di un insieme di momenti cronologici (e di qui 'tempo' o 'stagione') o di un insieme di cose o persone (e di qui i significati di 'congregazione', 'assemblea'). Forse interrogarsi sul significato del termine *samayam* non è inutile. Nell'introduzione abbiamo accennato al fatto che, secondo questa lettura, tutti gli episodi del *sutta* sono da intendersi come drammatizzazioni, allestimenti scenici per mettere sotto gli occhi del lettore/spettatore la diade cecità-illuminazione: la cecità è costituita dall'erronea identificazione con l'insieme di parti, o aggregati, che ci compongono, e l'illuminazione è lo stato originario a monte della visione di noi stessi come insieme di parti o di aggregati. Siamo contemporaneamente cecità e illuminazione, i vari personaggi della rappresentazione scenica e il Buddha. Chi frequenta il buddhismo conosce la stigmatizzazione della presunta composta da cinque aggregati (khandha) all'interno dei quali non esiste un'individualità che si possa definire tale, un'essenza. Di qui la dottrina del non io (anatta) all'interno della cosiddetta esistenza condizionata. I sutta riportano con assiduità le tante volte in cui il Buddha parla all'assemblea dei monaci o si sposta assieme a cinquecento monaci. Questa lettura non vi scorge un maestro che si accompagna ai discepoli o che li educe, ma il fatto che la natura profonda accompagna sempre gli aggregati che formano il fallace ente psicofisico; o, guardando dalla prospettiva opposta, gli aggregati che accompagnano l'identità profonda e di cui non sono che l'ombra.

L'aggregato psicofisico è l'ombra di noi stessi. Non è quindi fuor di luogo pensare che *samayam*, oltre a significare 'un tempo, una volta', significhi anche 'in quella assemblea', in quell'insieme di aggregati che costituiscono l'io empirico. Insomma, "in questo momento dentro di me è palese la presenza della buddhità assieme agli aggregati con cui l'io empirico si identifica".

Immediatamente dopo incontriamo il termine bhagava, uno dei molti epiteti del Buddha. Variamente tradotto con l'appellativo di Beato o Sublime è una parola ricca di storia e di significato, per cui ci sia consentito dilungarci. La parola viene dal sanscrito bhaga, la 'parte' del bottino distribuita dal re ai suoi al termine di una vittoriosa impresa guerresca. In quanto elargitore delle parti (bhaga) e titolare della dispensazione (bhagam), il re è il bhagavat, il 'dispensatore'. Trasmigrando dall'ambito guerriero a quello spirituale, *bhagavat* diventa titolo onorifico della divinità dispensatrice non solo di fortune materiali o di conoscenze spirituali, ma di una parte di se stessa di cui fa dono al devoto (bhakta, dalla stessa radice bhaj). Il devoto (bhakta, letteralmente 'che partecipa a') si colloca all'interno di quella fenomenologia chiamata genericamente devozione. Ma, dove in Occidente il devoto è colui che 'si vota' alla divinità, in Oriente il *bhakta* gode della partecipazione (*bhakti*) al divino. Il devoto buddhista par excellence è il monaco questuante (bhikkhu, 'mendicante', e nel traslato 'cercatore') che vede nel Buddha il dispensatore (bhagavat) della natura originaria, o buddhità. Ovviamente è solo una figura, perché il Buddha non è il soggetto dispensatore né il detentore della buddhità: è la buddhità, uno stato sovrapersonale che si sottrae all'essere oggetto di un qualunque soggetto che lo detenga o lo dispensi.

L'epiteto di Sublime adottato nella traduzione italiana è di derivazione alchemica. La sublimità, sempre come stato sovrapersonale, è l'esito del processo della sublimazione, che in alchimia indica il cuocere (mediante riflessione, meditazione, concentrazione, passione, elaborazione) la materia (corpo, psiche e mente). I vapori della cottura che avviene nell'*athanor*, nell'interiorità, si condensano in goccioline liquide, da sublimare ancora fino alla completa purezza finché non contengano più

alcuna scoria di materialità e di personalità. (Un'eco di questo processo di sublimazione è forse leggibile nei successivi rivestimenti del 'cadavere' del Buddha, come vedremo in V.10-11). Anche questa è una drammatizzazione, un espediente scenico per indurre la comprensione, perché la 'sublimità' non può essere conseguenza o risultato di nulla: è ciò che eternamente è. Senza entrare nell'arduo tema della presenza dell'alchimia indiana nella letteratura buddhista, è comunque possibile trovare nella vicenda del Buddha riferimenti che corroborano la scelta dei termini 'Sublime' e 'sublimità' della traduzione italiana. Uno tra i tanti è il seguente. Dopo avere tentato la via della rinuncia letterale, che lo portò a ridursi sterilmente a uno scheletro, tema caro all'iconografia buddhista, e ridotto in fin di vita a causa dell'astensione dal cibo, una pastorella di nome Sujata gli offre una ciotola di latte munto da cento vacche, poi bollito e dato in nutrimento a cinquanta vacche, poi di nuovo bollito e dato a venticinque, a dodici e infine a sei (i cinque aggregati più la buddhità, oppure i cinque sensi più la mente). Si dice che questa operazione di bollitura e raffinamento fu fatta "con tutto il cuore" (Lalitavistara 5). Bevuto il latte sublimato, il Buddha si riprende, si accorge dell'errore metodologico della totale astensione e imbocca la cosiddetta 'via di mezzo'. Come vedremo meglio in seguito, questa decisione indica l'errore di rinunciare totalmente alla visione per aggregati per adottare solo la visione per essenza, mentre più salutare e fruttuoso è vivere le due visioni, per materialità e per sublimità, tenendole entrambe presenti alla coscienza ma togliendo senso e significato alla prima per darli alla seconda.

Terminate queste digressioni che speriamo non inutili, ritorniamo al testo. Il *bhagava* "dimorava presso Rajagaha". Come accennato nell'introduzione, la lettura simbolica ritiene che i nomi di luoghi, persone e popolazioni, tolti alla realtà storica del tempo, facciano parte anch'essi della drammatizzazione, veicolino cioè un significato. Rajagaha significa 'casa del re'. Re è colui che non è vincolato, che è sciolto dalla legge cui gli altri sottostanno (diranno i latini *a legibus solutus*). Se spostiamo l'accento dalla materialità alla spiritualità, il significato è chiaro: con 'regalità' si indica lo stato di non soggezione all'identificazione con la materia, con il corpo, con l'io psicofisico.

In alchimia, la corona cinta dal re (soprattutto a cinque punte visibili, chiamata in araldica corona all'antica) indica che la sua posizione regale deriva dalla signoria sui cinque sensi, dalla padronanza sulle costruzioni sensoriali che viene semplicemente dall'avere presente a se stessi il meccanismo aggregativo-costruttivo dei sensi. Allora è la natura profonda che figurativamente si cinge del simbolo dei cinque sensi (la corona a cinque punte), invece di lasciare che siano i sensi a reggerci e a condurci. La figura del re è quindi metafora dello stato sciolto, svincolato. Narra l'agiografia buddhista che l'astrologo richiesto di prevedere il destino del Buddha neonato avrebbe predetto nel bambino un futuro *buddha*, cioè un futuro 'illuminato, risvegliato' o meglio 'conoscitore', oppure un futuro *chakkavatti* (sanscrito *chakravartin*, letteralmente 'giratore della ruota'), ovvero un monarca universale, un conoscitore dell'universale meccanismo sensoriale che, appunto conoscendolo, non lo si accetta più acriticamente. L'interscambiabilità delle due figure comparirà anche nel *sutta* che stiamo esaminando (vedi V.10-11, V.12-18), sottolineando l'antica nozione di uguaglianza tra conoscenza e signoria.

Storicamente, la città di Rajagaha era la capitale del regno del Magadha. Secondo l'etimologia, il Magadha potrebbe essere il paese dei cervi (*maga* è l'antilope) oppure il paese degli aromi (pare fosse famoso per l'aglio che vi cresceva, e *magadhaka*, 'del Magadha' è appunto un nome per l'aglio). Ma la chiave simbolica adottata in questa lettura contiene un elemento estraneo alla mente moderna, ovvero una sensibilità assonantica che può accompagnare o meno le derivazioni etimologiche. Secondo questa sensibilità assonantica, il nome Magadha risuona con il sanscrito *maga* e l'avestico *magha*. (L'avestico è l'antica lingua cui sono tributari il vedico e il sanscrito, e la Persia è il luogo da cui provengono i Re Magi che ci vengono ricordati ogni Natale). Da *maga* il nostro 'mago'. Secondo alcuni, per magia si deve intendere una '*magni*ficenza', una magica vigoria che è un portato dell'essere profondo, il nostro stato originario. Se vogliamo paragonare l'ignoranza ontologica a una strega che ci tiene prigionieri mediante la cecità prodotta dai suoi incantesimi (si pensi allo sfavillio e allo sfarfallio delle mutevoli forme cangianti), il Buddha è il mago del

paese dei maghi, il controstregone che annulla la stregoneria che tiene incatenati a una forma, a un nome e cognome.

"...sul monte del Picco del Vulture (Gijjha-kuta)". Gijjha è l'avvoltoio, da un verbo gijjhati che significa 'bramare, desiderare ardentemente'. L'avvoltoio, che fa le cose per desiderio ardente, per passione, simboleggia alchemicamente l'agente della sublimazione perché mangia cadaveri, cose morte. Ovvero divora la visione morta di noi stessi, che ci riduce a cadaveri momentaneamente animati: la strappa via (come vuole il suo corrispettivo latino, vultur, da vellere, 'strappare'). Strappa le nozioni assimilate da altri 'cadaveri', i concetti acriticamente assunti, la 'visione per ovvietà', l'allucinazione collettiva prodotta dall'ignoranza ontologica che inducono a ritenerci mortali nascondendo a noi stessi il nostro stato profondo. Nella descrizione hinduista della maya, l'illusione opera in duplice modo: nasconde la realtà e fa apparire la falsità. Mangiando le cose morte (la visione mortifera di noi stessi), l'avvoltoio le assimila, le metabolizza e digerendole le distrugge e le riconduce alla vacuità originaria. Vedere la falsità, si afferma in più tradizioni, è sufficiente. L'avvoltoio individua a grande distanza le falsità e, precipitandosi su di loro, le annienta. La vecchia visione che fa di noi dei cadaveri momentaneamente animati va vista con occhio acuto, assimilata e sublimata nella visione di noi stessi come libertà, come infinità, come eternità. In questo modo la visione dolorosa (dukkha) è trasformata in gioia (sukha), la visione di non eternità (anicca) è trasformata in quella dell'eternità (nicca), e l'identificazione con quello che è non io (anatta) nell'adesione al sé (atta) che è libertà, eternità e infinità. Di tutti i fenomeni, la natura profonda dice na me so atta, 'questo non sono io'. Se c'è identificazione con la visione di noi stessi come un insieme momentaneo e deperibile di aggregati psicofisici, coltiviamo una visione morta. Se invece all'identificazione si accompagna la disindentificazione, allora l'assimilazione e la metabolizzazione delle cose 'morte' nutre la vivente visione liberata.

La mitologia hinduista conosce un avvoltoio con sembianze umane, l'uccello Garuda, veicolo del dio Visnu, che tra le tante simbologie è assimilato ai raggi del sole che

tutto consumano. Nemico giurato dei serpenti, li assale gettando loro della polvere negli occhi e, così immobilizzati e resi innocui, li divora.

Terminiamo così questa lunga interpretazione di due brevi linee: molte nozioni esumabili da poche parole. Ricordiamo che è dettato tradizionale che ogni singola parte di un testo sapienziale è conclusa in se stessa e che la comprensione profonda di ogni singola parte dovrebbe essere sufficiente a innescare l'atto revulsivo. Dato che raramente è sufficiente, le stesse nozioni verranno ripetute in un'infinita fuga di variazioni.

Riassumendo: l'incipit del *sutta* non prelude alla narrazione di un evento temporale, e meno che mai delle circostanze che accompagnano la morte del Buddha storico, ma descrive uno stato interiore sempre presente qui e ora, nel profondo dell'uomo. Stato che potremmo chiosare come un sentire che divora l'identificazione mortifera con la parte mortale di noi stessi sublimandola in visione svincolata e regale.

Allora potremo poeticamente riferire a noi stessi il dolce epitaffio inciso sulla tomba romana di Keats: "Qui giace uno il cui nome fu scritto sull'acqua".

I.1-5 NON CON LA VIOLENZA, NON CON L'INGANNO

("Sette norme per non rovinare")

- **I.1** In quel tempo il re del Magadha, Ajatasattu Vedehiputta, desiderava portar guerra ai Vajji. Così egli diceva: certo io distruggerò questi Vajji, così potenti così splendidi, annienterò i Vajji, precipiterò in rovina e miseria i Vajji.
- **I.2** Allora il re del Magadha, Ajatasattu Vedehiputta, si rivolse al brahmano Vassakara, primo ministro del Magadha: "Tu, o brahmano, dirigiti là dove è il Sublime e domandagli con le mie parole se è in pace, sereno, in salute, in forza, in comoda dimora: il re del Magadha, o signore Gotama, Ajatasattu Vedehiputta, inchina il capo ai piedi del Sublime e gli domanda se è in pace, sereno, in salute, in forza, in comoda dimora. E così digli: il re del Magadha, Ajatasattu Vedehiputta, desidera far guerra ai Vajji. Egli così dice: 'Io certo distruggerò questi Vajji, così potenti così splendidi, annienterò i Vajji, precipiterò in rovina i Vajji'. E quanto il Sublime ti avrà spiegato, avendolo ben compreso, a me riferirai".
- I.3 "Sì, o signore". E il brahmano Vassakara, primo ministro del Magadha, ubbidendo al re del Magadha, Ajatasattu Vedehiputta, avendo fatti aggiogare splendidi carri, salito su uno splendido carro, si avviò su uno splendido carro verso Rajagaha, e di qui si diresse al monte Picco del Vulture. E sin che il terreno fu carreggiabile proseguì sul carro, poi, sceso dal carro, proseguendo a piedi, si diresse là dove era il Sublime. Avvicinatosi, scambiò col Sublime cortesi, notevoli saluti, e avendolo riverito gli sedé accanto. Accanto seduto, il brahmano Vassakara, primo ministro del Magadha, così disse al Sublime: "Il re di Magadha, o signore Gotama, Ajatasattu Vedehiputta, inchina il capo ai piedi del Sublime e gli domanda se è in pace, sereno, in salute, in forza, in comoda dimora. E così dice: io certo distruggerò questi Vajji, così potenti così splendidi, annienterò i Vajji, precipiterò in rovina i Vajji".
- **I.4** In quel momento l'onorevole Ananda sostava dietro il Sublime, facendo aria al Sublime.
- "Hai tu udito, Ananda, se i Vajji si adunano sovente, si adunano numerosi?".
- "Ho udito, o signore, che i Vajji si adunano sovente, si adunano numerosi".
- "Sino a che, o Ananda, i Vajji si aduneranno sovente, si aduneranno numerosi, per i Vajji è da attendere prosperità, non rovina. Hai tu udito, o Ananda, che i Vajji concordi si adunano, concordi si sciolgono, concordi sbrigano gli affari dei Vajji?".
- "Ho udito, o signore, che i Vajji concordi si adunano, concordi si sciolgono, concordi sbrigano gli affari dei Vajji".
- "Sino a che, o Ananda, i Vajji concordi si aduneranno, concordi si scioglieranno, concordi sbrigheranno gli affari dei Vajji, per i Vajji è da attendere prosperità, non rovina. Hai tu udito, o Ananda, che i Vajji non istituiscono quanto non è [già] istituito, che non revocano istituzioni, che vivono secondo le vecchie istituzioni, con le leggi dei Vajji?".
- "Ho udito, o signore, che i Vajji non istituiscono quanto non è [già] istituito, che non revocano istituzioni, che vivono secondo le vecchie istituzioni, con le leggi dei Vajji".
- "Sino a che, o Ananda, i Vajji non istituiranno quanto non è [già] istituito, non revocheranno istituzioni, vivranno secondo le vecchie istituzioni, con le leggi dei Vajji, per i Vajji è da attendere prosperità, non rovina. Hai tu udito, o Ananda, che i Vajji onorano quelli che tra i Vajji sono i maggiori dei Vajji, venerano, riveriscono, rispettano e seguono ciò che essi dicono?".
- "Ho udito, o signore, che i Vajji onorano quelli che tra i Vajji sono i maggiori dei Vajji, venerano, riveriscono, rispettano e seguono ciò che essi dicono".
- "Sino a che, o Ananda, i Vajji onoreranno quelli che tra i Vajji sono i maggiori dei Vajji, venereranno, riveriranno, rispetteranno, seguiranno ciò che essi dicono, per i Vajji è da attendere prosperità, non rovina. Hai tu udito, o Ananda, che i Vajji tengono in casa, costringendoli con la forza, donne di buona famiglia, o fanciulli di buona famiglia?".

"Ho udito, o signore, che i Vajji non tengono in casa, costringendoli con la forza, donne di buona famiglia, né fanciulli di buona famiglia".

"Sino a che, o Ananda, i Vajji non terranno in casa, costringendoli con la forza, donne di buona famiglia, né fanciulli di buona famiglia, per i Vajji è da attendere prosperità, non rovina. Hai tu udito, o Ananda, che i Vajji venerano, onorano, riveriscono, rispettano i tumuli Vajji, dei Vajji interni ed esterni, e per questi non trascurano gli antichi benefici, quanto anticamente fu fatto, la giusta devozione?".

"Ho udito, o signore, che i Vajji venerano, onorano, riveriscono, rispettano i tumuli Vajji, dei Vajji interni ed esterni, e per questi non trascurano gli antichi benefici, quanto anticamente fu fatto, la giusta devozione".

"Sino a che, o Ananda, i Vajji venereranno, onoreranno, riveriranno, rispetteranno i tumuli Vajji, dei Vajji interni ed esterni, e per questi non trascureranno gli antichi benefici, quanto anticamente fu fatto, la giusta devozione, per i Vajji è da attendere prosperità, non rovina. Hai tu udito, o Ananda, che presso i Vajji è per i santi predisposta giusta protezione e difesa dalle contrarietà, e che ai santi, che non ancora son giunti nel loro dominio, è piacevole l'andarvi, e che ai santi, che già sono nel loro dominio, è piacevole il rimanervi?".

"Ho udito, o signore, che presso i Vajji è per i santi predisposta giusta protezione e difesa dalle contrarietà, e che ai santi, che non ancora son giunti nel loro dominio, è piacevole l'andarvi, e che ai santi, che già sono nel loro dominio, è piacevole il rimanervi".

"Sino a che, o Ananda, presso i Vajji sarà per i santi predisposta giusta protezione e difesa dalle contrarietà, e che ai santi, che non ancora son giunti nel loro dominio, sarà piacevole l'andarvi, e che ai santi, che già sono nel loro dominio, sarà piacevole il rimanervi, per i Vajji è da attendere prosperità, non rovina".

I.5 Allora il Sublime si rivolse al brahmano Vassakara, primo ministro del Magadha:

"Io stesso un tempo, o brahmano, dimoravo a Vesali presso il tumulo Sarandado ed allora io stesso esposi ai Vajji queste sette norme per non rovinare. Ora, o brahmano, sino a che i Vajji rimarranno in queste sette norme per non rovinare, sino a che i Vajji saranno impegnati in queste sette norme per non rovinare, per i Vajji è da attendere prosperità, non rovina".

Ciò essendo stato detto, il brahmano Vassakara, primo ministro del Magadha, disse al Sublime così: "Per i Vajji, o Gotama, provvisti anche di una sola di queste norme per non rovinare, è da aspettare prosperità, non rovina. E che allora è da dirsi se sono provvisti di tutte queste sette norme per non rovinare? Da parte del re del Magadhsa, Ajatasattu Vedehiputta, non è opportuno agire contro i Vajji con la guerra, né usare alternativamente la seduzione per spezzarne la coesione. Ora, o Gotama, noi andiamo, a noi sono molte incombenze, molti affari".

"Ora è, o brahmano, il tempo a cui tu pensi".

Allora il brahmano Vassakara, primo ministro del Magadha, riverito e salutato il Sublime, sorto da sedere girando sulla destra, se ne andò.

La letteralità ci presenta il Buddha mentre espone una serie di moniti miranti all'armonia e alla coesione sociale, moniti che nei passi successivi verranno traslati nell'armonia e nella coesione dell'Ordine dei monaci. Piace, al monachesimo e alla devozione buddhista, presentare il Buddha anche come un datore di norme per il

buon vivere comunitario, per l'interazione amorevole tra gli individui e per il buon operare dei governanti.

La lettura simbolica offre una visione diversa. Nel passo compaiono cinque attori: il Buddha, il suo attendente Ananda, un re, un brahmano e una popolazione.

Ricordiamo che tutte le figure non sono da intendersi come personaggi reali, separati e distinti, ma come parti di quell'unica coesione di semplice e composto che è ogni vivente. Tutti i personaggi che vedremo alternarsi sulla scena durante i sei atti del *sutta* sono parti di un unico sistema psicosomatico ripetuto all'infinito nella molteplicità degli esseri ed eternamente accompagnato dalla buddhità. Quadri, come abbiamo già indicato, di una sacra rappresentazione che si propone di suscitare nel pubblico una partecipazione mistica che sfocia nella catarsi.

Iniziamo da un re di cui è portavoce il brahmano che sulla scena dialoga con il Buddha. Si chiama Ajatasattu, letteralmente 'nemico non nato'. Questo strano nome è spiegato dall'esegesi testuale come 'colui il cui nemico non è ancora nato', ovvero che non ha pari o opponenti, oppure come un 'nemico [del padre] già prima della nascita'. La lettura simbolica vi coglie semplicemente un 'non nato', un essere inesistente. Altre metafore indiane per indicare qualcosa di inesistente sono i fiori nel cielo, il figlio di una donna sterile e le corna della lepre. Un'immagine sapienziale è quella di una freccia scagliata nella notte, ovvero qualcosa che per ignarità muove se stessa in una condizione impropria. Istigato da Devadatta (tradizionalmente il cugino cattivo del Buddha, ovvero la situazione umana egoica, personalistica, che si oppone all'universalità della buddhità), Ajatasattu, ancora principe ereditario, tenta di assassinare il padre spinto dall'impazienza di salire sul trono del Magadha. Ajatasattu non mira a qualcosa che non gli appartiene: il trono è già suo, ma impazienza e irruenza lo spingono a volerlo prima del tempo; lo spingono cioè a una ricerca sbagliata, fondata su metodi sbagliati. L'assassinio fallisce, Ajatasattu incarcera il padre e lo lascia morire di fame, proclamandosi re.

Ajatasattu è quindi la pulsione violenta, l'istanza animosa e acquisitiva che si propone di raggiungere lo scopo attraverso la forza. Sembra che qui si segnali un

errore metodologico, perché lo scopo è già raggiunto, la buddhità non va 'ottenuta' perché è sempre presente. Il risveglio alla natura profonda si manifesta da sé al momento opportuno (in più tradizioni si parla di maturità ricettiva), non può venire forzato da una pulsione acquisitiva dell'io. Il fallito tentativo di Ajatasattu di assassinare il padre per prenderne il posto simboleggia lo strutturale fallimento dei mezzi, abili o non abili, nella ricerca dell'illuminazione, perché qualunque mezzo non è che costruzione umana, partecipe della natura cieca e ignorante dell'io. Il fallito atto cruento nei confronti del padre simboleggia l'errore del fare violenza alla natura umana condizionata, appunto il 'padre' di ciò che pensiamo illusoriamente di essere: l''io' che ne è il figlio.

In questo passo il re non simboleggia più la natura sciolta e svincolata come nel passo precedente, ma, nella sua stretta associazione con il figlio, adombra piuttosto la natura umana. Il nome lo rivela: si chiama Bimbisara, 'che si muove come una marionetta'. Il pali bimba significa 'forma, immagine' e nel traslato 'bambola'. Il corpo umano è indicato in vari passi testuali come la 'adorna forma di marionetta'. Anche in sanscrito bimba ha nel traslato il senso di 'immagine, ombra, riflesso' (e indicando propriamente qualunque oggetto rotondo, come il disco solare e lunare o uno specchio, si ritrova nel greco bémbix, 'trottola'). Bimbisara, l'umana natura che genera il figlio della pulsione acquisitiva violenta è, rispetto alla natura profonda della buddhità, un riflesso, un'ombra, una marionetta mossa dall'ignoranza ontologica, dall'ignarità radicale (avijja). Chi si pensa soltanto umano è simile a una marionetta o a una trottola fatta girare, a vuoto, dall'ignoranza. Storicamente, il re Bimbisara è dipinto come un intimo amico del Buddha: è quindi qualcosa di intimamente connesso con la buddhità. L'uomo, l'io, il corpo è ombra e marionetta della natura profonda. La reale violenza di Ajatasattu è quella perpetrata, attimo dopo attimo, contro la natura profonda di cui l'aggregato psicofisico è, ripetiamo, l'ombra. Continuando nella lettura dei vari personaggi in scena come parti dell'aggregato psicofisico umano che è ombra della buddhità, il brahmano Vassakara che dialoga con il Buddha è la pulsione religiosa, ma deviata. In questa rappresentazione,

Vassakara è infatti un sacerdote che serve il potere temporale in qualità di ministro, quindi in posizione subalterna, indicando forse un senso della sacralità asservita al mondano. Vassa significa pioggia. Poiché il seme maschile viene emesso come una pioggia, l'avestico varsna vale 'virile', e attraverso il greco árren arriva al latino vir. La presenza della pioggia nel nome del brahmano avrebbe quindi valenza positiva: la pioggia e il seme fanno crescere, così come il senso della sacralità è, potremmo dire modernamente, una valenza umana di crescita verso l'assoluto. In senso più sapienziale, la valenza religiosa all'interno dell'essere psicofisico è l'elemento di coesione (acqua) tra l'uomo esteriore e la sua natura profonda. Purtroppo, nel caso di Vassakara, una valenza interiore positiva ma asservita al mondano, all'io. Una notazione interessante, che in questa scena è collegata a Vassakara ma che si ritrova ripetuta nella letteratura buddhista infinite volte, è l'immagine del carro. Il brahmano, "salito su uno splendido carro, si avviò su uno splendido carro" (I.3). Brevemente, nel buddhismo il carro è metafora dell'aggregato psicofisico, un qualcosa composto da parti e scomponibile in parti all'infinito; parti che costituiscono un carro solo se assemblate in un preciso ordine. Assemblate in ordine diverso rimangono un coacervo di parti costituite a loro volta da altre parti, senza dare luogo a nessun carro. Nella filosofia buddhista, una cosa è tale sono in virtù del nome e della funzione.

La metafora del carro è minuziosamente sviluppata in un testo appartenente già alla nostra era, il *Milindapañha*, che mette in scena i dialoghi tra un monaco buddhista e un diadoco di Alessandro, Menandro, diventato monarca di uno dei tanti piccoli regni indo-greci che fiorirono nella storia indiana per un breve periodo, un cinquantennio che va dal dal 183 al 135 circa avanti Cristo.

Segue un'altra notazione di senso apparentemente pratico: "sin che il terreno fu carreggiabile proseguì sul carro, poi, sceso dal carro, proseguendo a piedi, si diresse là dove era il Sublime" (I.3). Il significato è, che per lasciare che la buddhità si manifesti, occorre scendere dal carro, ovvero dall'io, e andare a piedi, abbandonando fronzoli, ombre, marionette e sovrapposizioni.

Quanto al Buddha che occupa stabilmente il centro della scena non è da intendersi come una figura storica emersa dal gran mare dell'umanità in un'epoca attorno al 500 avanti Cristo, ma come lo stato di buddhità universale e impersonale (si veda l'elogio che ne fa Sariputta in I.16-17), stato che costituisce sempre la profondità dell'entità psicofisica. Prende immediata vita dentro di noi se non lo intendiamo come un principe indiano vissuto in epoche trascorse, ma come la buddhità onnipresente, lo stato libero che è la natura profonda delle cose, vivo nel nostro profondo in questo preciso momento. La buddhità è la condizione sempre "in pace, serena, in salute, in forza, in comoda dimora" (I.3).

Ananda è sulla scena cugino, discepolo e attendente del Buddha, e memorizzatore dei suoi detti. Il nome, ovunque reso con un generico 'beatitudine', potrebbe indicare la beatitudine della massima vicinanza alla buddhità. Ma una beatitudine imperfetta, parte anch'essa dell'aggregato psicofisico, soggetta a crisi di disperazione e incomprensione. Ananda che "sostava dietro al Sublime, facendo aria al Sublime" (I.4) è una comprensione ancora ondivaga e vacillante ('aria'). È comunque sorretto dalla fiducia nello stato di buddhità, a cui si accosta o si discosta a ragione di quanto la buddhità ora si palesa chiaramente ora appare adombrata. Ovviamente, appare adombrata all'io.

Ananda non sta nemmeno 'accanto' al Sublime: gli sta 'dietro'. L'atto di fare aria è spiegato storicamente con la figura dello *upatthaka*, il monaco attendente tra i cui doveri rientrava quello di sventagliare il maestro nella stagione calda. Questa figura verrà spiegata meglio in V.4-5, dove un "grosso monaco" fa "ombra" al Sublime. Anche la simbologia della figura di Ananda, che incontreremo più volte, sarà ripresa in seguito.

I Vajji, in cui la letteralità storica vede una confederazione di popoli dell'India nordorientale, non sono affatto visti dalla lettura simbolica come una popolazione di valenza positiva, unita, coesa e rispettosa delle tradizioni. Tutto il contrario. Simboleggiano le ostruzioni e gli impedimenti al rifulgere della buddhità, ovvero le costruzioni sensoriali che, prodotte dalla cecità primordiale (*avijja*), tengono in stato di falsa limitazione, di presunta occlusione, di costrizione irrealmente condizionata, e quindi di sofferenza (*dukkha*). Rappresentano la situazione occlusa che, paradossalmente, è utile alla saggezza per vedere la permanenza del semplice dietro la mutevolezza del composto. *Vajja* significa 'che va evitato, errore'; dal sanscrito *vrjina*, 'piegato, attorto, contorto' e quindi 'ingannevole, falso' (affine a *vrjana*, 'recinto' e 'luogo fortificato'). I Vajji simboleggiano quindi la stortura identificativa, antica, solida e fortificata, che va raddrizzata mediante visione.

Nella drammatizzazione in atto, è come se la buddhità avvertisse la pulsione acquisitiva violenta (Ajatasattu) figlia dell'essere umano (Bimbisara) che non può avere la meglio contro l'ordinaria situazione sensoriale assalendola con la forza per sedere sul trono dell'essere. Non può avere la meglio perché i Vajji, ovvero i sensi e tutta la loro munita costruzione, sono ben cementati, coesi, stretti tra di loro (immagine di costrizione); difficili da trapassare a causa della loro stessa coesione, coalizione, adesione, compagine, concatenazione e consonanza. I sensi si adunano "sovente", "numerosi" e "concordi" (I.4). Sono il prodotto di un passato incalcolabile, profondamente radicato nell'essere che si crede gettato nell'esistere: "non istituiscono quanto non è già istituito, non revocano le istituzioni, vivono secondo le vecchie istituzioni" (I.4).

I sensi non sono capaci di 'nuovo', vivono secondo antichi condizionamenti, funzionano per ciechi automatismi. Sono come una fortezza (*vrjana*) accresciutasi nel tempo, una concrezione sempre più solida e stratificata che si rafforza con il continuo protrarsi delle abitudini percettive dell'essere che si ritiene un organismo sensoriale difeso, così crede, dalla muraglia delle percezioni empiriche che invece lo delimitano e lo costringono. Un essere gettato nella limitata periferia dell'esistere, dimentico della libertà originaria. È questa la distorsione operata dai sensi (i Vajji), che va raddrizzata dalla visione.

I sensi sono il passato che si propone sempre uguale a se stesso: "onorano, venerano, riveriscono e rispettano i tumuli" (I.4), cioè la morta visione per aggregati, il loro stesso essere morti. Venerano tumuli, significando che celebrano l'abitudine

percettiva (il passato) con cui si identificano. PFT aggiunge che rispettano gli "dèi tutelari del paese" (l'abitudinarietà) e celebrano le "quattro stagioni dell'anno" (obbediscono ai quattro elementi).

Ma, colpo di scena, proprio questa situazione anomala e sempre riproducente se stessa, che costruisce un'esistenza dolorosamente limitata, arroccata e distorta, è fatta nello stesso tempo "per la sicurezza dei santi, così che i santi che in futuro vivranno lì e che già lì vivono adesso, possano dimorare a proprio agio" (MW; confronta I.4). Questa sorprendente affermazione significa che la buddhità si rivela lì dove appunto la saggezza (pañña) vede la realtà, cioè l'irrealtà, dell'aggregato psicofisico e della costruzione sensoriale esemplificata dai Vajji. In altre parole, è vedendo la costruzione/costrizione sensoriale che può scattare la visione liberata. Questa visione, che affranca dall'identificazione con l'improprio, è "protezione e difesa" dall'improprio, ed è "piacevole" andarvi e rimanervi.

Altro colpo di scena è l'affermazione successiva, in cui la buddhità rivela al brahmano Vassakara che è stata essa stessa a trasmettere queste regole ai Vajji. Un'affascinante notazione è che la buddhità trasmise queste regole ai Vajji "presso il tumulo di Sarandado" (I.5). Se presa come specificazione di luogo appare di poco conto, ma il pali *sarana* vale 'protezione, rifugio', e attraverso complesse mutazioni linguistiche giunge al latino *coelum* e al greco *kalypto*, 'nascondo': la buddhità è celata nella stessa costruzione sensoriale. Non deve intendersi che è la buddhità a dettare le norme del funzionamento dei sensi; semmai detta la visione profonda (*vipassana*) che vede il funzionamento dei sensi. (Per la simbologia dei tumuli funerari, vedi III.2).

I sensi e la costruzione sensoriale sono, se visti, funzionali alla libertà; vedendo la cui costruzione/costrizione si vede per converso anche lo stato libero; vedendo l'irrealtà del composto si vede la realtà del semplice. Occorre soltanto raddrizzare il rovesciato, correggere la stortura: ovvero trapassare i quattro elementi utilizzando i quali i sensi costruiscono 'recinti' e 'inganni' per recuperare lo stato libero che ne costituisce la realtà più profonda. Si raddrizza così ciò che è distorto: la visione per

corporeità. Secondo una formula sapienziale, si sostituisce alla vuotezza dell'essere improprio, che esiste esclusivamente come ombra, marionetta (il re Bimbisara), la vera vacuità dell'essere proprio (la buddhità). Alla vuotezza del non esserci si sostituisce la vacuità dell'essere. Ci sia consentito ricordare la corrispondenza chiasmica di due versi di Giacomo Leopardi, che descrive la falsa situazione come l'"infinita vanità del tutto" e la vera situazione come l'"infinità vera del nulla". Riassumendo: i costrutti sensoriali (Vajji) non sono un nemico da assalire e distruggere con la forza, come pensa la pulsione acquisitiva violenta (Ajatasattu), ma qualcosa che la buddhità conosce bene per averla vista; quindi, in figura, qualcosa di intimo alla buddhità. Quella che viene percepita come costruzione sensoriale è soltanto buddhità rovesciata, ribaltata. Il Mahayana lo esprimerà con la nota formula: il vuoto è forma e la forma è vuoto. 'La forma è vuoto' indica la vuotezza dell'essere improprio, che si considera impropriamente un aggregato psicofisico. La vuotezza della forma (*rupa*, 'forma, figura, immagine', connesso a *varpas*, 'fantasma') che così appare ai sensi equivale alla credenza di esistere soltanto in quanto un io psicofisico. 'Il vuoto è forma' segnala la vacuità dell'essere proprio, la corretta visione della vacuità, del non essere né questo né quello, come si esprimerà la scuola indiana dell'Advaita Vedanta. È il portato dell'estinzione dell'ignoranza esistenziale. Quindi le costruzioni sensoriali non vanno ciecamente assalite, perché sono semplicemente buddhità rovesciata e, se viste correttamente, il veicolo per lasciare che la buddhità riprenda la priorità. I sensi vanno ricondotti al loro luogo, visti in trasparenza e non fatti oggetto di cieca violenza, con il rischio di distruggere ciò che consente il manifestarsi della buddhità: il corpo. Corpo che, erroneamente inteso, è aggregato di dolore (dukkhakhandha), ma rettamente inteso è corpo di liberazione (dhammakaya). La buddhità rettifica qualunque stortura.

Il brahmano Vassakara, la parte sacrale che nell'aggregato umano si avvicina alla buddhità, comprende: "Non è opportuno agire contro i Vajji con la guerra, né usare... la seduzione (*upalapana*, letteralmente 'conversare assieme', da cui 'persuasione, diplomazia, raggiro') per spezzarne la coesione" (I.5).

Il dettato del passo è quindi: non con la violenza o l'inimicizia, e neppure con la persuasione o l'inganno, si favorisce la liberazione. La violenza si ritorce sempre contro il suo autore. La violenza è condannata a fare violenza a se stessa, a subire il suo stesso eccesso di impeto. Quanto all'inganno, è ovvio che ricorrere a questo artifizio rivela l'abitudine sotterranea a ingannare noi stessi e il fatto che una natura ingannevole non può che illudersi e mistificarsi, tanto che il Buddha non si degna nemmeno di rispondere all'accenno del brahmano alla "seduzione". Inganno e artifizio potrebbero inoltre intendersi tutti quei metodi (trattandosi di un brahmano, metodi ritualistici e formalisti) che, invece di essere identificazione con la realtà dell'essere profondo, non fanno che procrastinarla o girarci attorno, attirando la spinta alla liberazione nell'orbita dell'io (il brahmano asservito al re) invece di consegnare l'io alla sua vacuità.

Infine, tanto la violenza quanto l'inganno non liberano ma gravitano attorno al loro oggetto. Mantengono salda la presa, hanno la loro ragion d'essere nel concretare l'esistenza dell'oggetto contro il quale si accaniscono. Non è libertà, perché stringe ancora di più la dipendenza.

Simbolicamente interessante è anche la formula che chiude la scena e che si ripete in ogni commiato dal Buddha. Il personaggio (la parte umana) che prende commiato dice ogni volta: "Ora noi andiamo, a noi sono molte incombenze, molti affari", al che il Buddha risponde invariabilmente: "Ora è il tempo cui tu pensi". (Nelle traduzioni inglesi abbiamo in genere "come ritieni ti si confaccia"). Il senso è quello di un io, o di una sua parte, che si avvicina solo momentaneamente allo stato di buddhità per subito ritornare alle proprie incombenze e affari: alla normale percezione dell'io e del mondo.

Quanto al girare "sulla destra", dando cioè il fianco destro tenendo il Buddha alla propria destra, indica la destrezza, la giustezza dell'operazione. Una sorta di imprimatur per sancire la validità, e chissà l'abilità, di quanto è stato appena detto e rappresentato.

Se l'operare dei Vajji è contorto e ritorto, ripetitivo e costretto nei limiti dell'ignoranza ontologica, qual è invece l'azione della buddhità? Vediamo la scena successiva.

I.6 ALCUNI PORTATI DELLA BUDDHITÀ

("Sette norme per non rovinare")

I.6 Ora, dopo non molto che il brahmano Vassakara, primo ministro del Magadha, era andato via, il sublime si rivolse all'onorevole Ananda: "Va, o Ananda, e quanti monaci dimorano presso Rajagaha, tutti fa adunare nella sala delle riunioni".

"Sì, o signore". E allora l'onorevole Ananda obbedendo al Sublime, fatti adunare tutti i monaci che dimoravano presso Rajagaha, nella sala delle riunioni, si diresse là dove era il Sublime, ed essendosi avvicinato al Sublime, gli sedette accanto. Accanto seduto, l'onorevole Ananda disse al Sublime così: "Adunato, o signore, è l'Ordine dei monaci; ora è quel tempo, o signore, cui il Sublime pensa".

Allora il Sublime sorto da sedere si diresse alla sala delle riunioni, entratovi sedé sull'apprestato sedile, seduto, il Sublime si rivolse ai monaci:

- "Sette norme, o monaci, vi esporrò per non rovinare. Ciò udite e ponete bene a mente, io parlerò".
- "Sì, o signore", assentirono i monaci al Sublime. Il Sublime così disse:
- "Sino a che, o monaci, i monaci si aduneranno sovente, si aduneranno numerosi, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci si aduneranno concordi, si scioglieranno concordi, sbrigheranno concordi gli affari dell'Ordine, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci non istituiranno [norme] non già istituite, non revocheranno [norme] istituite, vivranno secondo le istituzioni e le regole, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci onoreranno, venereranno, riveriranno, rispetteranno gli anziani, coloro che notoriamente da lungo tempo hanno abbandonato [la casa], i padri dell'Ordine, le alte guide dell'Ordine, e si ricorderanno delle loro parole, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci non cadranno sotto l'influenza dell'attaccamento, della sete generante rinascita, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci saranno desiderosi di abitare nelle foreste, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci rimarranno interiormente fermi nella consapevolezza, e che i non ancora venuti, lieti si assoceranno al loro stato di purezza, e i già associati lieti permarranno nel loro stato di purezza, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, queste sette norme per non rovinare rimarranno tra i monaci, ed i monaci saranno impegnati in queste norme per non rovinare, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina".

Siamo di fronte a un rovesciamento di quanto detto nella scena precedente. Le qualità coesive e occludenti dei Vajji (i sensi) vengono ribaltate e indicate come fattori benefici per la cooperazione delle parti che, all'interno della configurazione umana, sono più aperte alla liberazione. I "monaci" che si adunano nella "sala delle riunioni"

non vanno infatti pensati come tali, ma simboleggiano la parte più elevata della compagine aggregativa di ogni essere.

Quando si parla di cinque, cinquecemto o cinquemila monaci, o altre figure, che accompagnano il Buddha si vuole indicare i cinque aggregati più la loro conoscenza (il Buddha) o i cinque sensi più la mente conoscitiva (*buddhi*). Letteralmente, il Buddha raduna i monaci che dimorano nelle vicinanze per tenere un discorso, invita cioè l'uomo (Ananda) a radunare le pulsioni che dimorano "nelle vicinanze di Rajagaha", le più vicine allo stato di buddhità.

Il pali *bhikkhu*, usualmente reso con 'monaco', significa propriamente 'questuante, mendicante'; quindi colui che cerca o meglio ancora la ricerca stessa, considerata impersonalmente. Anche questa parola viene dalla radice *bhaj*, e quindi il verbo corrispondente, *bhikkhati*, vale sì mendicare cibo, ma anche aspirare a quella 'parte' di sé che la buddhità elargisce, figurativamente, a chi la cerca. In termini simbolici è un'aspirazione drammatizzata, primo perché la buddhità, o stato di semplice, non ha parti e secondo perché sarebbe un'antinomia aspirare a diventare ciò che siamo già nel profondo.

Radunate le parti dell'ente psicofisico, le *disiecta membra* direbbero i latini, il Buddha espone una serie di fattori per non rovinare, o di non declino, di non diminuzione (*aparihaniya-dhamma*).

È il momento di passare alla lettura simbolica, che non considera questi fattori di non declino come qualità umane o strumenti di ricerca, ma come portati dello stato di buddhità, quasi che fossero delle semplici riprove di una condizione già in atto, elementi che sorgono dopo che la buddhità si è palesata (quel "dopo di me" che costituisce l'acme del *sutta* in VI.2).

L'indicazione "si aduneranno sovente, si aduneranno numerosi", "concordi si aduneranno", è lo stato interiore chiamato *samadhi*. Spiegato generalmente come concentrazione mentale, simbolicamente significa che la natura profonda è sempre centrata, radicata in se stessa, non potendo divagare né allontanarsi da sé. Nell'iconografia induista, il dio Siva è immutabilmente calato nella sua natura

propria sulla cima di un'alta montagna. Può sembrare una tautologia, ma serve a illuminare la qualità di eternità (*nicca*) che si oppone alla non eternità (*a-nicca*) del fenomenico. È l'uomo che, ingannandosi, crede di dover usare zattere, pratiche, esercizi e ricerche per ottenere o raggiungere quello stato profondo è già e sempre eternamente egli stesso (come si leggerà chiaramente in I.33-34, nel breve episodio che chiude la prima parte del *sutta*).

L'adunarsi frequente e concorde indica l'unicità, l'ipseità, dello stato di buddhità, sempre sincrono a sé. "Vivranno secondo le istituzioni" e "onoreranno gli anziani" segnala la vivente realtà dell'antico, del primigenio. Questo stato primordiale fisso e inamovibile (sull'"apprestato sedile") si colloca nelle "foreste". Abitando le foreste, i monaci "non cadranno sotto l'attaccamento e la sete generante rinascita", ma rimarranno "fermi nella consapevolezza", nella "purezza". È lo stato di buddhità, non il monaco, che non può cadere nella sete che genera rinascita, permanendo per sua natura nella consapevolezza di sé e nella propria purezza: lo stato di semplice. La condizione opposta a quella di semplice, ovvero il composto, riceve figurativamente l'immagine della foresta. Condizione paurosa e intricata, la foresta è metafora della condizione umana, della situazione fenomenica. La selva è oscura, il Poeta ha smarrito la via e il Buddha afferma di avere riscoperto un antico sentiero, non calcato da tempo ma ancora visibile. Tronchi, rami, foglie e spine (si pensi al sottobosco di una foresta) sono l'intrico del mondo, un roveto dove non si può procedere senza trafiggersi. Le spine trafiggono il Cristo su quella versione denudata dell'albero che è la croce. Tutti i Buddha metaforicamente si illuminano ai piedi di un albero, dove la radice dell'albero simboleggia la radice dei fenomeni, ovvero la visione di come si formano. Suggendo alle radici dell'ignoranza primordiale (avijja) percorse da succhi tossici (asava), e attraverso il tronco del desiderio di identificazione (kama-khandha) si producono quelle forme, quegli 'idoli', quegli aggregati (khandha), quei composti (sankhara) che rendono fitta la faccenda, tolgono la luce e non lasciano vedere. "La foresta intricata... è un'immagine dell'ignoranza" (Samyutta Nikaya III.1). La buddhità trapassa con olimpica visione equanime tutti i fenomeni.

Gli eroi della fiaba si perdono nel bosco e sono atterriti da forme mostruose. Creiamo forme e andiamo a sbatterci contro. Costruiamo una forma e la vista (la vita) vi si incaglia. La costruzione sensoriale, l'assemblaggio di 'oggetti', contro i quali si scaglierà poi la pulsione desiderante (*raga*) o avversativa (*dosa*) in conseguenza dell'illusione (*moha*) che crede l'oggetto reale, ci impiglia nell'intrico e crediamo che impedisca la libertà dalla definizione, dalla delimitazione. L'uomo non può con i suoi soli mezzi raggiungere il cielo, perché l'uomo è appunto ciò che è celato a se stesso. Non c'è 'nessuno' che si salva: si salva solo il nessuno del 'non esiste alcunché' (situazione che incontreremo in III.24-32 nella descrizione degli stati chiamati *jhana*).

Non è quindi da intendersi che i monaci "abiteranno nelle foreste" per lavorare all'ignoranza e scioglierla con mezzi umani. Si deve intendere che la buddhità splende nella foresta, rendendo palese l'aggregato psicofisico e la sua costruzione sensoriale. Allora non si cadrà più sotto "l'accecamento e la sete", non si sarà più succubi della non visione (*a-vijja*), perché la natura profonda è ferma nella consapevolezza e nella purezza di se stessa.

La frenesia di desideri e avversioni si scioglie quando si scioglie l'attaccamento alle forme, quando cioè le forme siano state spogliate della fantasia di realtà che assegna loro realtà. Si scioglie con il "dopo di me" (VI.2), con il rivelarsi della buddhità. Impossibile infatti è non togliere adesione a una forma se vista come un miraggio, come una momentanea e mutevole costruzione di insiemi (*sankhara*).

La "purezza" che il Buddha espone ai monaci è, abbiamo detto, la semplicità, lo stato dietro il costruito e il composito. La consapevolezza (*sati*) è il continuo rendersi conto di come il mondo delle forme appare, di come la mente costruisce un presunto esterno proiettando la costruzione sensoriale su un fondale illusorio che è la mente stessa. Lo stato inalienabile è invece quello a monte del meccanismo proiettivopercettivo sul quale si innesta la cosiddetta realtà materiale, o sensoriale, che è unicamente rappresentazione. Proprio perché il mondo è rappresentazione, la

spiegazione del suo scioglimento data in questo *sutta* assume anch'essa la forma di una rappresentazione; potremmo dire, una contro-rappresentazione.

La consapevolezza applicata al fenomenico è 'vedere che le forme sono gli occhi che fumano', come si esprime una metafora ermetica. L'occhio non può che vedere la sua stessa struttura, l'orecchio non può che udire la sua stessa conformazione, il cervello inventa tutto un universo sulla scorta della propria configurazione. A strutture diverse, mondi rappresentazionali diversi. Il meccanismo rappresentativo, è fondamentale ricordarlo, avviene, se fatto inconsapevolmente, nell'ambito della nonvisione (*a-vijja*), del non sapere che il mondo in cui sguazziamo, ridiamo e lacrimiamo è costruzione fondata su una certa struttura sensoriale e destinata a scomparire quando quella certa struttura sensoriale verrà meno.

Come può quindi l'occhio, la mente, cogliere la buddhità, che per definizione è il non costruito, il non creato (*a-sankhata*)? Non può. La mente può cogliere solamente l'inconsistenza dei fenomeni e innescare uno stato interiore di distacco da ciò che è dolorosamente non eterno (*a-nicca*) e con cui dolorosamente ci identifichiamo senza che sia noi (*an-atta*), per accogliere l'identificazione con la natura originaria che profondamente siamo. Di qui la famosa esortazione *atta dipa, atta sarani*: "Dimorate in voi stessi rifugiati, in nient'altro rifugiati" (II.26; vedi anche Samyutta Nikaya III.1).

I.7-8 ALTRI PORTATI DELLA BUDDHITÀ

("Sette norme per non rovinare")

- **I.7** "Altre, o monaci, sette norme per non rovinare io esporrò. Ciò udite e ponete bene a mente, io parlerò".
- "Sì, o signore", i monaci assentirono al Sublime, ed il Sublime così disse:
- "Sino a che, o monaci, i monaci non si compiaceranno dell'azione, non saranno intenti all'azione, né legati a persone intente all'azione, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina. "Sino a che, o monaci, i monaci non si compiaceranno delle chiacchiere, non saranno intenti alle chiacchiere, né legati a persone intente alle chiacchiere, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci non si compiaceranno del riposo, non saranno intenti al riposo, né legati a persone intente al riposo, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina. "Sino a che, o monaci, i monaci non si compiaceranno della compagnia, non saranno intenti alla compagnia, né legati a persone intente alla compagnia, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci non saranno desiderosi del male, né caduti in potere di cattivi desideri, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci non saranno amici del male, né compagni del male, né uniti al male, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci non posporranno l'interna perfezione ad un mondano specifico acquisto, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, queste sette norme per non rovinare rimarranno tra i monaci, ed i monaci saranno impegnati in queste norme per non rovinare, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina".
- **I.8** "Altre, o monaci, sette norme per non rovinare io esporrò. Ciò udite e ponete bene a mente, io parlerò".
- "Sì, o signore", i monaci assentirono al Sublime, ed il Sublime così disse:
- "Sino a che, o monaci, i monaci saranno fiduciosi, saranno prudenti, saranno scrupolosi, saranno molto dediti ad imparare, saranno energici, saranno presenti e consapevoli, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, queste sette norme per non rovinare rimarranno tra i monaci, ed i monaci saranno impegnati in queste norme per non rovinare, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina".

L'odierna esposizione del buddhismo, e il sentire dell'uomo moderno, leggono in questa elencazione, e nelle seguenti, una metodologia di lavoro dotata di ricchezza di strumenti. Ma per la lettura simbolica si tratta sempre dell'esposizione di ciò che avviene "dopo di me" (VI.2), altri portati della manifestazione della buddhità. Qualunque azione, lavoro o metodologia non si sottrae all'ignoranza radicale dell'uomo, e quindi non può che annodare e imbrogliare il già intricato, costruire sul

costruito. La visione liberata suggerisce che non c'è niente da sciogliere, perché tutto è già sciolto e lo è sempre stato. Non c'è nessuno da liberare, perché lo stato profondo è libertà e lo è sempre stato. L'unica cosa da fare è prenderne consapevolezza. La retta visione (*samma-ditthi*) viene prima di tutto, come indica la sua posizione di primo termine nell'ottuplice sentiero buddhista.

La lettura morale sembra indicare un comportamento di tipo ascetico: evitare l'azione, le chiacchiere, la pigrizia, la compagnia, il male.

La lettura simbolica ricorda che la buddhità non agisce. Semmai, l'azione avviene all'interno della buddhità. Nella formulazione hinduista l'azione è qualcosa di meccanico dovuto al reciproco gioco di tre forze impersonali chiamate *guna* (letteralmente 'filo, corda'): energie che non attengono all'essere profondo, il quale è non agente, ma essendo il quale può avvenire l'azione. L'apparente invito a non essere intenti all'azione (proclivi all'azione, *kammarama*) significa che la buddhità non indulge nella fantasmagoria della costruzione sensoriale. Non si macchia di collaborazionismo. O, se lo fa, lo fa consapevolmente.

L'astensione da "chiacchiere" ricorda che l'essere ontologico si sottrae a qualunque definizione e denominazione. Chiacchiere sono tutte le concettualizzazioni e le opinioni (*ditthi*), *flatus vocis* che traggono nell'inganno che le cose esistano perché le denominiamo, tessendo quella rete di connessioni semantiche che ci intrappolano in una visione umana condivisa che appunto per convenzione, o convinzione, semantica chiamiamo realtà.

Il "riposo" (MW: "sonno") non è l'accidia o la pigrizia della nostra teologia morale, ma l'ignoranza di fondo, la cecità (*a-vijja*) su cui si innesta il secondo anello (i *sankhara*) della cosiddetta genesi condizionata (*paticca-samuppada*). Ignoranza, sonno e cecità danno inizio a quella catena dell'assurdo di cui certamente la buddhità non si compiace.

La "compagnia" non è tanto la frequentazione dei nostri simili quanto la frequentazione delle forme, lo starci quotidianamente immersi in un sonno che, mediante denominazioni ("chiacchiere"), costruisce in modo ignorante. Forse il

famoso dipinto di Goya, *Il sonno della ragione genera mostri*, si può chiosare con il sonno della consapevolezza genera forme. L'astensione dalla "compagnia" riporta una volta di più alla condizione di semplice dello stato originario, precedente a un due, un altro o un molteplice. Nella terminologia hinduista prende il nome di *kaivalya*: isolamento, inaccessibilità, o 'che è esclusivamente se stesso ad esclusione di altro'.

Il "male" (FS: "cattivi desideri") è *tout court* tutto ciò che non è buddhità. Il significato dell'"interna perfezione" dell'ultimo monito in I.7 è ormai evidente. L'addenda in I.8 potrebbe essere uno dei molti inserti posteriori che la critica individua nelle vicende del testo. Sembrano infatti più modalità umane di ricerca che portati della condizione profonda. Nel dubbio, lasciamo l'interpretazione al lettore. Un elenco alternativo di queste qualità riporta: fede, modestia, timore di compiere il male, apprendimento, vigore, consapevolezza e saggezza.

I.9 ALTRI PORTATI DELLA BUDDHITÀ

("Sette fattori di illuminazione")

I.9 "Altre, o monaci, sette norme per non rovinare io esporrò. Ciò udite e ponete bene a mente, io parlerò".

"Sì, o signore", i monaci assentirono al Sublime, ed il Sublime così disse:

"Sino a che, o monaci, i monaci svilupperanno, componente della totale illuminazione, la consapevolezza; svilupperanno, componente della totale illuminazione, l'esame della Dottrina; svilupperanno, componente della totale illuminazione, la forza; svilupperanno, componente della totale illuminazione, la calma; svilupperanno, componente della totale illuminazione, la concentrazione; svilupperanno, componente della totale illuminazione, la concentrazione; svilupperanno, componente della totale illuminazione, l'equanimità, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.

"Sino a che, o monaci, queste sette norme per non rovinare rimarranno tra i monaci, ed i monaci saranno impegnati in queste norme per non rovinare, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina".

Vale quanto detto in precedenza. Nel Buddha che parla, la lettura simbolica vede la buddhità che descrive se stessa e non il Buddha storico che fornisce strumenti operativi ai monaci, interpretazione lasciata alla letteralità. Non si sta quindi parlando di strumenti di lavoro per raggiungere un certo stato, ma di portati o espressioni della natura profonda che, attraverso la drammatizzazione scenica del *sutta*, sta narrando se stessa. Se non riferite alla buddhità, qualità come la concentrazione, l'equanimità e così via saranno riferite soltanto ad attività umane, ricadendo nell'ambito della lettura morale e non in quello del sovrasenso dantesco. Se consideriamo la quasi ilare immagine del "grosso monaco" che comparirà in V.4-5, vediamo che non è il grosso monaco che si sposta da sé, ma è la buddhità a 'toglierlo di mezzo'.

Nella lettura letterale, e nell'insegnamento monastico, il Buddha sta esponendo i cosiddetti sette fattori dell'illuminazione o sette membra dell'illuminazione (*bojjhanga*).

Relativamente all'essere umano, la "consapevolezza" (*sati*) è il continuo richiamare alla mente (il pali *sati* è l'equivalente del sanscrito *smrti*, a sua volta equivalente della

mnemosyne platonica) il messaggio del Buddha. Questa operazione diventa l'"esame della dottrina" (*dhammavicaya*) e tale lavoro

Questo lavoro va sorretto dall'assiduità, dalla continuità, dal fervore (*virya*, 'forza, energia, virtù, *virtus*').

La condizione interiore che ne consegue è fatta di "beatitudine" (*piti*) e di "calma" o tranquillità (*passaddhi*). Può essere interessante notare che *piti* (tradotta *tout court* con 'gioia, felicità, beatitudine') è affine al greco *pro-preón*, 'che è piegato verso [qualcosa che piace], che propende verso'. Altrettanto interessante è che il termine *piti* non è inserito nel *vedanakkhanda*, l'aggregato delle sensazioni, ma nel *sankharakkhanda*, l'aggregato delle reazioni. Infatti non è una sensazione/emozione di piacere, gioia e simili, ma una reazione di gioia/piacere per qualcosa che si sta facendo, qualcosa che non è un lavoro titanico e violento, come abbiamo visto stigmatizzato nella figura di Ajatasattu, bensì una pacata visione olimpica (il Buddha è chiamato "l'occhio del mondo").

Tenere nella mente e nel cuore lo stato liberato si chiama "concentrazione" (samadhi). Il riferirlo a tutto è l'"equanimità" (upekkha). Anche il significato di upekkha è interessante. Composto di upa, 'in giù', e iks, 'guardare', indica il guardare dall'alto, ovvero la visione d'insieme che abbraccia tutto. Si dice che l'equanimità è talmente inamovibile che pretendere di turbarla sarebbe come voler sterrare con la zappa l'intera terra, come voler dipingere in cielo un disegno, come voler far evaporare il Gange con una fiaccola di paglia, come voler ridare vita a una pelle di gatto morto percuotendola con un bastone (Majjhima Nikaya XXI.8-13). Sempre in riferimento all'essere umano, la concentrazione consiste nella continua visione di come i quattro elementi vengono aggregati in 'cose' dai sensi e dalla mente, e l'equanimità nell'afferrare per le corna il toro delle distinzioni e delle denominazioni, senza lasciare che ci travolga.

Relativamente alla buddhità, è evidente che lo stato di buddhità è perennemente memore di se stesso e presente a se stesso; che non è tanto l'esame del Dhamma

quanto il Dhamma stesso; che è forte, felice e calmo; che è sempre concentrato in se stesso e tutto guarda dall'alto con sguardo d'insieme.

I.10 ALTRI PORTATI DELLA BUDDHITÀ

("Sette conoscenze")

I.10 "Altre, o monaci, sette norme per non rovinare io esporrò. Ciò udite e ponete bene a mente, io parlerò".

"Sì, o signore", i monaci assentirono al Sublime, ed il Sublime così disse:

"Sino a che, o monaci, i monaci si eserciteranno [nel realizzare] l'impermanenza della coscienza, si eserciteranno nella non personalità della coscienza, si eserciteranno nel disgusto della coscienza, si eserciteranno [nel riconoscere] il danno della coscienza, si eserciteranno nell'abbandonare la coscienza, si eserciteranno nell'indifferenza per la coscienza, si eserciteranno [a conseguire] la fine della coscienza, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina.

"Sino a che, o monaci, queste sette norme per non rovinare rimarranno tra i monaci, ed i monaci saranno impegnati in queste norme per non rovinare, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina".

Questa sezione richiede una spiegazione cautelativa.

Nel buddhismo delle origini, il termine tecnico coscienza (viññana) è sempre relativo alle sei coscienze sensoriali, cioè all'atto percettivo visivo, uditivo, olfattivo, gustativo, tattile e mentale; funzioni sensoriali a cui il termine è spesso unito (cakkhuviññana, sota-viññana, ghana-viññana, jivha-viññana, kaya-viññana e manoviññana). È un apprendimento, una conoscenza (ñana, affine al greco gnósis) che, preduto dal prefisso vi, 'due' (latino bis), si applica a una serie, a una varietà di cose diverse (così come una resa più corretta della 'meditazione di consapevolezza', vipassana, sarebbe 'visione varia, visione [profonda] di tante cose'). La coscienza occidentalmente intesa viene invece resa con il binomio sati-pañña, 'consapevolezzaconoscenza', o con pañña, 'conoscenza'. Le valenze negative qui esposte vanno quindi riferite alle sei coscienze sensoriali e non alla coscienza-conoscenza. Il passo è esaminato e spiegato in dettaglio in un commento posteriore, il Visuddhimagga di Buddhaghosa, nel capitolo dedicato alla purezza della conoscenza, dove i termini vengono rovesciati. L'"impermanenza della coscienza" diventa la coscienza/conoscenza dell'impermanenza, e così via. Vengono elencate otto conoscenze che conducono alla "purezza", ovvero allo stato di semplice e non

composto della buddhità: conoscenza dell'impermanenza e della non personalità, del disgusto, del danno, del pericolo, della repulsione, del desiderio di liberazione, dell'analisi e della vacuità. Tutte queste caratteristiche sono associate all'esistenza condizionata, ai fenomeni, e più specificamente ai cinque aggregati che mettono illusoriamente nell'idea di un io e stimolano l'identificazione con questa falsa idea. Gli aggregati della personalità, e i fenomeni in genere, sono impermanenti e in essi non si trova alcun sé, alcuna essenza. Ciò induce al disgusto, o meglio alla spassionatezza, nei loro confronti, spassionatezza che nasce dal vedere che la coscienza sensoriale non è stabile, ma nasce con l'oggetto che apprende, finisce con la scomparsa dell'oggetto appreso e si riforma in presenza di un nuovo oggetto. Buddhaghosa celebra il portato di questa spassionatezza nei confronti dei fenomeni citando il *Dhammapada* 170: "Il re della morte non vede chi il mondo vede come una bolla o un miraggio". La conoscenza del "danno" è simile alla paura prodotta da visioni orribili come leoni, tigri, leopardi, orsi, demoni, cani e bufali infuriati, elefanti in corsa, serpenti velenosi, cimiteri e campi di battaglia. La conoscenza del "pericolo" è la constatazione dell'assenza di protezione, rifugio e riparo nei fenomeni, che sono da considerarsi come tizzoni ardenti, serpenti velenosi, assassini con la spada sguainata, ladri, malattie e spine. Cercare rifugio nei fenomeni in generale, e nei cinque aggregati in particolare, è come pretendere di trovare rifugio in una foresta infestata da fiere, nella tana di un leopardo, in un tratto di mare infestato da squali e demoni, tra i nemici, in cibi avvelenati o su una strada infestata dai briganti. Il desiderio di liberazione deve avere la stessa intensità del desiderio di libertà di un pesce preso nella rete, di una rana nelle fauci di un serpente, di un uccello in gabbia, di un cervo preso al laccio, di un serpente tra le mani di un cacciatore di serpenti, di un elefante caduto nelle sabbie mobili, della luna divorata dal mostro delle eclissi. Come sempre, riferite all'essere umano sono modalità, strumenti di liberazione. Riferite alla buddhità, sono suoi automatici portati. Dallo stato di buddhità si vedono automaticamente i fenomeni nei modi descritti da Buddhaghosa. Lo stato di buddhità conosce sempre, e non a poco a poco, il mondo fenomenico riassunto nelle sue tre

principali caratteristiche negative di *anicca*, *anatta*, *dukkha*, e ne è libero. Non che se ne sia liberato, ne è sempre stato libero.

Secondo un'affascinante metafora del Samyutta Nikaya (III.1), il mondo, e nella fattispecie ancora una volta i cinque aggregati che compongono la personalità illusoria, è considerato nei termini seguenti (la sonorità è troppo bella per non riportare il testo pali):

Phenapindupamam rupam Vedana bubbulupama Maricikupama sañña Sankhara kadalupama Mayupañcaviññanam

"Simile a un ammasso di schiuma è la forma. Simile a una bolla è la percezione sensoriale. Simile a un miraggio [a una multiforme incantatrice] è la lettura mentale. Simile al tronco di un banano sono le reazioni/costruzioni mentali. Simile a un'illusione [a una creazione della *maya*] è la quintuplice coscienza".

I.11 ALTRI PORTATI DELLA BUDDHITÀ

("Sei norme per non rovinare")

- **I.11** "Sei, o monaci, norme per non rovinare io esporrò. Ciò udite e ponete bene a mente, io parlerò".
- "Sì, o signore", i monaci assentirono al Sublime, ed il Sublime così disse:
- "Sino a che, o monaci, i monaci porranno l'amicizia a fondamento, sia in pubblico che in privato, delle azioni del loro corpo nei riguardi dei compagni di purezza, allora, o monaci, per i monaci è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci porranno l'amicizia a fondamento, sia in pubblico che in privato, delle azioni della loro parola nei riguardi dei compagni di purezza, allora, o monaci, per i monaci è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci porranno l'amicizia a fondamento, sia in pubblico che in privato, delle azioni della loro mente nei riguardi dei compagni di purezza, allora, o monaci, per i monaci è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci che hanno giustamente ricevuto, ricevuto secondo la Dottrina, a sera il contenuto della loro scodella, così come è, senza toccare quanto hanno ricevuto, con gli altri che come loro hanno ricevuto, porranno in comune, allora, o monaci, per i monaci è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci con i loro compagni di purezza, in pubblico ed in privato, dimoreranno nel raggiunto comportamento ascetico, cioè in comportamenti ascetici quali i comportamenti totali, non incrinati, immacolati, irreprensibili, liberativi, fondati sul sapere, non egoistici, basati sulla concentrazione, allora, o monaci, per i monaci è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, i monaci con i loro compagni di purezza, in pubblico ed in privato, dimoreranno nella raggiunta nobile ascetica facoltà visiva; cioè in facoltà visive quali la facoltà visiva che conduce alla salvezza e quella propiziante la perfetta distruzione del dolore, allora, o monaci, per i monaci è da attendere prosperità, non rovina.
- "Sino a che, o monaci, queste sei norme per non rovinare rimarranno tra i monaci, ed i monaci saranno impegnati in queste norme per non rovinare, per i monaci, o monaci, è da attendere prosperità, non rovina".

La letteralità della scena presenta il Buddha che elargisce altri moniti rivolti alla coesione e all'armonia tra la comunità dei monaci. Le generiche "norme per non rovinare" sono specificate in MW come "cose... favorevoli alla vita comunitaria". La lettura morale vi vede ovviamente un elenco di virtù etiche atte alla coesione sociale. La lettura simbolica rivolta all'uomo vede nell'amicizia o nella comunanza (MW: "communal living") non già una virtù sociale o morale, bensì l'amicizia, la vicinanza, l'armonia con lo stato di buddhità; amicizia che fa da contraltare alla violenza

censurata nelle intenzioni del re Ajatasattu (I.1-5). Ampliando ulteriormente la lettura simbolica ne viene che tutti gli strumenti, le pratiche e i mezzi per 'realizzare' la buddhità non farebbero che costringere la buddhità in una formulazione umana, facendole così, se mai fosse possibile, violenza. Forse per questo si introduce un termine, l'amicizia, classicamente inserito nel quadro della non violenza (*a-himsa*) buddhista e hinduista. Non fare violenza alla buddhità costringendola in pratiche umane, ma manifestarle amicizia e comunanza, equivale a dimorare in quei "vuoti eremi" citati spesso nei *sutta* che non sono da intendersi come cenobi di convivenza monastica, ma come lo stato di buddhità libero da supina dipendenza dall'alluvione delle forme.

L'amicizia riferita al pensiero, alla parola e all'azione, le tre sfere canoniche dell'espressione umana, riconducono a quell'unità di fondo denominata samadhi, la totale e continua adesione allo stato libero, l''esserci assieme'. Lo stato libero è sempre in amicizia con se stesso, tanto quanto lo stato dell'io illusorio è il conflitto. Simbolicamente ancora più interessante è l'immagine della "scodella". In senso letterale è la ciotola con cui i monaci questuano il cibo e che, di ritorno al monastero, mescolano in un unico amalgama poco stimolante al palato (per sottolineare la necessità della nutrizione annullando nello stesso tempo il piacere per i gusti, che risultano mescolati in una miscela di dubbia gradevolezza). La ciotola rappresenta simbolicamente la vacuità che riempiamo con il mondo, la pala che affondiamo nella costruzione sensoriale. Il suo contenuto è quanto vi rimane impresso, la 'palata' di mondo che assumiamo. Ma il contenuto della ciotola del monaco deve rimanere "così come è": essenza priva di aggiunte e sovrastrutture. La visione simbolica avverte anche che è bene non rovistare nella ciotola, nel mondo sensoriale, per scegliere un cibo particolare, fosse anche la saggezza: è la saggezza che ci sceglie, così come nella letteratura ermetica alessandrina è l'intelligenza che sceglie in chi abitare e da chi fuggire vergognandosi di abitarlo. Le scelte umane non sarebbero che le consuete sovrastrutture condizionate da un'infinità di fattori; mentre, quando si presenta, la buddhità fa piazza pulita dell'ordinario processo delle idee.

"Senza toccare quanto hanno ricevuto" non è un monito a non trangugiare di nascosto un pugno di cibo, quanto a non rimescolare nel fenomenico, non frugarvi dentro, non infilarci le mani rischiando di lasciarcele. Vedere (i fenomeni, gli aggregati e le loro tre caratteristiche) è sufficiente. La scuola dell'Advaita Vedanta avverte di non eccedere nel voler comprendere l'illusione, la *maya*, perché si rischia di rimanerci impigliati e di creare altre infinite sovrapposizioni concettuali imprigionanti (nella terminologia vedantina *upadhi*, 'aggiunte', e in quella buddhista *papañca*, 'varietà, molteplicità', o con un bel termine medico 'superfetazione'). La ciotola vuota che l'iconografia mette in mano al Buddha simboleggia la 'vacuità' dello stato libero, all'interno della quale vacuità si presenta tutto il fenomenico.

"Porranno in comune": niente è tenuto per sé in quanto l'io è ormai visto come non esistente. Il mondo, che è proiezione sensoriale, appartiene ai sensi e ai sensi va restituito. Nel "porranno in comune" quanto i monaci hanno "giustamente ricevuto" (MW: "giusto dono") la lettura simbolica vede anche la trasmissione di se stessa, senza manometterla. Che non si tratti di cibo materiale ma di cibo immateriale, cioè di visione, è leggibile nella specificazione che quanto i monaci "hanno giustamente ricevuto" l'hanno "ricevuto secondo la Dottrina". La lettura letterale monastica intende che la questua del cibo e la sua spartizione devono seguire le regole del *vinaya*, la condotta monastica, ma uscire dal letterale per entrare nel simbolico ci pare che accenda il testo di più smagliante significato. Anche la Dottrina va comunicata senza rimestarci dentro.

Il "comportamento ascetico", nella lettura morale riferita all'uomo, indica che il cosiddetto lavoro liberante va trasformato in una seconda natura che riflette la natura profonda. I comportamenti sono descritti come "totali, non incrinati" (non dividono, non frammentano, non ritagliano una figurina illusoria dalla totalità del fenomenico); "immacolati, irreprensibili" (si tengono alla visione luminosa dell'essere profondo che non vi sovrappone ombre grossolane e oscuranti in forma di cose, oggetti e persone); "liberativi, fondati sul sapere, non egoistici" (non occorre commento) e

"basati sulla concentrazione" (l'adesione continua alla visione che è la chiave di volta di tutto il 'lavoro').

Questa lettura morale appartiene ancora alla non visione umana, alla drammatizzazione scenica che trasporta il "dopo di me" (il fatto che la visione illuminata è già presente e che tutte queste indicazioni sono suoi attributi) in un fallace prima di me (l'idea che l'uomo possa raggiungerla attraverso strumenti quali appunto il comportamento ascetico). È come se l'indicazione di comportamenti "totali, non incrinati", "immacolati" e "fondati sul sapere" rettificasse immediatamente il comune sentire umano. Si tratta ancora una volta di attributi dello stato di buddhità, non di pratiche umane. Come se i compilatori del *sutta* dicessero: attenzione, non si sta parlando di comportamenti che pensate conducenti alla buddhità, ma espressioni della buddhità già e sempre manifesta.

In quest'ottica, la "nobile ascetica facoltà visiva" non "conduce alla salvezza", ma è la salvezza; non è "propiziante la perfetta distruzione del dolore", ma ne è già la perfetta distruzione. La nobile facoltà visiva, detta altrove occhio del Dhamma, o in contesti hinduisti e più imaginifici terzo occhio, è il riconoscimento da parte della buddhità, e non dell'uomo, che cose, oggetti, forme, uomini e foreste soggiacciono tutti a quella che potremmo chiamare la stregoneria del carro, che abbiamo in parte già incontrato (vedi I.3). Un carro non esiste se non come quello specifico assemblaggio di elementi che lo compongono in virtù di quella specifica distribuzione. Il carro è un composto (*sankhara*) fatto di componenti sempre più inesistenti perché sempre più scindibili e in ultima analisi riconducibili ai quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco), elementi che sono allo stato libero. Su questi quattro elementi la mente, attraverso un processo che si potrebbe definire noetico, crea e costruisce, anche mediante le sue estensioni che sono le mani prensili, tutte le forme e i manufatti che ci sono familiari. Una denominazione del Buddha è l'"esperto negli elementi".

Nell'attuale paradigma scientifico, l'atomo ('che non si può tagliare') su cui si è a lungo fondata la visione umana del mondo ha smesso da tempo di essere il termine

ultimo. Oggi si considerano probabilità di conformazioni energetiche sulla cui interazione si innesta quella solidificazione formale che è il male, il "danno" (I.10) delle forme, forme che i sensi cristallizzano e di cui la psiche si appropria per rappresentarsi il suo spettacolo. Per questo la lettura simbolica sostiene che questo sutta, così come gli altri, mette in scena una controrappresentazione che rovescia la precedente rappresentazione umana, raddrizzando la visione. In pratica, una controdrammatizzazione conscia che rettifica la drammatizzazione inconscia. Molti sutta si concludono con questa formula fissa: "È meraviglioso, o signore, è meraviglioso, o signore. Come si raddrizzasse ciò che era rovesciato, si scoprisse ciò che era coperto, ad un smarrito si mostrasse la strada, si portasse nel buio una lampada, così dal Sublime con più di un argomento è stata esposta la Dottrina". A differenza del carro, il nibbana, lo stato libero, è non composto (a-sankhata) e non affollato (a-sambatha). E come tale non è appannaggio dell'aggregato dell'io, della persona; ovvero di quello che, nella terminologia alchemica, è un misto da trapassare per ritornare al semplice.

I.12-14 LA SAGGEZZA

("La disintossicazione dagli intossicanti")

I.12 Allora dunque il Sublime dimorando a Rajagaha sul monte Picco del Vulture così teneva a molti monaci discorsi sulla Dottrina: così è il comportamento, così è la concentrazione, così è la sapienza; la concentrazione accompagnata dal comportamento è molto fruttifera, molto propiziatoria; la sapienza accompagnata dalla concentrazione è molto fruttifera, molto propiziatoria; la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli asava, cioè: dall'asava del desiderio, dall'asava dell'essere, dall'asava dell'opinione, dall'asava dell'ignoranza. **I.13** Allora il Sublime, dopo essersi alquanto trattenuto in Rajagaha, si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi,o Ananda, andremo ad Ambalatthika". "Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime. Allora il Sublime con la grande schiera dei monaci entrò ad Ambalatthika. **I.14** Allora dunque il Sublime dimorava ad Ambalatthika nel padiglione reale. Allora dunque il Sublime dimorando ad Ambalatthika nel padiglione reale, proprio così teneva a molti monaci questo discorso sulla Dottrina: così è il comportamento, così è la concentrazione, così è la sapienza; la concentrazione accompagnata dal comportamento è molto fruttifera, molto propiziatoria; la sapienza accompagnata dalla concentrazione è molto fruttifera, molto propiziatoria; la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli asava, cioè: dall'asava del desiderio, dall'asava dell'essere, dall'asava dell'opinione, dall'asava dell'ignoranza.

Incontreremo la formula esposta in I.14 sette volte nel farsi del *sutta*, chiaro esempio delle inserzioni che la critica chiama sub-testi (Sondertexte).

Il Buddha ricorda ai monaci le tre partizioni che riassumono il sentiero buddhista: il comportamento (la condotta morale), la concentrazione (in cui è comunemente inclusa tutta la pratica meditativa) e la saggezza. È il noto trinomio *sila-samadhi-pañña*, su cui storicamente si innesterà il successivo ampliamento chiamato l'ottuplice sentiero. Questo per la lettera.

Il termine che definisce il comportamento etico, *sila*, vale anche 'natura, carattere'. È, per così dire, quella seconda natura che si palesa quando si palesa lo stato di buddhità, la norma dell'essere proprio di contro all'ab-normità dell'essere improprio (l'identificazione con gli aggregati). È il portato della natura profonda che trapassa la percezione distorta mediante l'acume della visione semplificante.

Vediamo il significato simbolico delle cinque principali norme del "comportamento": non togliere la vita, non prendere ciò che non è dato, osservare la purezza sessuale, non pronunciare menzogne e astenersi da intossicanti.

Non togliere la vita (*panatipata*), simbolicamente significa non uccidere la visione liberata, non soffocarla sotto l'alluvione delle forme, non sottrarre la vita (l'illimitata buddhità in cui questo mondo appare) a un organismo artificioso e morto (il mondo della costruzione sensoriale).

Non prendere ciò che non è dato (*adinn'adana*) è palese: ciò che non è un dato da assumere come vero è appunto il dato sensoriale, che non corrisponde a realtà ma a sovrastruttura. Ciò che non è dato prendere è la coesione in una forma 'reale' dei quattro elementi in gioco tra di loro, elementi che alla visione libera appaiono allo stato libero. Si prende per reale ciò che non lo è e si fa come se fosse vero: questa è la stregoneria dell'ignoranza.

La condizione di purezza sessuale (*brahmacariya*) è la purezza del non mescolarsi ai composti, agli aggregati, ai *sankhara*. È la purezza che non intorbida l'acqua (si confronti l'acqua infangata dal passaggio dei carri che ridiventa limpido ruscello in IV.22-25); la purezza che non rimesta nel fango con cui l'ignoranza costruisce case, uomini, idoli. Eloquente è l'esclamazione del Buddha subito dopo l'illuminazione: "Trasmigrai in più vite, turbinando senza sosta, / costruii dimore e sperimentai la vita rinnovato dolore. / Costruttore di dimore, ora vedi: più non farai una nuova casa, / tutte le travi sono spezzate, infranta la trave di colmo. / La mente, raggiunta la liberazione dai *sankhara*, consegue la fine della sete" (*Dhammapada* 153-154). Non pronunciare menzogne (*musavada*) è l'ovvia astensione dalla creazione di falsi costrutti. Non che ci si debba astenere: è la buddhità che per natura (*sila*) non costruisce falsi costrutti.

Astenersi da intossicanti (*sura-meraya-majja-pamada-tthana*) indica di nuovo la non costruzione di falsi costrutti vedendo i tossici di cui è materiata l'ignoranza. La conoscenza di questi tossici (*asava*) corrisponde in questo passo alla saggezza su cui il testo si ferma di più e su cui ritorneremo tra breve.

La "concentrazione" (*samadhi*), nella lettura simbolica non è la pratica meditativa ma la consapevolezza semplificante. La consapevolezza della natura profonda che si conosce non un composto ma un semplice, o nel lessico hinduista, come abbiamo già visto, uno senza secondo (*kaivaliya*). È l'alchemico *solve*, sempre in atto in quanto natura profonda. Simbolicamente, la concentrazione concentra il mondo delle apparenze nella sua origine. È la sintesi estrema. Nei *sutta* ricorrono immagini quali estrarre un corpo da un altro corpo, il midollo dalla canna, la spada dal fodero. Dal limitato, l'illimitato.

La "saggezza" (pañña) viene invece esposta più dettagliatamente e riassunta nella formula della liberazione dagli asava, parola che indica qualunque secrezione vegetale tossica. Lo stato di intossicazione prodotto dall'ignarità originaria verrà capovolto in questo stesso sutta (IV.13-20) nel pasto a base di 'funghi porcini' che nella rappresentazione scenica mette fine alla vita terrena del Buddha, ma che come vedremo è simbolo della totale revulsione. A volte, asava è sostituito da ogha, 'flutto, alluvione' (per il significato simbolico di questa variante lessicale rimandiamo a I.33-34). In altre traduzioni italiane si è scelto, grecamente, la resa mania, non certo divina ma esclusivamente ignorante. Nei testi, gli asava sono a volte paragonati a frecce conficcate nel corpo.

Interessante è che il mondo anglosassone renda a volte *asava* con *bias*. È un termine venuto in auge con il cognitivismo, impostazione ermeneutica che esamina i vicoli ciechi mentali, le illusioni cognitive, i 'giudizi istintivi di ovvietà' che alterano e distorcono la percezione. In meccanica, un *bias* è un taglio in diagonale che devia dalla retta. Intento del cognitivismo è identificare le devianze percettive e correggerle mediante de-condizionamento (*de-biasing*), riconducibile all'operazione della buddhità che "raddrizza ciò che era rovesciato".

Gli *asava* sono decritti come forze che agiscono in modo mutuo e interdipendente all'interno dell'ignoranza originaria (*avijja*). Sono le dinamiche interne che tengono l'ignoranza dinamicamente attiva e creativa. Il più spesso gli *asava* sono tre: intossicazione della stessa ignoranza (*avijjasava*), intossicazione di esistenza

sensoriale (*bhavasava*) e intossicazione di pulsione desiderante (*kamasava*) per questa stessa esistenza sensoriale. A volte se ne aggiunge un quarto: 'mania delle opinioni' (*ditthasava*), intossicazione verbalizzante che denomina, e denominando fissa, il mondo delle forme.

Intossicato dalle forme, l'uomo è in soggezione di *avijja*: dando attenzione alle forme diventa egli stesso attenzione impropria (*ayoniso manasikara*).

La saggezza, o liberazione, è la distruzione degli *asava* (*asavakkhaya*). La buddhità opera la controstregoneria che annulla la stregoneria dell'ignoranza, l'incantesimo gettato da *avijja*. Celiando si potrebbe dire che la liberazione equivale a togliersi la sbronza. La liberazione vede la dinamica impetuosa degli *asava*, ma li gode trasformati nei loro opposti. La pulsione desiderante (*kama*) si risolve nella pace spassionata (*santi*), l'esistenza empirica mutevole e sussultante si risolve nel costante (*dhuva*), l'accecamento primordiale (*avijja*) si risolve nella visione, nella conoscenza (*vijja*, *pañña*). La visione per *bias*, se possiamo chiamarla così, diventa retta visione (*sammaditthi*), primo e ultimo passo del sentiero buddhista.

Il memento della distruzione degli intossicanti, ovvero della visione del loro funzionamento, è la formula dirimente che, come abbiamo anticipato, verrà ripetuta sette volte nel corso del *sutta* per ricordare al lettore quello che è il nocciolo della visione liberata.

Un'ultima parola sul luogo in cui l'azione scenica si svolge: Ambalatthika. Il nome significa 'seme di mango', nel senso di vivaio di alberi di mango. Il luogo come dimora del Buddha compare in vari *sutta*, ad esempio nel primo dei discorsi lunghi (Digha Nikaya I), dedicato specificamente al *ditthasava*, dove si descrive la rete di Brahma che irretisce tutti gli esseri, e in un famoso discorso dato al figlio Rahula (Majjhima Nikaya LXI) per illustrare l'importanza della non menzogna, ovvero della verità riguardo alle cose. Ambapali, 'protettrice dei manghi', è il nome di una cortigiana, affascinante figura che incontreremo in II.14-19. Se genericamente il mango è simbolo propizio, nello stesso tempo è una delle similitudini buddhiste per

descrivere il *samsara*, l'esistenza ciclica condizionata, che da un unico seme si riproduce all'infinito per propagazione (*Milindapañha* II.6). Il senso è quindi che i boschetti di manghi sono luogo propizio perché simboleggiano la visione del *samsara*, e quindi la liberazione dall'illusorio. Il luogo in cui crescono i manghi è, metaforicamente, il luogo in cui cresce la saggezza; ma, poiché la saggezza non cresce e non muta com'è invece destino dei fenomeni, questo luogo è un non luogo, un *atopos*.

I.15-17 LA PORTA D'USCITA

("Il ruggito del leone")

I.15 Allora il Sublime dopo essersi alquanto trattenuto ad Ambalatthika si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi, o Ananda, andremo a Nalanda".

"Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime.

Allora il Sublime con una grande schiera di monaci entrò a Nalanda. Allora dunque il Sublime dimorava a Nalanda nel bosco di manghi Pavarika.

I.16 Allora l'onorevole Sariputta si avvicinò là dove era il Sublime, ed essendosi avvicinato salutò il Sublime e si sedette accanto. Accanto seduto, l'onorevole Sariputta disse al Sublime così: "Così io, o signore, nei riguardi del Sublime sono certo: non vi fu, né vi sarà, né altrove si conosce un altro asceta o brahmano più sapiente del Sublime in ciò che concerne la totale illuminazione". "Eccellente, o Sariputta, tu hai pronunciato una parola con voce taurina, assunta un'affermazione, ruggito un ruggito di leone [dicendo]: Così io, o signore, nei riguardi del Sublime sono certo: non vi fu, né vi sarà, né altrove si conosce un altro asceta o brahmano più sapiente del Sublime in ciò che concerne la totale illuminazione; ma forse che, o Sariputta, coloro che negli antichi tempi furono Santi Perfetti perfettamente Svegliati, tutti questi Sublimi sono a te noti avendone tu assunta la mente con la mente: Così furono nel loro comportamento, proprio così questi Sublimi furono; così furono per la Dottrina, così per il sapere, così per la dimora, così per la liberazione, proprio così questi Sublimi furono?".

"No di certo, o signore".

"Forse che, o Sariputta, coloro che nei futuri tempi saranno Santi Perfetti perfettamente Svegliati, tutti questi Sublimi sono a te noti avendone tu assunta la mente con la mente: Così saranno nel loro comportamento, proprio così questi Sublimi saranno; così saranno per la Dottrina, così per il sapere, così per la dimora, così per la liberazione, proprio così questi Sublimi saranno?".

"No di certo, o signore".

"E forse che allora, o Sariputta, l'attuale Santo Perfetto perfettamente Svegliato ti è noto avendone tu assunta la mente con la mente: Così è nel suo comportamento, proprio così è il Sublime; così è per la Dottrina, così per il sapere, così per la dimora, così per la liberazione, proprio così è il Sublime?".

"No di certo, o signore".

"E dunque così, o Sariputta, non ti sono noti per penetrazione mentale gli antichi, né i futuri, né il presente Santo Perfetto perfettamente Svegliato. Come allora tu, o Sariputta, hai pronunciato una eccellente parola con voce taurina, assunta un'affermazione, ruggito un ruggito di leone: Così io, o signore, nei riguardi del Sublime sono certo: non vi fu, né vi sarà, né altrove si conosce un altro asceta o brahmano più sapiente, in ciò che concerne la totale illuminazione, del Sublime?".

I.17 "Non a me, o signore, sono noti per penetrazione mentale gli antichi, né i futuri, né il presente Santo Perfetto perfettamente Svegliato, ma mi è noto il normale decorso degli eventi. Come, o signore, in una regale città di frontiera, perfettamente murata, dagli accessi potentemente difesa, vi è una sola porta, e vi è un istruito custode della porta, vigilante, attento, che respinge gli sconosciuti ed introduce i conosciuti; e chi percorre la strada che circonda la città non può vedere né una fessura né un buco nelle mura, neppure un piccolo passaggio da gatto. Allora a costui così è: Certo che gli esseri materiali che entrano od escono dalla città, tutti debbono entrare od uscire da questa porta. Proprio così, o signore, mi è noto il naturale corso degli eventi. E coloro che, o signore, furono gli antichi Santi Perfetti perfettamente Svegliati, tutti questi Sublimi, superando i cinque impedimenti, ben conoscendo le impurità ed il cattivo comportamento della mente, ben fondando la mente sulle quattro basi della consapevolezza, coltivando secondo realtà le sette componenti dell'illuminazione, nell'incomparabile, perfetta, totale illuminazione raggiunsero il più alto risveglio. E coloro che, o signore, saranno i futuri Santi Perfetti perfettamente svegliati, tutti questi Sublimi, superando i

cinque impedimenti, ben conoscendo le impurità ed il cattivo comportamento della mente, ben fondando la mente sulle quattro basi della consapevolezza, coltivando secondo realtà le sette componenti dell'illuminazione, nell'incomparabile, perfetta, totale illuminazione raggiungeranno il più alto risveglio. Ed il Sublime, o signore, attuale Santo Perfetto perfettamente Svegliato, superando i cinque impedimenti, ben conoscendo le impurità ed il cattivo comportamento della mente, ben fondando la mente sulle quattro basi della consapevolezza, coltivando secondo realtà le sette componenti dell'illuminazione, nell'incomparabile, perfetta, totale illuminazione è l'eccelso Perfetto perfettamente Svegliato".

Il Buddha passa dal vivaio di manghi (Ambalatthika) al boschetto di manghi Pavarika (pavarika è un nome per l'albero di mango). In realtà non si muove affatto: la buddhità è sempre fissa nel luogo in cui sgorga la saggezza. L'albero della bodhi, ai cui piedi il Buddha storico raggiunge l'illuminazione, simboleggia la radice dei fenomeni e il vedere come i fenomeni si dispiegano nella chioma che è il mondo. La città di Nalanda, dov'è il bosco di manghi Pavarika, diventerà il principale centro di irradiazione del buddhismo in India. Anche il nome di questa città può avere valenze sapienziali. Viene fatto derivare dalla presenza in un serbatoio d'acqua di una colonia di *naga*, esseri serpentiformi depositari della conoscenza. Un grande esponente del posteriore buddhismo mahayana prenderà il nome di Nagarjuna, 'serpente argenteo'. Il "Sutta del formicaio" (Majjhima Nikaya XXIII), che spiega la buddhità come l'esito del togliere tutto, si conclude con l'esortazione: "Ferma! Rimanga il naga, non toccare il naga, rendi onore al naga"; ovvero, il simbolo della conoscenza rimane perché la buddhità è conoscenza. Ma il nome Nalanda è anche spiegato come 'elemosine ininterrotte', perché la buddhità dispensa continuamente se stessa, cioè libertà e conoscenza; e come 'canna, stelo cavo' (nala), metafora per la vacuità dell'essere proprio come la ciotola tenuta in mano dal Buddha. Il buddhismo mahayana ne farà il luogo natale dell'interlocutore del Buddha in questo passo, Sariputta, che nasce quindi nel luogo della conoscenza. Sariputta è uno dei discepoli principali del Buddha e simboleggia l'intuizione immediata. La sua biografia narra che si arrostì per anni al fuoco della ricerca, percorrendo l'India in lungo e in largo e sperimentando tutte le metodologie di liberazione note ai suoi

tempi (comprese quelle che *sembrano* illustrate nel presente testo), per inciampare finalmente nel fatto che la buddhità si svela con lo scoccare dell'intuizione. Durante le sue peregrinazioni incontra un discepolo del Buddha e, colpito dalla semplicità del suo atteggiamento (rimando al 'semplice' dello stato di buddhità), lo interroga sulla dottrina esposta dal suo maestro, chiedendo di spiegargliela in poche parole (di nuovo il tema della semplicità). Il monaco risponde con una frase lapidaria diventata famosa: "Il Buddha insegna", dice, "la causa di ciò che è sorto e la sua fine". Ciò basta perché in Sariputta la visione sbocci immediata. Il nome Sari-putta, inteso genericamente come un matronimico, 'figlio di Sari', può nascondere però altre valenze. Il pali *sarin* indica il cercatore, l'asceta vagante, e in questo caso Sariputta sarebbe il figlio della ricerca. Improbabile, ma di fascino, potrebbe essere una derivazione da *sarira*, il corpo fisico, e in questo caso Sariputta rappresenterebbe quel figlio del corpo che ne è l'essenza: l'intuizione.

Ma veniamo all'interpretazione della scena. Secondo la lettura simbolica, la lettura letterale non c'è, perché il testo si apre subito con una metafora. Sariputta dice alla condizione di sublimità (che conosce bene, essendone l'aspetto di immediata intuizione) che "non vi fu, non vi sarà, né altrove si conosce..." (sono superate le nozioni empiriche del tempo e dello spazio) "...un altro asceta o brahmano" (nessun 'uomo' può realizzare la budddhità: solo la buddhità può essere se stessa) "...più sapiente del Sublime".

Come mai?, chiede la buddhità; conosci forse i liberati del passato, del presente e del futuro? Certo che no, ribatte Sariputta: lo stato libero non ha niente a che fare con il tempo o con le distinzioni tra 'liberati'. E allora?, insiste il Buddha. Allora, prosegue Sariputta, so come si fa ("mi è noto il normale decorso degli eventi"), conosco l'ordinario processo di errata percezione del mondo fenomenico, il *samsara*. Lo so perché sono uscito dalla porta d'uscita; quindi non sono più Sariputta, sono buddhità. La città descritta nella metafora di Sariputta è il corpo, che ripresenta gli stessi caratteri di coesione, solidità e robustezza assegnati all'operato dei sensi (i Vajji, I.1-5). La città è "perfettamente murata", "potentemente difesa". Il muro di cinta non ha

"né una fessura né un buco". Inutile cercare di abbattere, come avrebbe voluto Ajatasattu, un così munito bastione: è sufficiente uscire dalla porta.

Il guardiano della porta ricorda i mostri sui portali delle nostre chiese romaniche: benevoli alleati di chi sa, terrificanti buttafuori per chi non sa. Le forme, dice tacitamente il guardiano, sono soffici e leggere a chi le vede in trasparenza (cioè la buddhità), ma grevi e oppressive a chi le assume per vere (l'uomo). Il guardiano fa un'affermazione interessante: "Gli esseri materiali che entrano od escono dalla città, tutti debbono entrare od uscire da questa porta". Sta dicendo: quelli che creano un corpo, un io fisico, e quelli che lo dissolvono, passano per la stessa porta perché il processo è identico. È soltanto rovesciato, raddrizzato. Il contrario della costruzione è la de-costruzione (*de-biasing*), lo smontaggio che solo lo stato di buddhità vede già in atto. "V'è una decomposizione dei composti, vi è", ripeterà spesso il Buddha (p. es. Majjhima Nikaya CII).

A questo punto, sarà o non sarà il gusto elencatorio indiano, l'intuizione-Sariputta si lancia in una breve elencazione. Per uscire dalla porta, dice, bisogna prima di tutto superare i "cinque impedimenti" (*nivarana*), cinque cose che velano la buddhità. Non la 'impediscono', perché la buddhità non soffre certo impedimenti. Se riferiti al fenomenico, se cioè letti come impedimenti all'illuminazione, ricordiamo che, come tutto quanto il fenomenico, anche gli impedimenti fanno parte della stregoneria dell'ignoranza. Pare che ci siano e quindi fanno come se ci fossero. Questi blocchi immaginari non sono descritti da Sariputta, ma sono ampiamente presenti nel corpus della dottrina buddhista.

Primo impedimento, *kama*. Già presente tra gli intossicanti (*kamasava*, l'intossicazione di pulsione desiderante), è il piacere di giocare con le costruzioni mentali, con gli aggregati e il mondo fenomenico. È la schopenhauriana volontà che accompagna la costruzione distorta e appropriativa del mondo. La cosa ci piace, siamo affascinati dai nostri stessi drammi. Come insegna l'apologo tibetano di Milarepa che costruisce torri e del suo maestro Marpa che gliele demolisce inesorabilmente, quando una torre che abbiamo costruito crolla scoppiamo in lacrime,

ne costruiamo un'altra, crolla anche questa, altre lacrime e così via. Le cose fenomeniche ci sono care (da *kama* il latino *carus*). Antidoto a questo futile inseguimento di rifrazioni illusorie è la cosiddetta mente universa (*citt'ekaggata*): la visione di sintesi che sempre accompagna la buddhità.

Secondo impedimento, *vyapado*. Crolla la torre e mi arrabbio. La voce vale 'avversione, ira, malevolenza, aggressività'. Fascinazione e avversione per il mondo delle forme hanno la stessa valenza imprigionante.

Terzo impedimento, *thina-middha*. Non ho voglia di dedicarmi a ciò che vale, mi adagio nell'incanto dei luccicanti riflessi. Nel traslato morale: accidia e pigrizia. Il pali *thina* è affine al greco *stéar*, 'grasso, adipe': sono imprigionato nella pesantezza del mondo delle forme.

Quarto impedimento, *uddhacca-kukkuccha*. Contrario del precedente: 'ansia e agitazione'. Come si è già detto, vedere non è un'avventura titanica, con tutta l'agitazione e l'irrequietezza che comporterebbe, ma il soffio olimpico della buddhità che disperde sorridendo le nubi che velano il semplice.

Quinto ostacolo, *vicikiccha*, il dubbio. Grande ostacolo immaginario. Il drago che la disneyana strega Malefica suscita per fermare il principe Filippo (la buddhità che risveglia la saggezza, la verità: la principessa Aurora), fa una certa impressione, ma si sgonfia alla prima punzecchiatura della spada di verità. Un detto zen recita: grande dubbio, grande illuminazione; piccolo dubbio, piccola illuminazione. In realtà non è né grande né piccola, c'è solo illuminazione.

Quando la buddhità illumina l'illusorietà dei cinque depistamenti maggiori, si vedono anche l'"impurità" (l'allucinazione) e il "cattivo comportamento della mente" (che crea allucinazioni). Dal punto di vista della buddhità, dopo avere visto non occorre più fare niente, perché qualunque lavoro umano non sarebbe che voler 'costringere il Compiuto' (confronta III.39).

Secondo l'attuale insegnamento della pratica meditativa, la visione che dirime il mondo delle forme va coltivata mediante una pratica indicata come le quattro basi della consapevolezza (*satipatthana*), dove le basi da prendere in esame sono il corpo,

le sensazioni, la mente e il messaggio del Buddha. Nelle lettura letterale sono visioni, saggezze da sviluppare; nella visione simbolica sono portati automatici della buddhità.

Seguono i sette fattori dell'illuminazione (già incontrati in I.9). La distinzione tra "totale illuminazione" e "risveglio" corrisponde alla metafora dei due pasti risolutivi presi dal Buddha (che incontreremo in IV.42). Dal punto di vista della buddhità sono la stessa cosa, dal punto di vista umano l'illuminazione è il lampeggiare, il primo barlume della visione liberante, che lo Zen chiama *kensho* e lo Dzogchen introduzione allo stato non duale, mentre il risveglio corrisponderebbe alla totale messa in circolo dell'illuminazione, alla sua distribuzione capillare nel corpo, cuore e mente. Qualunque sia il lessico usato, il *parinibbana*, tema del *sutta* in esame, è lo stato di perfetta conoscenza, di perfetta libertà, di totale estinzione della stregoneria di *avijja*. Com'è ribadito immediatamente in I.18.

I.18 LA SAGGEZZA

("La disintossicazione dagli intossicanti")

I.18 Allora dunque il Sublime dimorando a Nalanda nel bosco di manghi Pavarika, proprio così teneva a molti monaci discorsi sulla Dottrina: così è il comportamento, così è la concentrazione, così è la sapienza; la concentrazione accompagnata dal comportamento è molto fruttifera, molto propiziatoria; la sapienza accompagnata dalla concentrazione è molto fruttifera, molto propiziatoria; la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli *asava*, cioè: dall'*asava* del desiderio, dall'*asava* dell'essere, dall'*asava* dell'opinione, dall'*asava* dell'ignoranza.

Come I.12-14

I.19-22 LA CASA DI RIPOSO

- **I.19** Allora il Sublime, dopo essersi alquanto trattenuto a Nalanda, si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi, o Ananda, andremo alla città di Patali". "Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime. Allora il Sublime con una grande schiera di monaci entrò nella città di Patali.
- **I.20** Udirono allora, nella città di Patali, i seguaci: "Certo il Sublime è giunto alla città di Patali". Allora i seguaci di Patali si diressero là dove era il Sublime, accostato e salutato il Sublime, si sedettero accanto. Accanto seduti, i seguaci di Patali dissero al Sublime così: "Accetti, o signore, da noi rifugio nella casa di riposo". Assentì il Sublime rimanendo in silenzio.
- **I.21** Allora i seguaci della città di Patali, appreso il consenso del Sublime, sorti da sedere, riverito il Sublime, girando sulla destra si diressero alla casa di riposo. Essendovi giunti, tutto predisponendo prepararono la casa di riposo, apprestarono dei sedili, fecero portare un vaso d'acqua e prepararono una lampada ad olio. Indi si diressero là ove era il Sublime ed avvicinatolo gli sedettero accanto. Accanto seduti, i seguaci di Patali dissero al Sublime così: "Tutto è pronto, o signore, pronta è la casa di riposo, apprestati i sedili, portato il vaso d'acqua, preparata la lampada ad olio. Ora è quel tempo cui il Sublime pensa".
- **I.22** Allora il Sublime essendosi levato, presi scodella e mantello, con la schiera dei monaci si diresse alla casa di riposo. Giuntovi, dopo essersi lavati i piedi entrò. Entrato nella casa di riposo si sedette accanto alla colonna di mezzo, di fronte all'entrata; l'Ordine dei monaci, dopo essersi lavati i piedi ed essere entrato nella casa di riposo, si sedette dalla parte del muro di ponente, rivolto al Sublime. I seguaci di Patali, dopo essersi lavati i piedi, entrati nella casa di riposo, si sedettero dalla parte del muro di levante, rivolti al Sublime.

Anche qui la figura in scena si sposta, ma la buddhità non si sposta affatto. I due precedenti boschetti di mango (Ambalatthika e Pavarika) qui diventano la "città di Patali". *Patali* è la Bignomia suaveolens e *patali-rukkha* è un nome dell'albero dell'illuminazione. La buddhità non cambia mai di luogo; è sempre, per così dire, sotto l'albero dell'illuminazione, fissa alla radice dei fenomeni.

La "grande schiera dei monaci", che altrove è "tutta la schiera dei monaci" (e altre ancora sono le varianti numeriche), indica i cinque aggregati che accompagnano sempre la buddhità come sua ombra, tanto quanto lo stato di buddhità accompagna gli aggregati nel senso che li illumina e li conosce.

Tanto i monaci (*bhikkhu*) che i "seguaci" (i laici: *puthujjana*, affine al latino *plebs*) possono invitare la buddhità, hanno accesso allo stato libero, perché nel profondo lo sono già.

"Girando sulla destra": la 'destrezza' che abbiamo già incontrato in I.5.

Per la buddhità che dimora nel luogo delle Bignomia suaveolens viene predisposta una "casa di riposo" (condizione riconducibile a quella del Buddha sereno, in pace e in comoda dimora in I.1-5). Come si vede, ogni sezione del *sutta* ricalca gli stessi punti variando immagini e fraseologia.

I "sedili" sono metafora di stabilità e solida dimora (si pensi che la radice della parola *dharma* è la stessa di *trono* e di *fermo*). L'"acqua" è ovviamente lustrale e verosimilmente limpida (vedi il "limpido ruscello" in IV.22-25), La "lampada a olio" serve a fare luce, perché la visione che illumina è un altro tratto della buddhità. Il Buddha si leva prendendo "scodella e mantello". È un ulteriore, ovvio artifizio scenico per indicare le due dimensioni in cui viviamo sempre contemporaneamente, che lo sappiamo o che non lo sappiamo. Il mantello copre, nasconde: è il corpo, i cinque aggregati della personalità psicofisica; ma si può tranquillamente e facilmente ripiegarlo (si veda il "mantello piegato in quattro" in IV.21). La ciotola è la vacuità dell'essere proprio (si confronti la "scodella" in I.11).

"Dopo essersi lavati i piedi": dopo essersi purificato dal mondo delle forme. Non che la buddhità abbia bisogno di purificarsi: è sempre pura, ma non dimentichiamo le necessità dell'azione scenica. Un parallelismo evangelico si può cogliere nell'esortazione "scuotete la polvere dai vostri calzari" (Matteo 10.14). "Si sedette accanto alla colonna di mezzo" (MW: "si appoggiò contro il pilastro centrale"). La buddhità è la centralità, il pilastro è la fermezza e la solidità della visione.

"Di fronte all'entrata" (MW: "guardando a Est"). Il Buddha e i monaci, che prendono posto dietro di lui, guardano a oriente: guardano cioè verso il sorgere delle forme, vedono come le forme si formano. "Di fronte all'entrata": di fronte all'entrata nell'ignoranza. Vedere l'ignoranza e la sua nascita è la visione pura, simboleggiata dal lavacro dei piedi, e corrisponde a quell'ordine ontologico (valenza profonda dell'Ordine dei monaci) in cui non si accetta più l'inganno dei sensi, la grossolana ovvietà della percezione sensoriale. È caduto così il "muro di ponente", il muro dalla parte delle tenebre notturne, quindi dell'ignoranza. Ma era solo l'ignoranza che

faceva apparire un "muro di ponente", perché nella solida visione di come sorgono i fenomeni (i sedili, la colonna di mezzo) c'è solo oriente, *orior*, sorgere. Il Buddha guarda a est perché lui è l'oriente.

A occidente guardano invece i laici, la situazione metaforica in cui la buddhità non risplende ancora. Ma, se vogliamo essere ottimisti, chi guarda verso occidente, verso le tenebre dell'ignoranza, guarda anche là dove le forme tramontano, dove iniziano a perdere la compattezza diurna solidificata dalla luce solare, dove iniziano a svanire diventando più ombre che cose.

I.23-25 LA VUOTA STANZA

("Cinque danni e cinque vantaggi")

I.23 Allora il Sublime si rivolse ai seguaci di Patali:

"Questi cinque danni, o padri di famiglia, per scorretta condotta vengono a colui che mal si comporta. Quali cinque?

"Ecco, o padri di famiglia, colui che mal si comporta, che tiene scorretta condotta, è indolente nelle sue incombenze ed entra in grande ristrettezza di mezzi. Questo è il primo danno che viene per scorretta condotta a chi mal si comporta.

"Inoltre ancora, o padri di famiglia, su colui che mal si comporta, che tiene scorretta condotta, una voce di cattiva reputazione risuona. Questo è il secondo danno che viene per scorretta condotta a chi mal si comporta.

"Inoltre ancora, o padri di famiglia, colui che mal si comporta, che tiene scorretta condotta, allorquando interviene in un'assemblea, sia un'assemblea di monaci, sia un'assemblea di brahmani, sia un'assemblea di padri di famiglia, sia un'assemblea di asceti, vi interviene non ben visto e turbato. Questo è il terzo danno che viene per scorretta condotta a chi mal si comporta.

"Inoltre ancora, o padri di famiglia, colui che mal si comporta, che tiene scorretta condotta, turbato compie il suo tempo. Questo è il quarto danno che viene per scorretta condotta a chi mal si comporta.

"Inoltre ancora, o padri di famiglia, colui che mal si comporta, che tiene scorretta condotta, colla dissoluzione del corpo, dopo la morte malamente risorge su cattivo sentiero, in dolore, in rovina. Questo è il quinto danno che viene per scorretta condotta a chi mal si comporta. Questi, o padri di famiglia, cinque danni vengono per scorretta condotta a chi mal si comporta.

I.24 "Questi cinque vantaggi, o padri di famiglia, per retta condotta vengono a colui che ben si comporta. Quali cinque?

"Ecco, o padri di famiglia, colui che ben si comporta, che tiene retta condotta, non è indolente nelle sue incombenze e consegue una grande ricchezza. Questo è il primo vantaggio che viene per retta condotta a chi ben si comporta.

"Inoltre ancora, o padri di famiglia, su colui che ben si comporta, che tiene retta condotta, una voce di buona reputazione risuona. Questo è il secondo vantaggio che viene per retta condotta a chi ben si comporta.

"Inoltre ancora, o padri di famiglia, colui che ben si comporta, che tiene retta condotta, allorquando interviene in un'assemblea, sia un'assemblea di monaci, sia un'assemblea di brahmani, sia un'assemblea di padri di famiglia, sia un'assemblea di asceti, vi interviene ben visto e non turbato. Questo è il terzo vantaggio che viene per retta condotta a chi ben si comporta.

"Inoltre ancora, o padri di famiglia, colui che ben si comporta, che tiene retta condotta, non turbato compie il suo tempo. Questo è il quarto vantaggio che viene per retta condotta a chi ben si comporta.

"Inoltre ancora, o padri di famiglia, colui che ben si comporta, che tiene retta condotta, colla dissoluzione del corpo, dopo la morte felicemente risorge in mondo beato. Questo è il quinto vantaggio che viene per retta condotta a chi ben si comporta. Questi, o padri di famiglia, cinque vantaggi vengono per retta condotta a chi ben si comporta".

I.25 Allora il Sublime avendo, durante la notte, istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati i seguaci di Patali con discorsi sulla Dottrina, li congedò: "Già avanzata è la notte, o padri di famiglia, ora è il tempo cui pensate". "Sì, o signore", ed i seguaci di Patali, obbedendo al Sublime, sorsero da sedere e salutato il Sublime, girando sulla destra se ne andarono. Ed il Sublime, allontanatisi i seguaci di Patali, entrò in una vuota stanza.

Letteralmente il Buddha istruisce i laici su due fattori dell'ottuplice sentiero: la retta condotta (sammakammanto) e il retto modo di vivere o retta sussistenza (sammajiva). Aggiunge gli effetti negativi o positivi, i "cinque danni" e i "cinque vantaggi", che derivano dal non osservare o dall'osservare questi due comportamenti etici. Una lettura a metà tra il morale e il simbolico, rivolta all'aggregato psicofisico, invita forse alla coesione nel lavoro interiore (si confronti I.11), coesione simboleggiata dall'assemblea da quattro categorie sociali dell'India dell'epoca: guerrieri, sacerdoti, asceti (samana) e laici. Pulsioni che non guardano a est, là dove si vedono i fenomeni sorgere, ma guardano ancora a ovest, là dove i fenomeni iniziano a perdere virulenza e a svanire (I.22). Le "assemblee" sono ovviamente gli aggregati dell'organismo psicofisico che devono collaborare per lasciare che splenda la visione liberata, affinché sia 'ben vista' dall'assemblea. L'apertura alla libertà deve essere totale. Per la lettura simbolica, sammakammanto si può chiosare nell'espressione 'io sono il mio kamma', ovvero l'io è il suo stesso kamma, l'io si porta assiduamente dietro i propri errori. Sammajiva è invece una vita in cui l'io è visto in trasparenza e non più creduto; quindi, il retto vivere nel non io, come sempre un portato dello stato di buddhità. Retta vita è vivere nel non io.

Più simbolicamente vivace è la chiusura del passo (I.25). La buddhità parla "durante la notte", situazione parallela al noto "verrò come un ladro nella notte" (*Apocalisse* 3.3). È un ladro benefico che sottrae i falsi accumuli dell'ignoranza, le cose inutili, le aggiunte sovrapposte alla condizione di semplice.

L'invito della buddhità, "ora è il tempo cui pensate", non viene accolto dai seguaci, che "se ne andarono". Hanno ascoltato, cioè interiormente udito la voce della buddhità, ma preferiscono riprendere le modalità abituali.

Andati gli aggregati, la buddhità rimane per così dire nella propria assoluta vacuità: "entrò in una vuota stanza". (MW: "trascorse il resto della notte nella casa di riposo lasciata vuota dalla loro partenza"). Identica immagine sono i "vuoti eremi" che la

buddhità invita ad abitare in molti passi testuali. La vuota stanza è la vacuità dell'essere proprio, lo stato libero privo di costrizioni e denominazioni. La 'stanza' della natura profonda è sempre vuota, perennemente libera da qualunque cosa.

I.26-32 LA FORTEZZA

("La porta Gotama")

I.26 In quel tempo Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, costruivano presso la città di Patali una fortezza contro i Vajji. E proprio allora molte centinaia di divinità si stabilivano nella città di Patali: là dove divinità molto potenti si stabiliscono, è perché quivi primi ministri di re molto potenti hanno in mente di far costruire dimore. Là dove divinità di media potenza si stabiliscono, è perché quivi primi ministri di re di media potenza hanno in mente di costruire dimore. Là dove divinità poco potenti si stabiliscono, è perché quivi primi ministri di re poco potenti hanno in mente di costruire dimore.

I.27 Vide allora il Sublime coll'occhio divino, purificato, sovrumano, migliaia di divinità che si stabilivano presso la città di Patali. Allora il Sublime, trascorsa la notte, di buon mattino si rivolse all'onorevole Ananda:

"Chi, o Ananda, costruisce una fortezza presso la città di Patali?".

"Sunida e Vassakara, o signore, primi ministri del Magadha, costruiscono una fortezza presso la città di Patali contro i Vajii".

I.28 "Come, o Ananda, avessero preso consiglio dai trentatré dèi, proprio così, o Ananda, Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, hanno stabilito di costruire una fortezza presso la città di Patali contro i Vajji. Ed io, o Ananda, vidi col divino occhio, purificato, sovrumano, migliaia di divinità che si stabiliscono presso la città di Patali: là dove divinità molto potenti si stabiliscono, è perché quivi primi ministri di re molto potenti hanno in mente di far costruire dimore. Là dove divinità di media potenza si stabiliscono, è perché quivi primi ministri di re di media potenza hanno in mente di costruire dimore. Là dove divinità poco potenti si stabiliscono, è perché quivi primi ministri di re poco potenti hanno in mente di costruire dimore. Sino a che, o Ananda, Pataliputta sarà nobile città, sino a che sarà operosa di traffici, sarà prima tra le città operose di traffici, ma, o Ananda, tre saranno a Pataliputta le cause della fine: l'acqua, il fuoco e la rottura dei patti".
I.29 Allora Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, si diressero là dove era il Sublime, ed accostatisi scambiarono con il Sublime cortesi notevoli parole. E salutatolo si sedettero accanto. Accanto seduti Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, dissero al Sublime così: "Accetti da noi, il signore Gotama, il pasto di oggi colla schiera dei monaci". Accettò il Sublime rimanendo in silenzio.

I.30 Allora Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, appreso il consenso del Sublime, si diressero alla loro casa e giunti nella loro casa apprestarono eccellente sostanzioso cibo ed annunciarono che era tempo: "È tempo, o signore Gotama, il pasto è pronto".

I.31 Allora il Sublime, sorto di buon mattino, presi scodella e mantello, con la schiera dei monaci si diresse alla casa di Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, ed essendovi giunto sedé sull'apprestato sedile. Allora Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, dapprima il Buddha, poi la schiera dei monaci, con eccellente e sostanzioso cibo gradevole servirono e saziarono. Indi Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, come il Sublime ebbe mangiato e rimosso la scodella, presi più bassi sedili, gli sedettero accanto.

A Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, che accanto gli erano seduti, il Sublime rivolse questi versi:

In qualsiasi contrada l'uomo saggio prenda dimora, qui accorto nutre i ben comportantisi viventi in purezza, ed alle divinità che qui si trovano rende onore, esse onorate lo onorano, riverite lo riveriscono: così esse lo hanno in affetto, come una madre il legittimo figlio. In affetto agli dèi, egli sperimenta ognora cose propizie.

I.32 Avendo il Sublime rivolti questi versi a Sunida e Vassakara, primi ministri del Magadha, costoro seguirono passo passo il Sublime: "Quella porta per cui l'asceta Gotama uscirà, questa sarà chiamata porta Gotama. Quel guado attraverso cui passerà il fiume Ganga, quello sarà chiamato il guado Gotama". Allora il Sublime uscì per quella porta che fu chiamata porta Gotama.

Due ministri intendono costruire una fortezza. Il Buddha tiene strani discorsi sul rapporto tra le fortezze e gli dèi, elenca i pericoli che corre una città, pranza con i ministri e se ne va per una porta che riceve il suo nome. Forse qui la lettura letterale dà particolarmente prova della sua povertà.

Leggiamo simbolicamente. Due sacerdoti-ministri (le pulsioni spirituali ma piegate alla ritualità e al formalismo) intendono costruire una personalità arroccata, difensiva, di resistenza contro i Vajji (i sensi, vedi I.1-5). Potremmo vedervi il tipico atteggiamento monastico di rinuncia ai piaceri e difesa contro le tentazioni. Inoltre, la costruzione di una personalità religiosa ritualistica è costruzione di idoli. L'animo sacerdotale costruisce immagini divine e le adora, l'uomo costruisce un io e lo venera. Potenti personalità egoiche equivalgono a dèi potenti (aggressivi caratteri, grosse estrinsecazioni, ampi campi d'azione); personalità mediocri, a dèi mediocri; personalità deboli, a deboli dèi. Più la personalità egoica è forte e più è esigente, così come gli dèi principali di un pantheon esigono più ricche offerte e più intensa devozione. Insomma: qualunque costruzione diventa un dio e qualunque dio è una costruzione. Ovviamente, ogni costruzione vale l'altra: "Immaginazioni di forme del presente, immaginazioni di forme del futuro: tutte sono immaginazioni. Dove esse svaniscono senza residuo, questa è la pace" (Majjhima Nikaya CVI). La cittadella vicino a Patali (Pataliputta o Pataligama) simboleggia l'io. L'io è tautologico, sempre ripetente i propri meccanismi. Una città si mantiene e si alimenta mediante una complessa sinergia di meccanismi; l'io, la costruzione egoica, si mantiene finché vi si lavora, si aggiungono materiali, lo si ingrossa e lo si restaura, finché non giungono le "cause della fine". È la morte iniziatica, lo scioglimento dell'illusoria solidità e coesività (dei Vajji) mediante tre strumenti di conoscenza:

"l'acqua, il fuoco e la rottura dei patti". L'acqua indica la visione purificata, l'acqua di vita che viene preparata per il Buddha nella casa in cui ci si riposa dall'io (I.19-22) e che si trasforma in limpido ruscello (IV.22-25); il fuoco è la visione che brucia le falsità; la rottura dei patti è il volontario ritirarsi dal patto di coesione con i cinque aggregati che formano l'io psicofisico, il *solve* alchemico; laddove la legatura, il patto di adesione, è invece la stregoneria di *avijja*.

I due sacerdoti-ministri offrono alla buddhità un pasto: un loro 'preparato', la loro costruzione di se stessi (e così ogni volta che qualcuno offre un pasto al Buddha). Si danno in pasto alla buddhità, consegnano alla buddhità il costrutto dell'io. Che il cibo sia "eccellente e sostanzioso" significa che eccellente e sostanzioso è sciogliere la visione del corpo, cosa che avviene se è presente la buddhità. Il Buddha accetta, come fa sempre, l'io dato in pasto, in offerta di sé, e ricambia con una strofa che potremmo chiosare così:

A qualunque costruzione egoica la libertà si manifesti, nutre lo stato di purezza.

Alle costruzioni egoiche non fa violenza ed esse non si arroccano per difendersi dalla libertà, ma l'hanno cara come una madre il figlio.

Terribile per l'io, la libertà può essere solo quando l'io le lascia il posto.

Chioso l'attacco dell'ultimo verso con 'terribile per l'io', e non "in affetto agli dèi", basandomi sulla resa di MW: "colui davanti al quale gli dèi [gli io] tremano, egli è sempre felice".

I due sacerdoti capiscono, perché si dice che "seguirono passo passo il Sublime". (Il nome Sunida si potrebbe forse ricondurre a *su-nita*, 'ben guidato'). Hanno capito, figurativamente parlando, come si esce dall'io, dalla fortezza, per entrare, sempre figurativamente, nella libertà. "Quella porta per cui l'asceta Gotama uscirà, questa sarà chiamata porta Gotama". Dalla porta della de-costruzione della stregoneria, che reintegra nello stato libero, passano tutti: il Buddha, Sariputta e i due brahmani. Il guado sarà illustrato nella scena successiva.

I.33-34 LA PIENA

("Sì che vi si potevano abbeverare i corvi")

I.33 Allora dunque il Sublime si avviò al fiume Ganga. In quel tempo il fiume Ganga era in piena, sì che vi si potevano abbeverare i corvi. Alcuni uomini avrebbero cercato una barca, alcuni cercato un battello, altri legata una zattera per desiderio di passare dall'altra parte. Ma il Sublime, come un uomo forte distende il braccio piegato o piega un braccio disteso, proprio così, sparito da una sponda della Ganga, comparve sull'altra sponda con la schiera dei monaci.

I.34 Vide allora il Sublime degli uomini: alcuni cercavano una barca, alcuni cercavano un battello, alcuni legavano una zattera per il desiderio di passare all'altra sponda. Avendoli visti così intenti, in quell'occasione esclamò questo *udana*:

Alcuni passano un grande fiume facendo un ponte sulla corrente, superate le pozzanghere della riva; altri legano assieme una zattera; gli uomini sapienti hanno già attraversato.

[MW: Quando vogliono attraversare il mare, un lago o uno stagno, gli uomini costruiscono un ponte o una zattera: i sapienti hanno già attraversato]

Usciti dalla porta (I.32) arriviamo al guado. La metafora del guado (*tirtha*), presentissima nella tradizione religiosa e nella religione popolare indiana, è parallela a quella della porta. La porta d'uscita conduce dal chiuso dell'io all'aperto dello stato libero; il guado, che può variamente essere quello di un fiume o di un lago, un passo di montagna o l'attraversamento di una foresta o di una città, indica il valicare la corrente del *samsara*, l'uscita da quella che il buddhismo chiama esistenza ciclica condizionata. Il Mahavira, fondatore del jainismo, riceve l'appellativo di *tirthankara*, 'conquistatore del guado'. Guadi tra le due condizioni, di semplice e di composto, sono anche considerati i luoghi di apparizione e sparizione di santi e divinità. Così fa appunto il Buddha: scompare e riappare. È in questo breve passo conclusivo della prima parte che la lettura letterale cede e la lettura simbolica risplende.

Usciti dalla città dell'io attraverso la "porta Gotama" della de-costruzione si è fatto tutto, non serve altro. Solo per amore di rappresentazione scenica il Buddha attraversa un fiume. Come già detto, il fiume è metafora del *samsara*: lo scorrere

irruente delle forme, il ciclo delle esistenze, la ruota della continua rinascita dell'io e delle cose, la pulsione cieca che trascina nella costruzione coatta e inconsapevole di cose e di io. Il fiume è talmente in piena "che vi si potevano abbeverare i corvi". L'alluvione delle forme è così evidente, così enfia, così opprimente che anche gli esseri più immersi nel buio (i corvi, che sono neri) possono rendersene conto. L'atto di abbeverarsi dei corvi indica che si è preso coscienza della corrente impetuosa dei fenomeni; corrente che, mettendoci per così dire il becco dentro, diventa, come abbiamo già anticipato tante volte, limpida corrente (IV.22-25). Significa che finalmente si vede. Non serve cercare troppo, non occorre neppure scendere le scalinate che portano al Gange: il Gange è venuto da noi, è davanti ai nostri piedi, a portata di mano.

Gli "uomini", che vorrebbero attraversare, adottano l'identico procedimento seguito per la costruzione del mondo illusorio: costruiscono costruzioni (*sankhara*), assemblano assemblaggi: barche, battelli, zattere. Le zattere sono fatte di "canne legate assieme" (MW). Le canne, come il fusto di banano, indicano nella simbologia buddhista l'assenza di essenza dei fenomeni, la vuotezza dell'essere improprio. Le canne sono internamente cave, il fusto del banano è una sovrapposizione di foglie attorte e compresse tra di loro. L'interno vuoto delle canne indica la vuotaggine, la futilità, del legare assieme elementi per creare cose. Purtroppo gli "uomini" si intestardiscono nelle loro costruzioni anche quando l'operazione liberante è vedere la de-costruzione sempre in atto.

Intanto il "Sublime", di contro agli "uomini" che si affannano nei cantieri sulla riva del fiume, scompare da una sponda per ricomparire immediatamente sull'altra. Compie il prodigio "con la schiera dei monaci": con tutto l'aggregato psicofisico che non si oppone più alla buddhità ma la accompagna; diventato, nella terminologia buddhista, corpo del dhamma (*dhammakaya*).

Ma come fa? Lo fa "come un uomo forte distende un braccio piegato": esce dalla situazione occlusa, rattrappita, anchilosata dell'io degli "uomini" e si distende, si dispiega, si allarga nella qualità di dispiegamento e larghezza dello stato libero.

Oppure "come un uomo forte... piega un braccio disteso": si ritrae dalla partecipazione attiva alla costruzione delle forme, dall'allucinazione consensuale su cui si regge il mondo fenomenico. Potremmo dire che 'rompe i patti' (vedi I.28). Vedendo gli "uomini" intenti, secondo il loro antico costume, a costruire nella speranza di de-costruire, emette dal profondo un'esclamazione (*udana*, letteralmente 'emissione del respiro verso l'alto): "I sapienti hanno già attraversato".

La lettura simbolica suggerisce che l'unico mezzo veramente abile sta nel riconoscere l'inutilità di tutti i mezzi, che sono sempre e comunque costruzioni umane, così come creazione umana è quella di un io costruito sui cinque aggregati legati assieme. Le costruzioni umane sono vuote come canne. I cosiddetti abili mezzi presuppongono la legatura delle canne, come ignoranza vuole, mentre i quattro elementi costitutivi della materia sono sempre liberi. Altrimenti non sarebbero dei semplici. Vedere composti è il portato della stregoneria dell'ignoranza, e una stregoneria non può agire contemporaneamente da controstregoneria.

La limpida visione di come la mente proietta le forme (il fiume in piena) e di come può parimenti vederle sciolte, simboleggiata nel prodigio del Buddha, è sufficiente per attraversare. È la libertà ed è immediata. Impedimenti (*nivarana*, vedi I.17) e abili mezzi (*upaya*) sono alla stessa stregua strumenti di ignoranza (*avijja*), ne portano il marchio; sono gli strumenti, questo sì, di cui l'ignoranza si serve per ingannare. E se ne serve anche il corrispettivo buddhista del maligno, Mara (personificazione della morte), mosso dal perfido scopo di posporre la liberazione per rimandarla a un mitico dopo che, non essendo qui e ora, di fatto la esclude. La visione è sufficiente. "I sapienti hanno già attraversato".

Parte seconda

II.1-3 LE QUATTRO NOBILI VERITÀ

II.1 Allora il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi ci avvieremo a Kotigama". "Sì, o signore", così l'onorevole Ananda assentì al Sublime. Allora il Sublime con la grande schiera dei monaci entrò in Kotigama. Quindi il Sublime dimorò a Kotigama.

II.2 Allora Il Sublime si rivolse ai monaci:

"Per non essere stati illuminati, o monaci, per non avere sperimentato le quattro nobili verità, a me ed a voi fu il trasmigrare, fu il turbinare per una lunga strada. Quali quattro?

"Per non essere stati illuminati, o monaci, per non avere sperimentato la nobile verità sul dolore, a me ed a voi fu il trasmigrare, fu il turbinare per una lunga strada.

"Per non essere stati illuminati, o monaci, per non avere sperimentato la nobile verità sull'origine del dolore, a me ed a voi fu il trasmigrare, fu il turbinare per una lunga strada.

"Per non essere stati illuminati, o monaci, per non avere sperimentato la nobile verità sulla fine del dolore, a me ed a voi fu il trasmigrare, fu il turbinare per una lunga strada.

"Per non essere stati illuminati, o monaci, per non avere sperimentato la nobile verità della via che mena alla fine del dolore, a me ed a voi fu il trasmigrare, fu il turbinare per una lunga strada.

"Proprio per non aver ignorata, aver sperimentata, la nobile verità sul dolore; per non aver ignorata, aver sperimentata, la nobile verità sull'origine del dolore; per non aver ignorata, aver sperimentata, la nobile verità sulla fine dolore; per non aver ignorata, aver sperimentata, la nobile verità della via che mena alla fine del dolore, è stroncata la sete di esistere, è distrutta la base delle esistenze, non vi è più nuova esistenza".

II.3 Così parlò il Sublime. Avendo così parlato il Benvenuto, così disse il maestro:

"Per non aver visto, secondo realtà, le quattro nobili verità

fu lunga e turbinosa la via dall'una all'altra.

Queste così viste, la base dell'esistenza fu rimossa,

troncata la radice del dolore, non vi è più nuova esistenza".

Koti-gama significa 'villaggio sulla punta, all'estremità'. Quindi, probabilmente, 'giunto alla fine', ovvero al *nibbana*. Il boschetto di manghi cambia nome, ma è sempre la stessa cosa.

Le quattro nobili verità includono tutta la dottrina buddhista, perciò non è possibile trattarle qui.

Brevemente potremmo dire che credere riduttivamente di essere un io psicofisico è un'ipotesi che non può reggere più di tanto (*anicca*), come dimostra quel disfacimento forzato dell'allucinazione empirica che è la morte. Qualunque costruzione illusoria, e qualunque costruzione *tout court*, può reggersi per un certo lasso di tempo ma è destinata a crollare, nonostante i puntelli, i rifacimenti e le opere di restauro. Non solo l'allucinazione psicofisica può reggersi solo per poco, ma è una

svista cognitiva ridurci a un io limitato e costrittivo (*anatta*). Il portato di questa allucinazione è un incubo (*dukkha*), una psicosi da assunzione cieca e acritica rinchiusa nel ristretto ambito della percezione sensoriale. Per riprendere la terminologia del cognitivismo, l'io è un tunnel mentale, un'illusione cognitiva, una presunzione di conoscere fondata su un giudizio acritico di ovvietà. È un'illusione ottica della mente, un pregiudizio (*bias*) cognitivo.

La seconda verità spiega la perdita dello stato edenico, la discesa agli inferi, la caduta da infinità immateriale a una finitezza anatomica descritta in una serie di dodici anelli in cui ognuno è condizionato dal precedente (*paticcasamuppada*). Qui è sufficiente ricordare che tutto ciò che proviene dall'ignoranza radicale (*avijja*), passando attraverso la visione per composti (*sankhara*), attraverso l'io psicofisico che ne deriva (*nama-rupa*) e finendo con la triade nascita-vecchiaia-morte (*jati-jara-marana*), è una sequenza che si fa e gira nell'ambito dell'allucinazione. Sembra reale ma non lo è. È cecità, miraggio, stregoneria. Non siamo una coscienza individuata, non siamo un aggregato psicofisico percorso da patologie mortifere, e non moriremo perché non siamo mai nati.

La terza verità è la possibilità di mettere fine all'allucinazione che genera mostri. La quarta verità è sintetizzata in uno dei versi dell'esclamazione del testo: "Queste [verità] così viste, la base dell'esistenza [condizionata] fu rimossa".

II.4 LA SAGGEZZA

("La disintossicazione dagli intossicanti")

II.4 Allora dunque il Sublime dimorando in Kotigama così teneva a molti monaci discorsi sulla Dottrina: così è il comportamento, così è la concentrazione, così è la sapienza; la concentrazione accompagnata dal comportamento è molto fruttifera, molto propiziatoria; la sapienza accompagnata dalla concentrazione è molto fruttifera, molto propiziatoria; la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli *asava*, cioè: dall'*asava* del desiderio, dall'*asava* dell'essere, dall'*asava* dell'opinione, dall'*asava* dell'ignoranza.

Come I.12-14.

II.5-9 LO SPECCHIO DELLA DOTTRINA

("La casa di mattoni")

II.5 Allora il Sublime, dopo essersi alquanto trattenuto in Kotigama, si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi, o Ananda, ci avvieremo là dove è Nadika". "Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime.

Allora il Sublime con la grande schiera dei monaci entro in Nadika. E allora il sublime dimorava a Nadika nella casa di mattoni.

II.6 Allora l'onorevole Ananda si accostò al Sublime, accostatosi e avendo salutato il Sublime, si sedette accanto. Accanto seduto l'onorevole Ananda disse al Sublime:

"Il monaco, o signore, di nome Salha ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? La monaca, o signore, di nome Nanda ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Sudatta ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? La seguace, o signore, di nome Sujata ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Kakudha ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Kalinga ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Nikata ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Katisabha ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Tuttha ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Santuttha ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Baddha ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato? Il seguace, o signore, di nome Subaddha ha compiuto il suo tempo in Nadika, quale è la sua sorte, quale il suo ulteriore stato?".

II.7 "Salha, o Ananda, il monaco, coll'esaustione degli asava, privo di asava, emancipata la mente, emancipato il sapere, già in questo visibile mondo avendo raggiunto il realizzante eccelso sapere. dimorò. Nanda, o Ananda, la monaca, colla completa rimozione dei cinque vincoli a questo mondo, risorta senza visibile causa, è elemento diretto alla totale estinzione, non più ritornante in questo mondo. Sudatta, o Ananda, il seguace, colla completa rimozione di questi tre vincoli, la brama, l'astio, il dubbio spariti, ritornerà una sola volta, e con un solo ritorno a questo mondo porrà fine al dolore. Sujata, o Ananda, la seguace, colla completa rimozione dei tre vincoli, è entrata nella corrente, elemento senza rovina, certa della finale illuminazione. Il seguace Kadukha... il seguace Kalinga... il seguace Nikata... il seguace Katisabha... il seguace Tuttha... il seguace Santuttha... il seguace Baddha... il seguace Subaddha, o Ananda, colla rimozione dei cinque vincoli mondani, risorti senza visibile causa, elementi diretti alla totale estinzione, non ritorneranno più in questo mondo. Più di cinquanta seguaci di Nadika, avendo compiuto il loro tempo, colla rimozione dei cinque vincoli mondani, risorti senza visibile causa, elementi diretti alla totale estinzione, non ritorneranno più in questo mondo. Quasi novanta seguaci di Nadika, avendo compiuto il loro tempo, con la completa rimozione di tre vincoli, la brama, l'astio, il dubbio spariti, ritorneranno una sola volta, e con un solo ritorno a questo mondo porranno fine al dolore. Più di cinquecento seguaci di Nadika, avendo compiuto il loro tempo, con la completa rimozione dei tre vincoli, sono entrati nella corrente, elementi senza rovina, certi della finale illuminazione.

II.8 "Non è cosa straordinaria, o Ananda, che un essere umano compia il suo tempo, ma se per la morte di uno o dell'altro, avvicinandovi al Compiuto, ne chiederete il risultato, allora, o Ananda, ciò sarà di disturbo al Compiuto. Pertanto, o Ananda, io vi insegnerò un metodo chiamato specchio della Dottrina, di cui un nobile discepolo essendo provvisto, quando lo desidera, da sé a sé dà risposta: 'rimossa è la rovina, rimossa la matrice animale, rimosso il regno delle larve, rimosso il

riapparire in sofferenza, in rovina, io sono entrato nella corrente, elemento senza rovina, certo della finale illuminazione'.

II.9 "Quale è, o Ananda, questo metodo, chiamato specchio della Dottrina, di cui un nobile discepolo essendo provvisto, quando lo desidera, da sé a sé dà risposta: 'rimossa è la rovina, rimossa la matrice animale, rimosso il regno delle larve, rimosso il riapparire in sofferenza, in rovina, io sono entrato nella corrente, elemento senza rovina, certo della finale illuminazione'? Ecco, o Ananda, un nobile discepolo è possessore della perfetta fiducia nel Buddha: 'costui è il Sublime, Santo, Perfetto, perfettamente Svegliato, possessore del cibo della sapienza, benvenuto, del mondo conoscitore, incomparabile guida delle umane genti, maestro agli dèi ed agli uomini, Svegliato, Sublime'. E, o Ananda, quel nobile discepolo è possessore della perfetta fiducia nella Dottrina: 'ben insegnata fu dal Sublime la Dottrina attuale, immediata, invitante all'introspezione, conducente [all'estinzione], direttamente realizzabile dagli intellligenti'. Ed, o Ananda, quel nobile discepolo è possessore della perfetta fiducia nell'Ordine: 'ben regolato fu dal Sublime l'Ordine dei discepoli, direttamente regolato dal Sublime l'Ordine dei discepoli, sapientemente regolato dal Sublime l'Ordine dei discepoli, propriamente regolato dal Sublime l'Ordine dei discepoli, cioè: quattro assemblee di uomini ed otto assemblee di spiriti. L'Ordine dei discepoli del Sublime è degno di venerazione, degno di onore, degno di omaggio, è nel mondo incomparabile sorgente di merito'

"Inoltre costui è dotato di nobile gentilezza, condotta, è integro, d'un sol pezzo, a sé sempre uguale, puro, libero, non turbabile, incorruttibile, tendente alla concentrazione.

"Questo è il metodo, o Ananda, [chiamato] specchio della Dottrina, di cui un nobile discepolo essendo provvisto, quando lo desidera, da sé a sé dà risposta: 'rimossa è la rovina, rimossa la matrice animale, rimosso il regno delle larve, rimosso il riapparire in sofferenza, in rovina, io sono entrato nella corrente, elemento senza rovina, certo della finale illuminazione".

La "casa di mattoni" che appare dopo i precedenti boschetti di mango segnala che il passo è rivolto all'io, alla visione per materialità. È un'inserzione ritenuta apparentemente importante per i compilatori, perché il nome della città in cui si svolge la scena viene da *nada*, 'ruggito'. Il 'ruggito del leone' segnala sempre enunciati cui è assegnato grande valore (è presente in altri due *sutta*, Majjhima Nikaya XI e XII). In questo caso il ruggito dice: ognuno può sapere da sé se ha messo fine al dolore. Naturalmente vi abbiamo messo fine, e lo sappiamo, quando ci siamo riconosciuti nello stato di buddhità e siamo come il nobile discepolo "integro, d'un sol pezzo, a sé sempre uguale, puro, libero, non turbabile, incorruttibile". Come si vede non è condizione umana, è essenza.

Il resto sono suddivisioni scolastiche che descrivono i quattro tipi di 'nobili persone' (*ariya-puggala*), ovvero coloro che seguono il dhamma. Dove la traduzione ha: "quattro assemblee di uomini ed otto assemblee di spiriti", non si tratta di "spiriti" ma

solo di nobili persone, quattro che diventano otto sommando, secondo la scolastica dell'*Abhidhamma*, lo stato interiore più la 'fruizione' (*phala*) di quello stato. Il buddhismo e l'India in generale amano le classificazioni. Non è il caso di andare a 'disturbare' il Compiuto per conoscere la nostra collocazione umana, quindi fittizia, nel percorso verso la liberazione, anch'esso fittizio. La buddhità non si occupa di presunti stadi. Ma, se proprio vogliamo conoscere questa collocazione, possiamo utilizzare lo "specchio della Dottrina" (*dhamma-dasa*).

I quattro stati esposti dalla scolastica buddhista sono i seguenti:

'Colui che è entrato nella corrente' o 'che ha vinto la corrente' (sotapanna). La corrente è il flusso dei fenomeni, il samsara, in cui occorre entrare e risalirlo per tornare alla sorgente, allo stato di semplice a monte dello stato composto. In un testo magico-apologetico molto posteriore, il Lalitavistara, e nel Piccolo Buddha di Bertolucci, questo stesso concetto è effigiato nella ciotola del Buddha che, affidata all'acqua, risale la corrente. Si dice che la ruota del dhamma giri al contrario, perché riconduce alla radice dell'ignoranza. Il sotapanna è nello stato libero da tre "vincoli": la credenza nell'io (sakkaya-ditthi), il dubbio (vicikiccha) e la credenza in riti e rituali (silabbata-paramasa). Rinascerà al massimo sette volte, ma mai più in forma di animale, spirito o demone.

Superiore al precedente è 'colui che ritorna una volta sola' (*sakadagamin*). È libero da altri due "vincoli": desiderio per il mondo sensoriale (*kama-raga*) e avversione per il mondo (*vyapada*).

Ancora superiore è 'colui che non fa ritorno' (*anagamin*). È libero dal desiderio della forma (*rupa-raga*), dal desiderio della non forma (*arupa-raga*) e dall'ignoranza (*avijja*).

Infine, 'colui che è degno' (*arahant*); nel senso è che è degno, meritevole del suo stato.

Simbolicamente, la lista dei 'morti' snocciolata da Ananda non si riferisce alla morte fisica ma alla morte iniziatica, la morte alla visione ignorante. Del proprio grado di

liberazione ha da occuparsi ciò che ancora non si identifica pienamente con lo stato di buddhità (cioè monaci, monache e seguaci laici), ma che in qualche modo sente che la libertà sta risplendendo. A chi cammina importa sapere quanto manca, non a chi è la meta. Non importa quindi alla buddhità ma all'uomo, alla 'casa di mattoni', sapere: "io sono entrato nella corrente... certo della finale illuminazione". La visione che vede l'insussistenza dei composti, che siede alla radice dei fenomeni, non ha bisogno di queste tipologie.

II.10 LA SAGGEZZA

("La disintossicazione dagli intossicanti")

II.10 Allora dunque il Sublime dimorava in Nadika nella casa di mattoni e proprio così teneva a molti monaci discorsi sulla Dottrina: così è il comportamento, così è la concentrazione, così è la sapienza; la concentrazione accompagnata dal comportamento è molto fruttifera, molto propiziatoria; la sapienza accompagnata dalla concentrazione è molto fruttifera, molto propiziatoria; la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli *asava*, cioè: dall'*asava* del desiderio, dall'*asava* dell'essere, dall'*asava* dell'opinione, dall'*asava* dell'ignoranza.

Come I.12-14.

II.11-13 LA CONSAPEVOLEZZA

II.11 Allora il Sublime dopo essersi alquanto trattenuto in Nadika, si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi, o Ananda, andremo a Vesali". "Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al sublime. Allora il Sublime con la grande schiera di monaci entrò in Vesali. Allora dunque il Sublime dimorava in Vesali nel parco di Ambapali.

II.12 Allora il Sublime si rivolse ai monaci:

"Consapevole, o monaci, attento il monaco dimori, questo a voi da me è consigliato. E come, o monaci, un monaco è consapevole? Ecco, o monaci, un monaco nel corpo, osservando il corpo, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza; nella sensazione, osservando la sensazione, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza; nella mente, osservando la mente, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza; negli elementi, osservando gli elementi, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza.

II.13 "E come, o monaci, un monaco è attento? Ecco, o monaci, un monaco che vada o che venga, egli realizza ciò che fa; che guardi o distolga lo sguardo, egli realizza ciò che fa; che si chini o si alzi, egli realizza ciò che fa; che porti il mantello o la scodella, egli realizza ciò che fa; che mangi o che beva, che mastichi o che gusti, egli realizza ciò che fa; che si vuoti di feci o di urina, egli realizza ciò che fa; che vada, stia, sieda, si addormenti o si svegli, egli realizza ciò che fa. Così, o monaci, un monaco è attento. Consapevole, o monaci, ed attento il monaco dimori. Questo a voi da me è consigliato".

Vesali significa 'ampia'. La condizione di buddhità è ovviamente ampia, estesa. Nella scuola dell'Advaita Vedanta il summum bonum riceve il nome di *brahman*, che alcuni spiegano come 'grande senza presenza di paragoni'.

Letteralmente il Buddha rammenta ai monaci uno dei capisaldi della meditazione buddhista com'è comunemente intesa, la consapevolezza (sati), accennando brevemente alle cosiddette quattro basi della consapevolezza (satipatthana) esposte dettagliatamente nel Maha Satipatthana Sutta (Digha Nikaya XXII). Simbolicamente la prima base, la consapevolezza del corpo (kayanupassana), con le relative consapevolezze del respiro, dei quattro elementi e degli stadi di disfacimento del cadavere, indica che la buddhità vede la rarefazione già in atto della costruzione materiale e vede la stregoneria dell'identificazione con il corpo. Nella seconda base, la consapevolezza delle sensazioni (vedananupassana), la buddhità vede la stregoneria dell'identificazione con le costruzioni sensoriali. Nella terza, la consapevolezza delle ideazioni (cittanupassana), vede la stregoneria

dell'identificazione con i costrutti mentali. Nella quarta, la consapevolezza del suo stesso messaggio (*dhammanupassana*), per così dire considera e riconsidera tutta quanta la dottrina in termini di controstregoneria liberante.

Interessante che, dopo una menzione fatta molto di corsa, il Buddha riprenda un elemento della prima base, la consapevolezza del corpo, considerandone due aspetti in particolare: le posizioni del corpo (*cankamana*) e le attività fisiche basilari (*iriyapata*). Quasi a dire che non si tratta di una realizzazione fumosa, ma di una visione precisa della fisicità, perché proprio qui, nell'assurdità e nella schiavitù delle alternanze fisiologiche (veglia-sonno, immobilità-movimento, assimilazione-escrezione) è possibile essere prepotentemente svegli al non senso della materialità. Volendo, in termini più astratti, al circolo vizioso della dualità.

Come abbiamo già visto (I.22), il mantello è la sovrastruttura materiale che nasconde l'infinità immateriale. La ciotola (I.11, I.22) è lo strumento con cui raccogliamo a palate la nostra stessa costruzione sensoriale. Mangiare e bere sono l'assimilazione del mondo materiale; defecare e urinare sono l'abbandono del mondo, o meglio la restituzione del mondo a se stesso. Addormentarsi è simbolo del cadere nel sonno dell'allucinazione, svegliarsi è simbolo del non credere più all'allucinazione: appunto il risveglio.

Se quindi, letteralmente, la consapevolezza è un esercizio di attenzione rivolta al corpo, alle sue funzioni e ai suoi movimenti, simbolicamente descrive lo stato interiore della buddhità. È un'altra definizione della controstregoneria che vede e scioglie l'ignoranza radicale. Come se il Buddha dicesse: guardate, ecco che cosa avviene nello stato buddhità.

II.14-19 AMBAPALI

II.14 Udì allora Ambapali l'etera: "Certo il Sublime giunto in Vesali dimora nel mio bosco di manghi". Allora l'etera Ambapali, fatti aggiogare magnifici cocchi, salita su di un cocchio, con un magnifico cocchio uscì da Vesali e si avviò al suo bosco di manghi. Sino a che il terreno fu carreggiabile andò col cocchio, indi, scesa dal cocchio, si accostò a piedi al Sublime e giunta, salutato il Sublime, si sedette accanto. Accanto seduta, il Sublime istruì, incitò, rallegrò, rasserenò Ambapali l'etera con un discorso sulla Dottrina.

Allora Ambapali l'etera, istruita, incitata, rallegrata, rasserenata dal Sublime con un discorso sulla Dottrina disse al Sublime così:

"Accetti, o signore, il Sublime da me il pasto di domani colla schiera dei monaci".

Il Sublime accettò rimanendo in silenzio. Allora Ambapali l'etera, appreso il consenso del Sublime, sorta da sedere, salutato il Sublime, girando sulla destra, se ne andò.

II.15 Udirono i Licchavi di Vesali: "Certo il Sublime giunto in Vesali dimora nel bosco di Ambapali". Allora i Licchavi, fatti aggiogare magnifici cocchi, saliti sui cocchi, sui magnifici cocchi uscirono da Vesali. Ed alcuni Licchavi erano azzurri, di colore azzurro, le vesti azzurre, gli ornamenti azzurri; alcuni Licchavi erano gialli, di colore giallo, le vesti gialle, gli ornamenti gialli; alcuni Licchavi erano rossi, di colore rosso, le vesti rosse, gli ornamenti rossi; alcuni Licchavi erano bianchi, di colore bianco, le vesti bianche, gli ornamenti bianchi.

II.16 Allora Ambapali l'etera si incontrò, asse ad asse, ruota a ruota, carro a carro, coi Licchavi. Allora i Licchavi dissero ad Ambapali l'etera:

"Come mai Ambapali l'etera si incontra asse ad asse, ruota a ruota, carro a carro con i Licchavi?". "Ecco proprio ora, o figli di signori, il Sublime fu da me invitato per il pasto di domani colla schiera dei monaci".

"Cedici, o Ambapali, il pranzo per centomila [denari]".

"Se anche, o figli di signori, mi deste Vesali col suo territorio io non vi cederei così grande pranzo". Allora i Licchavi fecero schioccare le dita: "Preceduti fummo da questa donna, superati fummo da questa donna". Ed allora i Licchavi vennero al bosco di Ambapali.

II.17 Vide il Sublime da lungi venire i Licchavi, e allora disse ai monaci:

"Voi che tra i monaci, o monaci, ancora non vedeste i trentatré dèi, guardate il gruppo dei Licchavi, ammirate nel gruppo dei Licchavi, rimirate nel gruppo dei Licchavi l'assemblea dei trentatré dèi".

II.18 Allora i Licchavi, sino a che il terreno fu carreggiabile andarono col cocchio, indi, scesi dai cocchi, si accostarono a piedi al Sublime e giunti, salutato il Sublime, si sedettero accanto. Accanto seduti, il Sublime istruì, incitò, rallegrò, rasserenò i Licchavi con un discorso sulla Dottrina. Allora i Licchavi, istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati dal Sublime con un discorso sulla Dottrina,

dissero al Sublime così: "Accetti, o signore, il Sublime da noi il pasto di domani colla schiera dei monaci".

"Già accettato, o Licchavi, fu da me il pasto di domani da Ambapali l'etera".

Allora i Licchavi fecero schioccare le dita: "Preceduti fummo da quella donna, superati fummo da quella donna".

Allora i Licchavi, istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati dalla parola del Sublime, sorti da sedere, salutato il Sublime girando sulla destra si allontanarono.

II.19 Allora Ambapali l'etera, durante la notte, fatto apprestare nella sua casa eccellente e sostanzioso cibo, fece annunciare al Sublime che era tempo: "È tempo, o signore, il pranzo è pronto". Allora il Sublime di buon mattino, presi scodella e mantello, colla schiera dei monaci si avviò alla casa di Ambapali l'etera. Giuntovi sedé sull'apprestato sedile. Allora Ambapali l'etera con eccellente sostanzioso cibo, prima il Sublime, poi la schiera dei monaci, servì e saziò. Allora Ambapali l'etera, dopo che il Sublime ebbe mangiato e rimosso di sua mano la scodella, preso un più basso sedile si sedé accanto. Accanto seduta, Ambapali l'etera disse al Sublime così: "O signore, io dono alla schiera dei monaci che ha per capo il Buddha, il mio bosco".

Il Sublime gradì il bosco. Allora il Sublime con un discorso sulla Dottrina istruì, incitò, rallegrò, rasserenò Ambapali l'etera e sorto da sedere si allontanò.

Siamo giunti a uno dei momenti più belli della drammatizzazione. A una prima lettura succede ben poco: il Buddha preferisce l'invito di una donna di liberi costumi, la cortigiana Ambapali, a quello di un clan nobiliare, i Licchavi.

La figura di Ambapali è piaciuta molto al milieu del buddhismo theravada, corrente cui appartiene il nostro *sutta*, che vi ha ricamato sopra con dovizia di particolari. Come Sita, eroina di uno dei due grandi poemi epici indiani, il *Ramayana*, anche Ambapali è detta essere apparsa magicamente, già perfettamente formata, non nel solco di un campo arato come Sita, ma ai piedi di un albero di mango nel giardino di un re. Di qui il suo nome: 'custode, protettrice dei manghi'. Bellissima e disputata da tutti, sceglie di diventare cortigiana per un atto di compassione: mettere fine in questo drastico modo alle feroci dispute tra i suoi pretendenti. Si vuole che in una vita precedente fosse stata monaca in un Ordine istituito da un altro Buddha. Un giorno vide un'altra monaca sputare su un'immagine sacra. Avendo visto il muco, ma non la colpevole, esclamò: "Chi è stata quella prostituta che ha sputato?". In conseguenza della parola diffamante rinacque come prostituta in quella che, però, fu la sua ultima nascita. Altre varianti aggiungono che, per avere sempre desiderato con speciale ardore la bellezza, aveva già vissuto migliaia di vite precedenti tutte da prostituta. In questa vita, che è l'ultima, ha un figlio dal re Bimbisara (incontrato nel commento a I.1-5); figlio che, vestito l'abito monastico, la educe sull'impermanenza. Ormai non più giovane, Ambapali vive l'impermanenza nel decadimento del proprio corpo, ottiene il risveglio e descrive l'ineluttabilità del decadimento materiale e della follia del desiderio di bellezza fisica in una serie di strofe diventate famose (Therigata 206-7).

Ambapali, la 'custode dei manghi' che appare magicamente alla radice di un albero è, secondo la simbologia dell'albero già incontrata, colei che ha visto come avviene la

manifestazione: è la *pañña*, la *bodhi*, la gnosi, la Sofia. La parte geniale dell'intelletto. Non è un'intelligenza astratta, abitante in sfere iperuranie, ma presente nell'aggregato psicofisico. Il carro, che simboleggia i cinque aggregati dell'io, trasportando lei diventa "un magnifico cocchio". Nella versione cinese di PFT si reca dal Buddha assieme a cinquecento ancelle: "cinquecento galanti giovanette". "Perché mantieni intorno a te queste cinquecento cortigiane?", le chiede il Buddha. Ovvero, perché ti associ all'aggregato psicofisico? Ambapali si vergogna e, come prima risposta, mente: "Sono poverette che io nutrisco e di cui io ho cura". Il Buddha non accetta la risposta. "Non è come tu dici. Ben altre ragioni ti mossero a farti compagne quelle cinquecento fanciulle". Ambapali ammette allora la sua follia originaria, non dissimile da quella che nei testi gnostici provoca la caduta della Sofia: "È effetto della mia follia. La saviezza m'avrebbe salvata da ciò".

Ma nella scena in corso la saggezza ha ormai visto la follia e sa che, per avvicinarsi alla buddhità, deve scendere dal cocchio e procedere a piedi. Come abbiamo già incontrato in I.3, il gesto indica la necessità di abbandonare l'identificazione con l'aggregato psicofisico (il carro) e procedere con 'i piedi per terra', ovvero camminando fondati sulla realtà ontologica.

Che Ambapali sia un'"etera" significa simbolicamente che, così come una cortigiana si concede a tutti, anche la saggezza è di tutti, è in tutti. In qualunque aggregato psicofisico c'è la facoltà di vedere, di risvegliarsi alla propria inesistenza e fare spazio, come si esprimerebbe Rudolph Otto, all'irruzione del sacro.

Il Buddha rivolge alla saggezza-Ambapali un "discorso sulla Dottrina" il cui contenuto non viene menzionato: le trasmette se stesso, lo stato che incarna. In cambio, Ambapali fa la stessa cosa: offre al Buddha un "pasto" (se stessa). Che il pasto sia di domani simboleggia la nuova vita, abbandonato lo ieri.

Concorrenti di Ambapali per l'offerta del pasto al Buddha sono i Licchavi, un clan nobiliare locale. Storicamente i Licchavi facevano parte della confederazione dei Vajji (già identificati con i sensi in I.1-5); sono dunque un'altra metafora per i sensi. L'etimologia è incerta. Se il nome viene da un vedico *likhati*, 'strappare, lacerare', i

sensi sono ciò che lacera e frammenta (perché in associazione con la coscienza divisiva, viññana), deformando così la totalità conoscitiva della saggezza; totalità rifratta attraverso il prisma dei diversi canali sensoriali. Frammentato dai sensi, il percepito ci giunge come fasci quasi a se stanti: un fascio luminoso, uno sonoro, uno olfattivo, uno gustativo e uno tattile. A questo potrebbe alludere l'indossare i Licchavi vesti e ornamenti di vario colore: "Azzurri, gialli, rossi, bianchi". (PFT aggiunge che erano in numero di "quattro o cinquecento", sempre i cinque sensi). Un'altra curiosa etimologia del nome Licchavi è contenuta nella loro strana genesi. La regina di Benares partorisce un'orribile massa carnea, un embrione non sviluppato di cui si sbarazza gettandolo nel Gange. Un asceta lo trova e se ne prende cura finché dall'embrione si formano due bambini, un maschio e una femmina. La loro strana caratteristica è che avevano la pelle del ventre così sottile che vi si poteva vedere in trasparenza i liquidi e i solidi ingeriti. Di qui il soprannome di 'senza pelle' (nicchavi) o di 'pelle sottile' (*linachavi*). Questa mitica descrizione può significare che il funzionamento dei sensi è trasparente agli occhi della buddhità. A causa della loro anomalia, i bambini dei villaggi vicini li dicono 'da evitare' (vajjitabba, parola che riconduce appunto ai Vajji con cui, come abbiamo detto, sono simbolicamente imparentati). Unitisi tra di loro, i due bambini danno origine alla stirpe. Un'altra lettura vede nei Licchavi non i sensi, e neppure i membri di un clan guerriero, ma iniziati a tradizioni esoteriche diverse (donde i colori), che supplicano Ambapali la saggezza di dare loro la conoscenza ("Cedici, o Ambapali..."). I Licchavi vanno, Ambapali torna, e si scontrano a causa della strettezza della via: "Allora Ambapali l'etera si incontrò, asse ad asse, ruota a ruota, carro a carro coi Licchavi". Il significato è che occorre sovrapporre, 'appaiare', la controstregoneria della conoscenza alla stregoneria dei sensi, rettificando la seconda per mezzo della prima. La mente che accetta i dati sensoriali, che si accontenta di vedere per ovvietà, assegna realtà al carro; ma contemporaneamente la saggezza ne vede il carattere di aggregato e scioglie l'assunzione di realtà. L'assenso del Buddha all'invito di

Ambapali, e il rifiuto di quello dei Licchavi, significa che la buddhità è dalla parte della saggezza, non da quella dei sensi e della mente sensoriale.

"Cedici il pranzo per centomila [denari]", propongono i Licchavi: vorrebbero portare la libertà, l'infinità, nel loro ristretto ambito settoriale; vorrebbero leggere il profondo con le lenti deformanti del superficiale. (Incontreremo in VI.12-18 un non diverso tentativo di appropriazione illecita da parte di un'altra popolazione, i Malla). Il numero pieno o la monetizzazione potrebbero indicare il tentativo di convertire la libera buddhità in cosa definita, quantificabile, identificabile. E com'è possibile?, obietta Ambapali la saggezza. Non si può fare nemmeno se "mi deste Vesali col suo territorio". Nemmeno nella costruzione sensoriale più splendida e più ricca, l'essenza può limitarsi e costringersi. Vesali l'ampia è il mondo, e "il Sublime giunto in Vesali" è l'illuminazione che entra nel mondo prendendo dimora nel "bosco" dei fenomeni.

Il lamento dei Licchavi ("preceduti fummo certo da questa donna") significa: siamo stati scavalcati dalla saggezza. La frase successiva: "Ed allora i Licchavi vennero nel bosco di Ambapali" significa che rimasero nella credenza della realtà sensoriale (nel bosco), perché altro non potevano fare.

"Vide il Sublime da lungi venire i Licchavi": la buddhità riconosce immediatamente, già da lontano, il gioco dei sensi. E spiega ai monaci: tutte le costruzioni sensoriali, umane o divine ("ammirate nel gruppo dei Licchavi l'assemblea dei trentatré dèi") si equivalgono. Per quanto splendide, sfarzose, colorate e affascinanti, sono tutte aggregazioni effimere di elementi ('gruppi', 'assemblee' e tutta la costellazione semantica che indica gli insiemi). Uno ulteriore significato potrebbe essere che ognuno di noi 'si veste' del suo particolare condizionamento, della sua specifica identificazione con l'aggregato psicofisico.

Mantello, scodella e "apprestato sedile" sono già stati visti (I.22, I.31). Il Buddha accetta il dono di se stessa di Ambapali assumendolo come nutrimento e, ciò fatto, rimuove "di sua mano la scodella" (rimuove la vuotezza, l'inanità della

visione sensoriale). Ambapali risponde donando il bosco.

Ma, attenzione: Ambapali ha in mente due destinatari del suo bosco, "alla schiera dei monaci" e al Buddha. Al Buddha restituisce la personalità illusoria a cui in antico si accompagnava per stoltezza ("È effetto della mia follia. La saviezza m'avrebbe salvata da ciò"), che viene resa e deposta nel grembo della buddhità. La saggezza ha il compito di individuare l'identificazione impropria e consentire la reintegrazione nella libera individualità, consegnando per così dire l'essere all'Essere. Ai monaci restituisce la visione sensoriale, riconsegnandola al luogo cui questa visione compete (i monaci, gli uomini, il corpo). Stesso dono con due valenze diverse.

Il Buddha apprezza. La cortigiana Ambapali rimarrà per sempre nella mente del lettore perché è la luce della sua saggezza.

II.20 LA SAGGEZZA

("La disintossicazione dagli intossicanti")

II.20 Allora dunque il Sublime, dimorando a Vesali nel bosco di Ambapali, proprio così teneva a molti monaci questo discorso sulla Dottrina: così è il comportamento, così è la concentrazione, così è la sapienza; la concentrazione accompagnata dal comportamento è molto fruttifera, molto propiziatoria; la sapienza accompagnata dalla concentrazione è molto fruttifera, molto propiziatoria; la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli *asava*, cioè: dall'*asava* del desiderio, dall'*asava* dell'essere, dall'*asava* dell'opinione, dall'*asava* dell'ignoranza.

Come I.12-14.

II. 21-24 CRONACA DI UNA LIBERAZIONE ANNUNCIATA E LO SMARRIMENTO DI ANANDA

II.21 Allora il Sublime avendo alquanto dimorato nel bosco di Ambapali si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi, o Ananda, andremo a Beluvagama". "Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime.

Allora il Sublime con la grande schiera dei monaci entro in Beluvagama. Allora il Sublime dimorava in Beluvagama.

II.22 Allora il Sublime disse ai monaci: "Tutti voi, o monaci, andate a Vesali e presso gli amici, presso i devoti, presso i seguaci, passate la stagione delle piogge. Io invece passerò le piogge in Beluvagama".

"Sì, o signore", ed i monaci, assentendo al Sublime, andarono tutti a Vesali presso gli amici, presso i devoti, presso i seguaci e vi passarono le piogge. Invece il Sublime passò le piogge in Beluvagama.

II.23 Allora al Sublime, mentre passava le piogge, sorse una dolorosa malattia: forti mortali dolori. Allora il Sublime consapevole e attento sopportò senza lamentarsi. Ed al Sublime così fu: "Non posso estinguermi se prima non mi sia rivolto ai seguaci, se non abbia preso congedo dalla schiera dei monaci. E se io ora, colla forza domando questo male, dimorassi ancora permanendo nel *sankhara*-vita?".

Allora il Sublime, domando colla forza il male, dimorò permanendo ancora nel *sankhara*-vita. E così al Sublime la malattia guarì.

II.24 Allora il Sublime guarì dalla malattia e appena guarito dalla malattia uscì di casa ed all'ombra della casa, su di un apprestato sedile, sedé. Allora l'onorevole Ananda si accostò al Sublime, accostatosi, salutato il Sublime, gli sedette accanto. Accanto seduto, l'onorevole Ananda disse al Sublime così:

"Piacevole, o signore, è l'aspetto del Sublime, tranquillo, o signore, è l'aspetto del Sublime. Il mio corpo, a causa della malattia del Sublime, era quale quello di un ebbro, più a me non erano visibili le quattro regioni, più a me non era chiara la Dottrina. Questo solo mi era di conforto: non si estinguerà il Sublime se prima non avrà parlato innanzi all'Ordine dei monaci".

Il sipario si apre su una variante del boschetto di manghi che simboleggia sempre la stessa cosa: ovunque il Buddha si rechi, è sempre fisso alla radice dei fenomeni. Beluvagama significa 'villaggio degli alberi di bilva' (Aegle marmelos). Alla lettura letterale, il Buddha si ammala e inizia a scivolare lungo la china che, occupando la parte maggiore del *sutta* (da II.21 a VI.9), si concluderà con la sua morte e susciterà nei commentatori considerazioni storicistiche: "La totale verosimiglianza di questo bel racconto depone a favore della sua storicità" (AB).

Ma perché licenzia i monaci? La lettura letterale obbliga alla ricerca di spiegazioni letterali, e così nella versione dei Dharmaguptaka (AB) si legge l'aggiunta: "su questo territorio c'è penuria...", e il Buddha allontana i monaci "perché credo vi sia mancanza di viveri". Come abbiamo tante volte ripetuto, ogni scena è conchiusa in se stessa e l'insegnamento è sempre uguale: il senso è che la buddhità può accettare di convivere con l'aggregato psicofisico, i monaci, come in tutte le scene precedenti, o può insistere con forza sull'illusorietà dei cinque aggregati, che in questa scena vengono appunto licenziati.

Oppure il senso non è che il Buddha si ammala all'improvviso, ma che la malattia è precisamente il permanere con la "schiera dei monaci", se ci si identifica in essa e in quello che riceve il nome di "sankhara-vita", ovvero il composto vitale. Se si vuole guarire dalla malattia esistenziale, dice il sutta, occorre disidentificarsi dagli aggregati, licenziare i monaci. In questo modo si doma il male e risplende lo stato incondizionato. Inoltre, è come se l'identificazione con l'aggregato psicofisico non possa nutrire, non sia un cibo allettante; questo potrebbe essere il senso della "mancanza di viveri" in AB.

L'esito del licenziamento dei monaci e dell'abbandono del "sankhara-vita" (ricordando che licenziamento e abbandono sono drammatizzazioni, perché sufficiente è la visione) è che il Sublime "guarì dalla malattia", "uscì di casa" e sedette "su un apprestato sedile" (la stabilità dello stato libero) "all'ombra della casa" (all'ombra del corpo, fuori del corpo). MW ha "davanti alla sua dimora" e AB "in luogo fresco e adatto", tanto che Ananda ne loda l'aspetto "piacevole" e "tranquillante".

Ma questo lo può fare la buddhità, non l'uomo. Che l'uomo non possa fare niente, ma che si debba lasciare la visione alla visione, la libertà alla libertà, è drammatizzato nel marasma emotivo di Ananda (l'uomo) che, all'idea di non essere ciò che crede di essere, si sente "ebbro". Il testo dei Dharmaguptaka è molto più colorito: "Il mio pensiero è atterrito, l'angoscia m'opprime il cuore e mi confonde la vista, non so più

in che direzione guardare, la mia respirazione cessa senza interrompersi del tutto, sono come un uomo cui l'ebbrezza ha ottenebrato la mente".

È come se l'aggregato psicofisico supplicasse lo stato originario, a monte dell'aggregato, di non lasciarlo. La prospettiva di rimanere senza spirito è terrificante. Senza la buddhità, l'aggregato psicofisico non vede più né la "dottrina" (la visione salvifica) né le "quattro regioni" (i quattro elementi).

La secca risposta della buddhità apre la scena successiva: "Che cosa, o Ananda, l'Ordine dei monaci può aspettarsi ancora da me?".

II.25-26 "DIMORATE IN VOI STESSI ISOLATI"

II.25 "Che cosa, o Ananda, l'Ordine dei monaci può aspettarsi ancora da me? Esposta fu, o Ananda, da me la Dottrina senza nulla omettere, e non, o Ananda, accadde al Compiuto di essere nei riguardi della Dottrina un maestro col pugno chiuso. Se a qualcuno ora, o Ananda, così fosse: 'io guiderò l'Ordine dei monaci', oppure 'da me costituito sarà l'Ordine dei monaci', costui ora, o Ananda, avrebbe da parlare di fronte all'Ordine dei monaci. Ma al Compiuto, o Ananda, ora non è più: 'io guiderò l'Ordine dei monaci', e neppure 'da me costituito sarà l'Ordine dei monaci'. Che cosa, o Ananda, avrei da dire innanzi all'Ordine dei monaci? Io ora, o Ananda, sono vecchio, di tarda età, anziano, ho molto vissuto: vissi 80 anni. Come, o Ananda, un vecchio carro permane ancora unito perché se ne legano le parti, proprio così certamente, o Ananda, il corpo del Compiuto permane perché se ne costringono le parti. E solo nel tempo, o Ananda, in cui il Compiuto dimora nella condizione di non avere nella mente alcuna immagine, nella cessazione di ogni sensazione, nella raggiunta, priva di immagini, concentrazione della mente, proprio solo in quel tempo, o Ananda, il corpo è gradevole al Compiuto.

II.26 "Pertanto, o Ananda, dimorate in voi stessi isolati, in voi rifugiati, in null'altro rifugiati, nella Dottrina isolati, nella Dottrina rifugiati, in null'altro rifugiati. E come, o Ananda, un monaco dimora in sé isolato, in sé rifugiato, in null'altro rifugiato, nella Dottrina rifugiato, in null'altro rifugiato?

"Ecco, o Ananda, un monaco nel corpo, osservando il corpo, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza; nella sensazione, osservando la sensazione, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza; nella mente, osservando la mente, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza; negli elementi, osservando gli elementi, dimora strenuo, attento, consapevole, lontane nel mondo la cupidigia e la sofferenza. Così, o Ananda, un monaco dimora in sé isolato, in sé rifugiato, in null'altro rifugiato, nella Dottrina isolato, nella Dottrina rifugiato, in null'altro rifugiato.

"E quei monaci, o Ananda, che dopo di me dimoreranno in sé isolati, in sé rifugiati, in null'altro rifugiati, nella Dottrina rifugiati, in null'altro rifugiati, quei monaci, o Ananda, saranno al di sopra dell'ignoranza e lo saranno per amore della disciplina".

È come se a questo punto non occorresse più niente.

La Dottrina è stata esposta "senza nulla omettere" (MW: "senza distinguere tra un interno e un esterno", additando cioè la cessazione delle distinzioni tra interno ed esterno). Ma l'esposizione della Dottrina, oltre a riferirsi ai passi precedenti e al corpus buddhista in generale, può essere, lo ripetiamo, conchiusa in ogni singolo passo.

Seconda affermazione è quella di non essere un "maestro col pugno chiuso", ovvero nulla è stato trattenuto nel pugno del maestro (*acariyamutthi*). Da questa

dichiarazione origina la tesi che il buddhismo non possegga un insegnamento esoterico, segreto (in FS troviamo appunto l'affermazione precedente resa con "senza fare distinzione tra dottrina esoterica ed exoterica"). A ciò si oppongono tre considerazioni. La prima è che nessun livello di lettura del testo, compreso quello simbolico, è tenuto segreto, riservato a pochi, ma è esposto, benché tra le righe. La seconda è di ordine storico: i posteriori buddhismi mahayana e vajrayana affermeranno che i testi in lingua pali, come quello che stiamo esaminando, appartengono al ciclo preparatorio della diffusione della Dottrina e corrispondono al primo giro della 'ruota del dharma', che sarà approfondito e ampliato dai due giri seguenti, appunto il Mahayana e il Vajrayana. La terza considerazione è di ordine esegetico: il passo non fa affatto riferimento all'exoterismo o all'esoterismo dell'insegnamento, ma vuol dire che il Buddha insegna a non trattenere, a non chiudere l'essere nei cinque aggregati (pugno chiuso) e a liberarlo da questa occlusione ignorante (mano aperta). Figura non diversa dal distendere il braccio piegato e piegare il braccio disteso che abbiamo incontrato in I.33. Con il licenziamento dei monaci in II.22, tutte le aggregazioni ("l'Ordine dei monaci") sono viste come come sciolte. Tutto è restituito alla libertà originaria. Perciò la buddhità non guida e non costituisce, ovvero non costruisce. Lo stato di buddhità non si occupa degli aggregati (AB: "Ma il Tatahagata non dice: 'Io reggo la comunità, io mantengo la comunità. Come dunque avrei istruzioni e ordini da dare alla comunità?""). La buddhità non si occupa dei composti: si limita a vederli e a conoscerli

Testi estremi del Mahayana affermano che, non esistendo niente, nella realtà profonda il Buddha non ha mai detto niente, nemmeno una parola. Per questo la letteratura zen gli attribuisce il muto gesto di sollevare un fiore come epitome ultima dell'insegnamento sulla vacuità delle cose.

Gli ottant'anni del Buddha sono presumibilmente una cifra simbolica e secondo questa lettura significano che la buddhità si palesa nell'uomo quando si sia fatta molta esperienza degli aggregati e della fatica che comporta vivere in essi. "Come un

vecchio carro permane unito solo perché se ne legano le parti, il corpo del Compiuto permane perché se ne costringono le parti". Non è vecchio il Budha, vecchio è il corpo o meglio antica è l'identificazione con il corpo.

Fino alla sua dissoluzione organica il corpo continua a esistere tenuto assieme dalla sua annosa costruzione ignorante, ma è un *sankhara*-vita che la visione liberata può abbandonare quando vuole (confronta II.23). Sussiste per forza d'inerzia, per abbrivio. Il corpo è finalmente "gradevole al Compiuto" quando nella mente non si ha "alcuna immagine"; quando, dice il testo, si è nello stato di *a-nimitta ceto-samadhi*, 'concentrazione mentale priva di segno', ovvero priva di alcuna immagine di corpo e di identificazione con esso. L'apparente massa corporea è sempre sciolta agli occhi della buddhità.

"Dimorate in voi isolati, in voi rifugiati" (atta dipa, atta sarani) è un monito tanto proverbiale quanto controverso tra i praticanti buddhisti. Dipa può significare tanto 'isola' che 'lampada', da cui rese diverse come "vivete come isole in voi stessi" (MW), "siate la vostra propria fiaccola" (AB) e soluzioni di compromesso come "tutti siano una lampada a se stessi... è come un'isola in se stesso" (TNH). Sempre da questa frase scaturisce la polemica tra la visione riduttiva, che vuole che il Buddha insegnasse a fare affidamento solo sulle proprie forze, e la visione buddhisticamente eterodossa che vede nel pronome personale atta tutte le valenze ontologiche del suo corrispettivo sanscrito atman, ovvero l'individualità profonda, altrimenti detta il Sé, che è tanto vera quanto l'io empirico è falso. La stessa ambiguità si ritrova nell'identica affermazione atta hi attana natha (Dhammapada 160), variamente resa con 'ciascuno è rifugio a se stesso', 'ognuno è protezione a se stesso', 'ognuno è il proprio maestro', 'il sé invero è il rifugio del sé'. Senza contare che il termine dipa è stato anche interpretato come pathitha, 'luogo di riposo', interpretazione che può mettere d'accordo tutti.

Sia come sia, l'isola-lampada-sé è tranquillamente assimilata nel paragrafo successivo a quella consapevolezza (*sati*), o ricordo di sé, già vista in II.11-13. Non è una consapevolezza strumentale umana, ma espressione della buddhità che è assidua

presenza all'inganno degli aggregati, a quella che abbiamo chiamato più volte la stregoneria di *avijja*. Coloro che così vedono diventano, nel testo, *tamatagge*, parola che non trova d'accordo i commentatori ma che convoglia l'idea di innalzamento, di superamento e quindi di liberazione. Le traduzioni suonano: "saranno al di sopra dell'ignoranza", "saranno i primi" (AB), "saranno i più alti" (MW).

Ma questo può accadere solo "dopo di me: non dopo la morte, ma dopo il rifulgere della saggezza, dopo che sia presente la saggezza liberante.

Parte terza

III.1-2 "BELLO È IL TUMULO DI UDENA"

III.1 Allora il Sublime levatosi di buon mattino, presi mantello e scodella, di diresse a Vesali per l'elemosina. Avendo girato per elemosina in Vesali ed essendo ritornato dal giro di elemosina in Vesali, dopo essersi cibato, si rivolse all'onorevole Ananda:

"Prendi, o Ananda, il sedile, noi andremo al tumulo di Capala per passarvi il giorno".

III.2 Allora il Sublime si avviò al tumulo di Capala e giuntovi, sull'apprestato sedile sedé.

L'onorevole Ananda, avendo salutato il Sublime sedette accanto. Accanto seduto, il Sublime disse all'onorevole Ananda così:

"Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo di Udena, bello il tumulo dei Gotama, bello il tumulo dei Sattamba, bello il tumulo di Bahuputta, bello il tumulo di Sarandada, bello il tumulo di Capala".

La schiera dei monaci (gli aggregati) è uscita di scena, ma rientrerà alla fine di questa sezione (III.49, dove verrà spiegato il suo ritorno). Il Buddha è rimasto solo con Ananda: non cambia nulla, perché Ananda è l'uomo nella sua globalità.

"Levatosi di buon mattino": la visione sorge ogni giorno perché è la luce, l'alba. Il palesarsi della buddhità è un'alba radiosa perché i veli dell'ignoranza che nascondevano la realtà dell'uomo (il mantello sovrapposto all'essere profondo) cadono per sempre.

"Presi mantello e scodella", ormai è noto: l'unione della vacuità dell'essere proprio e del corpo che la ricopre, l'unione di essenza e aggregato psicofisico. La misera vuotezza dell'esistenza ignorante è vista nella sua rettificata profondità di vacuità dell'essere proprio. Al posto di un niente intriso di dolore, un Niente assolutamente libero.

"Avendo girato per elemosina in Vesali": dalla vastità, dall'ampiezza dello stato naturale, il corpo raccoglie (elemosina) ciò che quel corpo forma, i suoi elementi costitutivi.

"Preso il sedile": la condizione di stabilità, di incrollabilità, accompagna sempre la visione. La salda visione degli aggregati della buddhità è la sua sede, il suo sedile (spesso "l'apprestato sedile").

[&]quot;Sì, o signore", e l'onorevole Ananda, ubbidendo al Sublime, preso il sedile seguì passo a passo il Sublime.

I "tumuli" sono dei cumuli: aggregati, ammassi, costruzioni, fantasmagorie. Il termine pali per tumulo, *cetiya*, viene da una radice *ci*, 'raccogliere, accumulare'. Sono tumuli funerari simbolo di morte: vivere nell'identificazione con gli aggregati è vivere da morti. Ma i tumuli sono belli: sono ben fatti, una costruzione mirabile, devono soddisfare il criterio della verosimiglianza perché possa scattare l'identificazione. Come a dire: mirabile è la costruzione dell'io, mirabile la costruzione per elementi. *Mirabile monstruum* direbbero i latini. Peccato che sia una costruzione morta. L'esclamazione di ammirazione è una ripresa in altri termini dell'affermazione "proprio solo in quel tempo [il tempo della visione]... il corpo è gradevole al Compiuto", che abbiamo incontrato in II.25.

I personaggi cui sono dedicati i tumuli avevano verosimilmente delle valenze simboliche note all'epoca, e oggi non più. Udena è il nome di vari re e i Gotama[ka] erano una classe di asceti precedenti il Buddha storico. Si diceva che questi due tumuli avessero il potere di soddisfare tutti i desideri. La simbologia è chiara: vedere la qualità funebre dell'io è la soddisfazione del più grande dei desideri, quello di liberazione. Il tumulo di Bahuputta era sede di un albero magico e Capala era uno *yakkha*, uno spirito della natura. Il tumulo di Suttamba è la tomba di sette principesse. Quello di Sarandada l'abbiamo già incontrato in I.5.

Simbolicamente e lessicalmente i tumuli funerari sono una rappresentazione ancora più evidente dell'ammasso degli aggregati che formano l'aggregato psicofisico con cui l'io si identifica. Nella terminologia buddhista gli aggregati prendono il nome di *khandha*. Tradotti appunto con 'aggregati' in virtù della loro coesione reciproca, più propriamente sono mucchi, cumuli, ammassi. *Khandha* è il dorso di un elefante, una schiena umana e un tronco d'albero. Interessante è che dal verbo sanscrito di derivazione, *skandati*, 'saltare su, arrampicarsi su', derivi il greco *skándalon*, 'pietra d'inciampo'. Gli ammassi che formano il cumulo psicofisico sono la pietra in cui si inciampa se è assente la visione del cumulo medesimo. In lode della visione liberante è appunto l'esclamazione del Buddha che ammira la 'bellezza' dei tumuli.

In seguito il tumulo funerario diverrà un elemento architettonico diffuso in tutto il mondo buddhista, lo *stupa* (da cui la pagoda cinese e giapponese). Concepito in origine per la conservazione delle reliquie, le cinque parti architettoniche che lo compongono (una base quadrata, una cupola emisferica, una torre conica, una mezzaluna e un disco) passarono a simboleggiare molteplici cose, tra cui gli originari cinque *khandha*.

Assumere la visione liberata equivale a lasciare dietro di sé le proprie spoglie, le ceneri, le scorie: un monumento funebre del noi stessi che credevamo di essere. "Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo di Udena": bella è la costruzione dell'io e belle le sue ceneri. Ma come si giunge a riconoscere la trappola mortale costituita dall'identificazione con l'aggregato psicofisico?

III.3-6 CIÒ CHE RIMANE DAVVERO

"Il Compiuto può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*"

III.3 "Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha in suo potere, costui se richiesto può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*.

"Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha in suo potere; il Compiuto, o Ananda, se richiesto può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*".

III.4 Ma l'onorevole Ananda, pur essendogli stato dato dal Sublime un chiaro segno, un chiaro avvertimento, non seppe comprendere e non disse al Sublime: "Rimanga, o signore, il Sublime per un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini". Perché la sua mente era posseduta da Mara.

III.5 Una seconda volta ed una terza volta il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda: "Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo di Udena, bello il tumulo dei Gotama, bello il tumulo dei Sattamba, bello il tumulo di Bahuputta, bello il tumulo di Sarandada, bello il tumulo di Capala. "Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha in suo potere, costui se richiesto può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha in suo potere; il Compiuto, o Ananda, se richiesto può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*". Ma l'onorevole Ananda, pur essendogli stato dato dal Sublime un chiaro segno, un chiaro avvertimento, non seppe comprendere e non disse al Sublime: "Rimanga, o signore, il Sublime per un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini". Perché la sua mente era posseduta da Mara.

III.6 Allora il Sublime disse all'onorevole Ananda così:

Questo episodio costò ad Ananda cinque accuse di negligenza durante il primo concilio tenuto, secondo le cronache, pochi mesi dopo la 'morte' del Buddha storico. Le riporto perché gustosi esempi delle conseguenze della letteralità. Le cinque negligenze sono le seguenti: non avere chiesto al Buddha di rimanere per un *kalpa*; non avere chiesto al Buddha chiarimenti sulle regole minori di comportamento (vedi VI.3); avere posato i piedi sull'abito del Buddha mentre lo cuciva; avere permesso alle donne di venerare il cadavere del Buddha, lasciando così che venisse

[&]quot;Va, o Ananda, è tempo ora".

[&]quot;Sì, o signore", e l'onorevole Ananda, ubbidendo al Sublime, sorto da sedere, salutato il Sublime, girando sulla destra, se ne andò e non lungi sedé al tronco di un albero.

contaminato dalle loro lacrime; avere persuaso il Buddha ad ammettere le donne nell'Ordine.

Volendo, anche a queste accuse si può applicare la lettura simbolica. Ma torniamo al testo.

Le "quattro basi del potere" sono le stesse quattro basi della consapevolezza viste in II.11-13. Ricordiamo che non sono da intendersi come una tecnica per conseguire qualcosa, ma come portati dello stato di buddhità, del "dopo di me".

Il kappa (sanscrito kalpa) è un lunghissimo periodo di tempo della cosmologia indiana che si estende tra un'emissione e una dissoluzione dell'universo. La frase ha messo in imbarazzo i traduttori soprattutto per l'espressione "sino alla fine del kalpa" (kappavasesam, 'in eccesso', 'in rimanenza'). Molto semplicemente, la fine del kalpa è la fine del tempo, cioè dell'ordinario processo delle idee legate alla loro temporalità; il riassorbimento (pralaya) dell'idea di tempo. È la buddhità che mette fine al kalpa, al mondo illusorio della drammatizzazione inchiodato allo spaziotempo. Si può anche intendere il kalpa non solo come l'intervallo tra un inizio e una fine, ma come l'unione di manifestazione (manvantara) di un universo e della sua dissoluzione/riassorbimento (pralaya): l'unione della manifestazione del mondo attraverso la visione per aggregati e della sua dissoluzione mediante la conoscenza della costruzione per aggregati. Il Sublime rimane comunque, che Ananda glielo chieda o no, perché è l'unica cosa che rimane: il resto sono momentanee apparizioni che si fanno e si sfanno.

Come sempre, Ananda-l'uomo non capisce. Qui non comprende che la buddhità è ciò che rimane quando si sia dissolto il mondo dell'artifizio. Giustamente si dice che la sua mente "era posseduta da Mara" (la morte, l'ignoranza, l'errore), perché Ananda pensa in termini di tempo e quindi di mortalità, non in termini di senza tempo e senza morte. Tra i sinonimi di *nibbana* troviamo infatti senza nascita (*ajata*), senza divenire (*abhuta*), senza creazione (*akata*), senza composti (*asankhata*), senza vecchiaia (*ajara*) e senza morte (*amara*).

Ananda non capisce e il lettore freme. Come fai a non capire?, gli urla da questa parte della pagina. Te lo sta dicendo chiaramente! Il fatto è che non basta capire, occorre essere. La buddhità invita l'uomo a sciogliersi alchemicamente nell'immortalità, a essere ciò che è: immortalità. Ma Ananda, in questa drammatizzazione, continua ad aderire all'ordinaria situazione umana, temporale e mortale, che per assuefazione considera il corpo realtà e non è in grado di ricevere una rivelazione che, se accolta, metterebbe fine a tutto ciò che è convinto di essere. Metterebbe fine al *kalpa*. Messo fine al *kalpa*, ciò che rimane è la buddhità. Messo fine alla visione temporale per aggregati, rimane l'essenza atemporale.

III.7-9 MARA IL MALIGNO ("Si estingua ora il Sublime")

III.7 Allora Mara il maligno, poco tempo dopo che l'onorevole Ananda si era allontanato, si accostò al Sublime. Accostatosi sedé accanto. Accanto seduto, Mara il maligno disse al Sublime così:

"Si estingua ora, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto. Ora è tempo dell'estinzione del Sublime. Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima i monaci non saranno discepoli istruiti, ben esercitati, pronti, buoni conoscitori della Dottrina, saggi seguaci della Dottrina e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiranno, esporranno, faranno noto, insegneranno, esamineranno, analizzeranno, renderanno chiaro (ad altri) l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolveranno, ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina'.

III.8 "Ora, o signore, i monaci del Sublime sono discepoli istruiti, ben esercitati, pronti, buoni conoscitori della Dottrina, saggi seguaci della Dottrina e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiscono, espongono, fanno noto, insegnano, esaminano, analizzano, rendono chiaro (ad altri) l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolvono, ed infine espongono la meravigliosa Dottrina. Si estingua ora, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto. Ora è tempo dell'estinzione del Sublime.

"Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima le monache non saranno discepole istruite, ben esercitate, pronte, buone conoscitrici della Dottrina, sagge seguaci della Dottrina e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiranno, esporranno, faranno noto, insegneranno, esamineranno, analizzeranno, renderanno chiaro (ad altri) l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolveranno, ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina'.

"Ora, o signore, le monache del Sublime sono discepole istruite, ben esercitate, pronte, buone conoscitrici della Dottrina, sagge seguaci della Dottrina e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiscono, espongono, fanno noto, insegnano, esaminano, analizzano, rendono chiaro (ad altri) l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolvono, ed infine espongono la meravigliosa Dottrina. Si estingua ora, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto. Ora è tempo dell'estinzione del Sublime.

"Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima i seguaci non saranno discepoli istruiti, ben esercitati, pronti, buoni conoscitori della Dottrina, saggi seguaci della Dottrina e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiranno, esporranno, faranno noto, insegneranno, esamineranno, analizzeranno, renderanno chiaro (ad altri) l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolveranno, ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina'.

"Ora, o signore, i seguaci del Sublime sono discepoli istruiti, ben esercitati, pronti, buoni conoscitori della Dottrina, saggi seguaci della Dottrina e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiscono, espongono, fanno noto, insegnano, esaminano, analizzano, rendono chiaro (ad altri) l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolvono, ed infine espongono la meravigliosa Dottrina. Si estingua ora, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto. Ora è tempo dell'estinzione del Sublime.

"Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima le seguaci non saranno discepole istruite, ben esercitate, pronte, buone conoscitrici della

Dottrina, sagge seguaci della Dottrina e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiranno, esporranno, faranno noto, insegneranno, esamineranno, analizzeranno, renderanno chiaro (ad altri) l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolveranno, ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina'.

"Ora, o signore, le seguaci del Sublime sono discepole istruite, ben esercitate, pronte, buone conoscitrici della Dottrina, sagge seguaci della Dottrina e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiscono, espongono, fanno noto, insegnano, esaminano, analizzano, rendono chiaro (ad altri) l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolvono, ed infine espongono la meravigliosa Dottrina. Si estingua ora, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto. Ora è tempo dell'estinzione del Sublime.

"Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima questa vita in purezza non sarà prospera, fiorente, diffusa, a molti nota, largamente spiegata, ben manifesta agli dèi e agli uomini'.

"Ora, o signore, la vita in purezza secondo il Sublime è prospera, fiorente, diffusa, a molti nota, largamente spiegata, ben manifesta agli dèi e agli uomini'. Si estingua ora, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto. Ora è tempo dell'estinzione del Sublime.

III.9 Così essendo stato detto, il Sublime disse a Mara il maligno:

"Sarai soddisfatto tu, o maligno, tra non molto vi sarà l'estinzione del Compiuto, tra tre mesi il compiuto si estinguerà".

Il passo è una sorta di commedia degli errori. I commentatori lo ritengono spurio perché non compare in altre redazioni.

Mara e il Buddha danno due diverse interpretazioni della stessa cosa. Mara intende l'estinzione (*nibbana*) della visione sensoriale, dell'accettazione acritica del mondo, come la fine di tutto. Mara è, etimologicamente e semanticamente, la Morte. La morte è cifra della visione morta coltivata dall'uomo. La visione morta considera l'estinzione della visione sensoriale del mondo come la fine di tutto, appunto come una morte, e invita l'araldo dell'immortalità, il Buddha, a togliersi di mezzo estinguendosi fisicamente. L'estinzione fisica è l'unica estinzione a conoscenza di Mara. Ovviamente, il Buddha intende per estinzione la fine della mortifera visione sensoriale, la visione per aggregati.

Mara il maligno vuole spingere il Buddha a consegnarsi a ciò che egli, Mara, ritiene morte, mentre è invece liberazione. La Morte crede che tutto le sia soggetto, e per quanto riguarda lo spazio-tempo ha ragione. Ma, come abbiamo visto nella scena

precedente, il *nibbana* è il senza nascita (*ajata*), senza divenire (*abhuta*), senza creazione (*akata*), senza composti (*asankhata*), senza vecchiaia (*ajara*) e senza morte (*amara*). Perciò Mara scambia l'estinzione (*nibbana*) della visione per aggregati, la risoluzione dell'allucinazione sensoriale, per il totale tracollo... più tutte le idee disastrose che gli uomini proiettano sulla morte. Mara entra infatti in scena appena Ananda ne è uscito. Non sono due personaggi diversi, ma uno solo: la Morte e ciò che è mortale. Ananda si è solo cambiato d'abito. Credendosi uomo, Ananda crede necessariamente di dover morire, e vestendo la sua paura con i panni di Mara crede anche lui che l'estinzione annunciata dal Buddha sia la morte.

Ma l'estinzione di cui parla il Buddha è un atto di volontà virtuosa: il Buddha si estingue perché è già 'estinto', si libera perché è già libero. Non soggiace al disgregamento fisico degli aggregati che sul piano fisico segna la fine della coesione degli aggregati medesimi.

"Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima questa vita in purezza non sarà prospera, fiorente, diffusa, a molti nota, largamente spiegata, ben manifesta agli dèi e agli uomini" significa semplicemente che sta elencando alcune caratteristiche della visione: pura, fiorente, diffusa e così via. È l'estinzione della visione scorretta (micchaditthi) che lascia il posto alla retta visione (sammaditthi, primo elemento dell'ottuplice sentiero), arricchendo la vita delle qualità di purezza, prosperità e così via.

La lunga elencazione riguardante monaci, monache e seguaci dei due sessi sarà spiegata simbolicamente più oltre in questa stessa sezione in occasione della narrazione del primo assalto di Mara (III.34-47).

Infine, la lettura simbolica assegna grande importanza al 'tre' presente nell'affermazione "tra tre mesi il Compiuto si estinguerà", spiegando che la scorretta visione del mondo sensoriale è una costruzione triadica, fondata sul meccanismo percettore-percezione-percepito. È nota la presenza di questo numero in tutte le tradizioni sapienziali. Nell'hinduismo, Siva il distruttore (di ciò che è distruggibile) ha in mano un tridente con il quale scuote e abbatte le tre città costruite sulle nuvole

dalla dea Tripura. Estinto, il tre si risolve nel dualismo interno-esterno. Estinto anche questo dualismo, rimane... chissà. Benché così appaia, non c'è la distinzione vedente-vedere-visto, c'è solo visione.

Quindi, l'affermazione "tra tre mesi il Compiuto si estinguerà" significa che la libertà, sempre in atto e non certo posponibile nel tempo, si ha con la visione che estingue (vede) la costruzione triadica su cui il mondo sensoriale si fonda.

III.10 LA LIBERAZIONE

("Come cotta di maglia infranse la propria esistenza")

III.10 Allora il Sublime presso il tumulo di Capala, consapevole, attento, abbandonò il *sankhara*-vita. Ed essendo abbandonato dal Sublime il *sankhara*-vita, vi fu un grande terremoto spaventoso e risuonò il tamburo degli dèi. Allora il Sublime in questo punto considerando l'accaduto così esclamò:

"Alta o bassa l'esistenza, al *sankhara* dell'essere rinunciò il Saggio. Concentrato in suprema interiorità, come cotta di maglia infranse la propria esistenza".

Poche righe per descrivere l'evento risolutivo della liberazione. Evento che è già stato esposto in precedenza, ad esempio nella visione dei tumuli (III.1), nella fine della visione per temporalità (III.3-5), nella non adesione al meccanismo triadico di costruzione del mondo (III.9), e di fatto in ogni scena del *sutta*. In questa scena acquista semplicemente una maggiore coloritura drammaturgica.

La descrizione non è in contrasto con la precedente decisione di permanere nel *sankhara*-vita (vedi II.23), che qui sarebbe invece definitivamente risolto, rendendo possibile la lettura letterale di un disgregamento fisico e quindi della morte del protagonista del *sutta*. Nessuna dottrina sapienziale vedrebbe mai la liberazione nella morte fisica, ma solo nella morte iniziatica.

Non si tratta nemmeno di abbandonare o non abbandonare il *sankhara*-vita, cioè il composto vitale, ma significa che vedere il *sankhara*-vita, ovvero la vita ridotta al funzionamento dei *sankhara*, equivale immediatamente a scioglierlo, a liberarsene, ad 'abbandonarlo'. Abbandono o non abbandono sono mere raffigurazioni sceniche. L'allucinazione è infranta come "cotta di maglia" o come "guscio del divenire" (MW). Un commento (citato in MW) aggiunge: "Come un guerriero smonta l'armatura alla fine della battaglia". Il *sankhara*-vita (*ayu-sankhara*) è la rinuncia alla visione della vita innestata sui composti, lo scioglimento del mondo inteso come aggregazione di aggregati (*khandha*). È l'abbandono della visione per ovvietà, della visione acritica e automatica, non rettificata, e quindi dell'ignoranza.

La lettura simbolica considera rilevante che l'abbandono del sankhara-vita sia descritto poco dopo l'elogio che il Buddha rivolge ai tumuli (III.2); come a dire che ciò a cui si rinuncia non è altro che un tumulo funerario (l'accumulo del passato, la visione imbalsamata del mondo). Gli aggregati (il tumulo) sembrano seppellire la libertà, ma ovviamente non possono. La buddhità consiste nel vedere che il corpo è un cumulo di elementi. Allora si dice che il sankhara-vita è "abbandonato". Con scenografica coerenza, allo scioglimento della vecchia visione si accompagna il rombo del tuono (il "tamburo degli dèi") e la devastazione di un "grande terremoto" (che sarà descritto più dettagliatamente nella sezione seguente, III.11-20, e più oltre in VI.10). Il risveglio è un evento che infrange tutta la precedente visione, per quanto stabile sembrasse. In un famoso *sutta* sul principio di tutte le cose (Majjhima Nikaya I) l'immagine del terremoto ritorna a simbolo della frantumazione della vecchia visione: allora "non si prende più la terra come terra", e lo stesso per qualunque altra cosa. Il famoso gesto, caro all'iconografia, in cui il Buddha tocca la terra con la punta delle dita chiamandola a testimone della propria illuminazione (bhumisparsa mudra), secondo questa lettura simboleggia appunto questa revulsione. Il Buddha non prende filialmente a testimone la muta terra, ma sta indicando che non prende più la terra come terra, né nulla di quanto si assumeva in precedenza nello stesso modo in cui lo si assumeva in precedenza.

La "cotta di maglia" che ci racchiudeva è infranta: si vede che il precedente 'esistere' si basava soltanto su cumuli, aggregati. Si spalanca la vita fondata sulla visione.

III.11-20 OTTO CAUSE DI TERREMOTO

- **III.11** Allora all'onorevole Ananda così fu: "Certo è meraviglioso, certo è straordinario, certo è grande questo spaventoso terremoto, orripilante, ad anche risuonò il tamburo degli dèi. Quale è la causa, quale l'origine del manifestarsi di un grande terremoto?".
- **III.12** Allora l'onorevole Ananda si accostò al Sublime, accostatosi, salutato il Sublime, si sedé accanto. Accanto seduto, l'onorevole Ananda disse al Sublime così:
- "Certo è meraviglioso, o signore, certo è straordinario, certo è grande questo spaventoso terremoto, orripilante, ad anche risuonò il tamburo degli dèi. Quale è la causa, quale l'origine, o signore, del manifestarsi di un grande terremoto?".
- III.13 "Otto, o Ananda, sono le cause, otto le origini del manifestarsi di un grande terremoto. Quali otto? Questa terra, o Ananda, è fondata sull'acqua, l'acqua è fondata sull'aria, e l'aria poggia sul cielo. Vi è un tempo in cui molta aria spira, la molta aria spirante agita l'acqua, l'acqua agitata scuote la terra. Questa, o Ananda, la prima causa, la prima origine del manifestarsi di un grande terremoto
- **III.14** "Inoltre, o Ananda, vi è un asceta o brahmano, signore della sua mente, possessore di potere, od una divinità molto potente, molto eccelsa, ed a costui è sviluppata l'inferiore coscienza terrestre, e la superiore coscienza acquea, ed egli così agita questa terra, la fa tremare, la scuote, la squassa. Questa, o Ananda, la seconda causa, la seconda origine del manifestarsi di un grande terremoto.
- **III.15** "Inoltre, o Ananda, allorquando il Bodhisatta trapassando consapevole, attento, dal coro di Tusita, discende nel ventre della madre, allora questa terra si agita, freme, si squassa. Questa, o Ananda, la terza causa, la terza origine del manifestarsi di un grande terremoto.
- **III.16** "Inoltre, o Ananda, allorquando il Bodhisatta consapevole e attento esce dal ventre della madre, questa terra si agita, freme, si squassa. Questa, o Ananda, la quarta causa, la quarta origine del manifestarsi di un grande terremoto.
- **III.17** "Inoltre, o Ananda, allorquando il Compiuto raggiunge l'incomparabile totale illuminazione, allora questa terra si agita, freme, si squassa. Questa, o Ananda, la quinta causa, la quinta origine del manifestarsi di un grande terremoto.
- **III.18** "Inoltre, o Ananda, allorquando il Compiuto mette in moto la ruota della Dottrina, allora questa terra si agita, freme, si squassa. Questa, o Ananda, la sesta causa, la sesta origine del manifestarsi di un grande terremoto.
- **III.19** "Inoltre, o Ananda, allorquando il Compiuto, consapevole, attento, rinuncia al *sankhara*-vita, allora questa terra si agita, freme, si squassa. Questa, o Ananda, la settima causa, la settima origine del manifestarsi di un grande terremoto.
- **III.20** "Inoltre, o Ananda, allorquando il Compiuto, completamente libero, totalmente si estingue nell'elemento estinzione, allora questa terra si agita, freme, si squassa. Questa, o Ananda, l'ottava causa, l'ottava origine del manifestarsi di un grande terremoto. Queste, o Ananda, sono le otto cause, le otto origini del manifestarsi di un grande terremoto".

Con questo passo si apre una serie di quattro sezioni dedicate al numero otto. La critica lo considera un'interpolazione, perché assente nella versione tibetana benché presente in quella sanscrita, ma la lettura simbolica non lo sente fuori luogo.

Il numero otto che compare nelle otto cause di un grande terremoto simboleggia tradizionalmente l'orizzonte dell'esperienza, il limite oltre il quale non si procede e a partire dal quale il percorso si avvita su se stesso finché, come appunto nel simbolo dell'infinito, la fine si riallaccia all'inizio. Il numero sette è simbolo del massimo grado di ispessimento della materia e l'otto è quindi tutto ciò che è possibile fare nell'ambito del sette finché non intervenga l'elemento illuminante, la visione rappresentata dal numero nove (il nuovo). Il nove è la nuova visione, per Dante è la vita nuova.

Nella sistematica buddhista sono otto gli scioglimenti del mondo fisico (*jhana*), otto i poteri (*iddhi*) che a questi scioglimenti corrispondono, otto gli elementi dell'ottuplice sentiero (*maggo*). Ma, letteralmente inteso, tutto ciò si volge e rivolge nell'ambito del sette, fino all'intervento dello sbocco di ognuno di questi ottuplici movimenti, il *nibbana*, che viene sempre al nono posto.

Le tradizioni sapienziali considerano l'otto la porta dell'eternità, e anche di qui il simbolo matematico dell'infinito. Riprendendo il numero sette, sempre le tradizioni sapienziali ricordano che il numerale latino *septem* è affine *saepes*, la siepe, la limitazione che sbarra e recinge, impedendo la vista. Quando il roveto arde, quando cioè la siepe s'illumina, vengono consegnate a Mosè le tavole della sapienza. *Saeptum* è il recinto degli animali, la stalla, il covile ricavato nella grotta che simboleggia la situazione 'grottesca' dell'esistenza in base ad ignoranza, situazione grottesca dissipata dal bambinello divino che vi nasce per fugarla. L'avverbio *saepe*, 'frequentemente', indica la ripetitività che attraverso la reiterazione di se stessa fornisce densità alla corporeità, alla materialità che emerge dalla visione per aggregati. Il settimo giorno della creazione biblica corrisponde alla fine della creazione non perché la creazione sia ora stabilita e compiuta, ma perché sarà seguito, esauriti tutti i tentativi possibili nell'otto, dal nove della visione di come la creazione avviene, e che quindi questa creazione scioglie.

Quelle che sono elencate come le otto cause di terremoto descrivono un unico evento: il nuovo, la scossa prodotta dalla grande liberazione. Il mondo trema, la terra si

squassa. Le cause 1-2 sono espresse figurativamente nella rarefazione dell'elemento più compatto (la terra), che viene risolto in acqua e aria. Come sempre, non si pensi a una sequenza ma ad una eterna contemporaneità. Le cause 3-4 raffigurano lo stesso evento nella metafora di una discesa dallo stato libero (la discesa dal paradiso Tusita del futuro Buddha) per entrare nel ventre della madre (la terra) e di una ri-uscita dal ventre materno al momento della nascita (momenti che non sono distinti, ma ne costituiscono uno solo). Il senso è che l'apparente solidità dell'elemento terra viene trapassata nei due sensi, non in singoli momenti separati, ma contemporaneamente e sempre.

Le cause 5-8 sembrerebbero ripartire l'evento liberante in quattro momenti distinti. Non è così, perché non può esservi dinamica interna all'illuminazione, che è là dove lo spazio e il tempo non sono più. L'"illuminazione", la "messa in moto" della ruota della dottrina, la "rinuncia al *sankhara*-vita" e la "totale estinzione" sono quadri che raffigurano un'unica cosa, la visione. Partizioni e distinzioni, prima e dopo, non hanno liceità nella visione liberata, appunto perché sono il meccanismo su cui si fonda la visione per aggregati, che assembla alcuni elementi in un insieme per poi distinguerlo da altri insiemi. Che le otto cause di terremoto siano da considerarsi la stessa cosa è evidente nel fatto che producono un unico e identico risultato: il terremoto.

La stessa cifra si applica a un'altra interpretazione, in cui, come nella precedente, le diverse cause sono da leggersi secondo unicità e non in sequenza.

Causa 1: L'apparente sequenza terra-acqua-aria-cielo esprime figurativamente la sottigliezza del cielo (o etere, *akasa*), e il "tempo in cui molta aria spira" accenna alla massima rarefazione del mondo sensibile operata dall'intelligenza. Il "cielo" corrisponde al celato, al nascosto che va scoperto; ciò che non fa parte di nessuna aggregazione, nemmeno delle più rarefatte, perché ciò cui si perviene quando l'intelligenza scioglie (vede) qualsivoglia aggregazione. Per esigenze drammaturgiche si dice che, per scoprire ciò che è celato nel "cielo", l'aria

dell'intelligenza "agita l'acqua" e "scuote la terra", scuote cioè la base della coscienza ordinaria, della visione sensoriale acritica.

Causa 2: l'asceta o la divinità che possiede "l'inferiore coscienza terrestre" (la normale visione sensoriale del mondo) e la "superiore coscienza acquea" (l'intelligenza che vede la costruzione sensoriale), "squassa la terra" nel senso che la visione liberata scioglie e dirime la visione sensoriale grossolana. Si dice che la terra si squassa perché interamente penetrata, trapassata dalla visione.

Causa 3: il ventre della madre è la materialità, considerata il punto di partenza necessario perché è in conseguenza del peso, della gravezza, della sofferenza della visione per materialità che, per contrasto, si accende la visione che scioglie l'illusione di materialità. Noto refrain buddhista è la domanda e risposta: Perché il *samsara*? Per il *nirvana*.

III.21-23 OTTO ASSEMBLEE

III.21 "Otto, o Ananda, sono le assemblee. Quali otto? L'assemblea dei nobili, l'assemblea dei brahmani, l'assemblea dei padri di famiglia, l'assemblea degli asceti, l'assemblea dei quattro grandi re, l'assemblea dei trentatré dèi, l'assemblea di Mara, l'assemblea di Brahma.

III.22 "Io ben conobbi, o Ananda, per avervi partecipato, parecchie centinaia di assemblee: assemblee di nobili nelle quali mi sedei, interloquii, entrai nella discussione. Allora quale di costoro era l'aspetto, tale era il mio aspetto; quale di costoro era la voce, tale era la mia voce. Ed io con un discorso sulla dottrina li istruii, li rallegrai, li rasserenai. Ma essi non riconobbero me, che pur avevo parlato: 'Chi è costui che parla? un dio o un uomo?'. E dopo averli istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati, mi allontanai. Ma costoro non riconobbero me che mi allontanavo: 'Chi è costui che si allontana? un dio o un uomo?'.

III.23 "Io ben conobbi, o Ananda, per avervi partecipato, parecchie centinaia di assemblee: assemblee di brahmani nelle quali mi sedei, interloquii, entrai nella discussione. Allora quale di costoro era l'aspetto, tale era il mio aspetto; quale di costoro era la voce, tale era la mia voce. Ed io con un discorso sulla dottrina li istruii, li rallegrai, li rasserenai. Ma essi non riconobbero me, che pur avevo parlato: 'Chi è costui che parla? un dio o un uomo?'. E dopo averli istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati, mi allontanai. Ma costoro non riconobbero me che mi allontanavo: 'Chi è costui che si allontana? un dio o un uomo?'.

"Io ben conobbi, o Ananda, per avervi partecipato, parecchie centinaia di assemblee: assemblee di padri di famiglia nelle quali mi sedei, interloquii, entrai nella discussione. Allora quale di costoro era l'aspetto, tale era il mio aspetto; quale di costoro era la voce, tale era la mia voce. Ed io con un discorso sulla dottrina li istruii, li rallegrai, li rasserenai. Ma essi non riconobbero me, che pur avevo parlato: 'Chi è costui che parla? un dio o un uomo?'. E dopo averli istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati, mi allontanai. Ma costoro non riconobbero me che mi allontanavo: 'Chi è costui che si allontana? un dio o un uomo?'.

"Io ben conobbi, o Ananda, per avervi partecipato, parecchie centinaia di assemblee: assemblee di asceti nelle quali mi sedei, interloquii, entrai nella discussione. Allora quale di costoro era l'aspetto, tale era il mio aspetto; quale di costoro era la voce, tale era la mia voce. Ed io con un discorso sulla dottrina li istruii, li rallegrai, li rasserenai. Ma essi non riconobbero me, che pur avevo parlato: 'Chi è costui che parla? un dio o un uomo?'. E dopo averli istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati, mi allontanai. Ma costoro non riconobbero me che mi allontanavo: 'Chi è costui che si allontana? un dio o un uomo?'.

"Io ben conobbi, o Ananda, per avervi partecipato, parecchie centinaia di assemblee: assemblee dei quattro grandi re nelle quali mi sedei, interloquii, entrai nella discussione. Allora quale di costoro era l'aspetto, tale era il mio aspetto; quale di costoro era la voce, tale era la mia voce. Ed io con un discorso sulla dottrina li istruii, li rallegrai, li rasserenai. Ma essi non riconobbero me, che pur avevo parlato: 'Chi è costui che parla? un dio o un uomo?'. E dopo averli istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati, mi allontanai. Ma costoro non riconobbero me che mi allontanavo: 'Chi è costui che si allontana? un dio o un uomo?'.

"Io ben conobbi, o Ananda, per avervi partecipato, parecchie centinaia di assemblee: assemblee dei trentatré dèi nelle quali mi sedei, interloquii, entrai nella discussione. Allora quale di costoro era l'aspetto, tale era il mio aspetto; quale di costoro era la voce, tale era la mia voce. Ed io con un discorso sulla dottrina li istruii, li rallegrai, li rasserenai. Ma essi non riconobbero me, che pur avevo parlato: 'Chi è costui che parla? un dio o un uomo?'. E dopo averli istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati, mi allontanai. Ma costoro non riconobbero me che mi allontanavo: 'Chi è costui che si allontana? un dio o un uomo?'.

"Io ben conobbi, o Ananda, per avervi partecipato, parecchie centinaia di assemblee: assemblee di Mara nelle quali mi sedei, interloquii, entrai nella discussione. Allora quale di costoro era l'aspetto, tale era il mio aspetto; quale di costoro era la voce, tale era la mia voce. Ed io con un discorso sulla

dottrina li istruii, li rallegrai, li rasserenai. Ma essi non riconobbero me, che pur avevo parlato: 'Chi è costui che parla? un dio o un uomo?'. E dopo averli istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati, mi allontanai. Ma costoro non riconobbero me che mi allontanavo: 'Chi è costui che si allontana? un dio o un uomo?'.

"Io ben conobbi, o Ananda, per avervi partecipato, parecchie centinaia di assemblee: assemblee di Brahma nelle quali mi sedei, interloquii, entrai nella discussione. Allora quale di costoro era l'aspetto, tale era il mio aspetto; quale di costoro era la voce, tale era la mia voce. Ed io con un discorso sulla dottrina li istruii, li rallegrai, li rasserenai. Ma essi non riconobbero me, che pur avevo parlato: 'Chi è costui che parla? un dio o un uomo?'. E dopo averli istruiti, incitati, rallegrati, rasserenati, mi allontanai. Ma costoro non riconobbero me che mi allontanavo: 'Chi è costui che si allontana? un dio o un uomo?'".

Facendo seguito alle otto cause di terremoto del passo precedente, le otto assemblee simboleggiano tipi diversi di visione solidificata (varianti della metafora della terra) che il terremoto (la visione) squassa. Rappresentano, con immagini prese dal contesto sociale e dalla cosmologia dell'epoca (di 'monaci' non si parla più, sono stati temporaneamente licenziati, vedi II.22), altrettante modalità di un'unica situazione: il raggruppamento per aggregati che la visione liberata scioglie.

Le "parecchie centinaia di assemblee" sono tutti i possibili mondi emergenti da tutte le possibili aggregazioni. Elementi spuri (*dhammadhatu*) vengono uniti dalla meccanicità sensoriale in gruppi, insiemi, assemblee (*sankhara*). È il secondo movimento della sinfonia che crea esseri, mondi, prigioni; sinfonia orchestrata dal primo motore che è l'ignoranza radicale (*avijja*).

La buddhità è presente sempre e ovunque, perché trapassa le visioni spazio-temporali. In questa drammatizzazione si dice che è presente in ogni assemblea (in ogni uomo, in ogni mondo, in ogni cosmo) e in ognuna porta e manifesta il messaggio liberante. In presenza di ogni possibile aggregazione occupa il suo inamovibile luogo ("mi sedei") e cerca di rendere palese ciò che è nascosto ("interloquii, entrai nella discussione") adeguandosi alle modalità di quella aggregazione ("tale era il mio aspetto... tale era la mia voce"). Ma gli aggregati, neppure quelli che concorrono a formare esseri divini, non riconoscono la buddhità. Non la riconoscono perché non

possono riconoscerla, poiché qualunque stato aggregativo fa parte del regno ignorante di *avijja*.

Nei Vangeli i discepoli non riconoscono il Cristo trasfigurato. Sulla stessa falsariga le assemblee commentano: "Chi è costui che parla? un dio o un uomo?". Non riconoscono il messaggio elargito dalla buddhità e insistono nel misurarlo con lo stesso metro con cui misurano e identificano se stesse e le cose. Vedono soltanto dèi o uomini. Non vedono la buddhità che, simbolicamente, si allontana. Ovviamente non è che si allontani, sono gli aggregati lontani dalla visione.

III.24-32 OTTO SFERE DA SUPERARE

III.24 "Otto, o Ananda, sono le sfere da superare. Quali otto?

III.25 "Un tale, in possesso di interiore coscienza formale, vede forme esterne finite, belle o brutte: 'Queste superando io so, io vedo'. Così è conscio, e questa è la prima sfera da superare.

III.26 "Un tale, in possesso di interiore coscienza formale, vede forme esterne infinite, belle o brutte: 'Queste superando io so, io vedo'. Così è conscio, e questa è la seconda sfera da superare.

III.27 "'Un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne finite, belle o brutte: 'Queste superando io so, io vedo'. Così è conscio, e questa è la terza sfera da superare.

III.28 "Un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne infinite, belle o brutte: 'Queste superando io so, io vedo'. Così è conscio, e questa è la quarta sfera da superare.

III.29 "Un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne azzurre, di colore azzurro, di disegni azzurri, di luminosità azzurra e come un fiore di lino è azzurro, di colore azzurro, di disegno azzurro, di luminosità azzurra, o come una veste di Baranasi, tessuta da ambo le parti di azzurro, è di colore azzurro, di disegno azzurro, di luminosità azzurra, proprio così un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne azzurre, di colore azzurro, di disegni azzurri, di luminosità azzurra: 'Queste superando io so, io vedo'. Così è conscio, e questa è la quinta sfera da superare.

III.30 "Un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne gialle, di colore giallo, di disegni gialli, di luminosità gialla e come un fiore di kannikara è giallo, di colore giallo, di disegno giallo, di luminosità gialla, o come una veste di Baranasi, tessuta da ambo le parti di giallo, è di colore giallo, di disegno giallo, di luminosità gialla, proprio così un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne gialle, di colore giallo, di disegni gialli, di luminosità gialla: 'Queste superando io so, io vedo'. Così è conscio, e questa è la sesta sfera da superare.

III.31 "Un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne rosse, di colore rosso, di disegni rossi, di luminosità rossa e come un fiore di bandhujivaka è rosso, di colore rosso, di disegno rosso, di disegno rosso, di luminosità rossa, o come una veste di Baranasi, tessuta da ambo le parti di rosso, è di colore rosso, di disegno rosso, di luminosità rossa, proprio così un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne rosse, di colore rosso, di disegni rossi, di luminosità rossa: 'Oueste superando io so, io vedo'. Così è conscio, e questa è la settima sfera da

III.32 "Un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne bianche, di colore bianco, di disegni bianchi, di luminosità bianca e come una stella è bianca, di colore bianco, di disegno bianco, di luminosità bianca, o come una veste di Baranasi, tessuta da ambo le parti di bianco, è di colore bianco, di disegno bianco, di luminosità bianca, proprio così un tale, in possesso di interiore coscienza non formale, vede forme esterne bianche, di colore bianco, di disegni bianchi, di luminosità bianca: 'Queste superando io so, io vedo'. Così è conscio, e questa è l'ottava sfera da superare".

Sul cromatismo di questo passo la lettura simbolica non si esprime, anche se è forse possibile trovare riferimenti al cromatismo alchemico. Secondo FS i colori si riferiscono a cerchi colorati (*kasina*) usati come supporto per entrare nei cosiddetti assorbimenti meditativi (*jhana*).

Ci limitiamo a poche note esplicative.

Nel testo pali non si parla propriamente di "sfere da superare", ma di 'padronanze, maestrie' (*abhibhayatana*, da *abhi-bhayati*, 'vincere, conquistare').

I punti da III.25 a III.28 saranno spiegati meglio nel passo successivo (III.33). Il fiore di *kannikara* è lo Pterospermun acerifolium, usato dalle donne come orecchino.

Il fiore di bandhujivaka è un ibisco.

La stella in III.32 è la stella del mattino, il pianeta Venere, che nel mito si leva all'orizzonte contemporaneamente all'illuminazione del Buddha.

III.33 OTTO LIBERAZIONI

III.33 "Otto sono, o Ananda, le liberazioni. Quali otto?

- "Un tale, in coscienza formale, vede le forme. Questa è la prima liberazione.
- "Un tale, in coscienza non formale, esternamente vede le forme. Questa è la seconda liberazione.
- "'La bellezza', a ciò un tale è intento. Questa è la terza liberazione.
- "Col superamento di ogni coscienza formale, col tramontare delle coscienze dovute a reazione sensoria, distolta la mente da non semplici coscienze, così applicando la mente: 'lo spazio è infinito', raggiunto il dominio dello spazio infinito dimora. Questa è la quarta liberazione.
- "Col totale superamento del dominio dello spazio infinito: 'infinito è *viññana*', il dominio del *viññana* infinito raggiunto, dimora. Questa è la quinta liberazione.
- "Col totale superamento del dominio del *viññana* infinito: 'non vi è alcunché', il dominio del non vi è alcunché raggiunto, dimora. Questa è la sesta liberazione.
- "Col totale superamento del dominio del non vi è alcunché, il dominio del non conscio e non inconscio raggiunto, dimora. Questa è la settima liberazione.
- "Col totale superamento del dominio del non conscio e non inconscio, la fine della coscienza e dell'esperienza raggiunta, dimora. Questa è l'ottava liberazione.
- "Queste, o Ananda, sono le otto liberazioni".

Il passo riprende l'inizio del precedente (III.24-28) e sarà a sua volta ripreso nel momento apicale dell'ultima sezione del *sutta* (VI.8-9). È una variante di una serie classica di otto stati che la lettura letterale intende come una progressiva sequenza di assorbimenti concentrativi o assorbimenti meditativi. La lettera li descrive come stati di coscienza che prendono il nome di *jhana* perché 'bruciano' (*jhayati*) le scorie più grossolane di ogni stato passando per una serie di raffinazioni che ricordano molto da vicino l'esposizione letterale delle sublimazioni alchemiche. Quelli trattati più in dettaglio in questo passo prendono il nome di *samapatti* o *ayatana*, termini generici per 'ottenimenti, conseguimenti'.

Per la lettura simbolica sono variazioni sul tema. Non sono stati da raggiungere e abbandonare uno via l'altro, ma come sempre metafore dell'illuminazione, della visione. Se c'è la visione, allora ci sono questi modi di vedere, che non sono diversi tra loro, ma uno solo sotto vari aspetti. Inserire questi stati in una sequenza temporale è un errore perché proprio il tempo, il prima e il dopo, così come le distinzioni tra questo e quello, sono ingredienti che permettono e mantengono l'allucinazione

sensoriale. La liberazione non si raggiunge per gradi, anzi non la si raggiunge affatto perché è già, perfettamente compiuta. È c'è già perché è tutto ciò che profondamente è. Pretendere di costruirla man mano significa ricalcare lo stesso meccanismo della costruzione dei composti.

L'esposizione che segue non è di immediata comprensione, ma non meno ardua dei commenti che espongono questi stati come dimensioni di coscienza sempre più astratte e sottili. Vediamo una per una queste metafore della visione.

"Formale, vede le forme". Si vede come le forme appaiono in conseguenza degli automatismi sensoriali. Prima della visione, le forme (e per forme si intende qualunque costrutto sensoriale, idee comprese) sono accettate supinamente come un dato oggettivo, esterno, reale e verificabile, con cui la coscienza soggettiva entra in rapporto. Qui invece si vede come la coscienza soggettiva formale riproduca in un presunto esterno se stessa sotto forma di una molteplicità di forme. Possiamo tranquillamente continuare a considerarci forma, ma vedendo come tutte le forme, noi compresi, siano proiezione appunto di questo modo di percepirsi.

"Informale, vede le forme". Le forme sono trapassate come nella metafora precedente, viste nella loro insostanzialità di fantasmi, di costrutti incollati assieme. Poiché esterno e interno sono le due facce di un unico evento, un gioco di specchi e di rimandi, la coscienza che vede l'informalità delle forme può ritenersi altrettanto tranquillamente informale, conscia che, per formale che possa considerare se stessa e le forme, coscienza e forme sono sempre informali. Insomma, anche considerandosi formali si è comunque informali. Formale/informale può essere un rimando alla duplice visione di se stessi e delle cose: come aggregati e come essenza.

"La bellezza: a ciò è intento". Ricalca l'ammirata considerazione per i tumuli in III.2. Restituendo le costruzioni formali alla loro essenza non formale, le cose si rivelano nella loro nudità e la loro nudità è bellezza. Nel contempo si ammira la mirabile costruzione del mondo formale.

"Lo spazio è infinito". Il termine tradotto con 'spazio infinito' è *akasa*, l'etere, la quintessenza che in termini alchemici rappresenta l'elemento astratto nel cui alveo le cose appaiono e che fa da sostrato agli elementi materiali grossolani (terra, acqua, aria, fuoco). Meglio ancora, è la semplice applicazione del carattere di spaziosità alla visione liberata. L'infinito spazio è ciò che appare negli elementi e negli aggregati quando siano stati sciolti (visti); la loro immaterialità è la loro spaziosità. In alchimia tutte le cose non sono che mescolanze, riunioni di 'eteri' diversi in vario grado di densità e rarefazione che si compenetrano all'infinito. È un modo per descrivere la scomposizione di qualunque oggetto, naturale o artificiale, nei suoi elementi costituitivi cogliendo la colla magica che, usata dalla mente come un vischio universale, accosta liberi elementi e li tiene instabilmente assieme (*anicca*) in una particolare maniera priva di identità fondante (*anatta*).

E questa particolare maniera, questa disposizione che fa di elementi assemblati in quel certo modo un carro. Sempre questa disposizione consente alla mente di lanciarsi nella sua smaniosa attività denominatrice cadendo in un auto-inganno senza fondo che il buddhismo definisce proliferazione concettuale (*papañca*): bello-brutto, lungo-corto, alto-basso, piccolo-grande, mi piace-non mi piace, amo-detesto, desidero-rifiuto, voglio-svoglio. Infinite costruzioni su costruzioni. È questa giostra che, con il suo stesso rapido movimento, ci tiene avvinti all'incanto della magia; ma è anche un capogiro, una vertigine che impedisce la visione della realtà profonda. Donde l'immobilità raffigurata dal Buddha.

Le ultime parole attribuite al Buddha suonano: "Elementi mutevoli sono i *sankhara*" (III. 51 e VI.7). I *sankhara* sono il fondamento di questa visione: i composti, gli aggregati, i misti alchemici. Sono definiti mutevoli perché mutano, com'è esperienza umana, per l'impossibilità di tenersi assieme oltre un determinato periodo di tempo, trascorso il quale l'entropia li condanna alla morte fisica. Ma sono mutevoli anche

perché può mutare la visione che ne abbiamo: è possibile discernerli, scioglierli, sfrangiarli per portare alla luce l'*akasa*: il fatto che dietro ciò che ci appare come cose, oggetti, c'è solo un gioco di relazioni. In termini buddhisti, un carro è fatto di elementi di non carro.

"Infinito è *viññana*", cioè infinita è la coscienza. Dire che infinito è lo spazio o che infinita è la coscienza è stessa cosa. Vedere lo strato akasico dietro e dentro le cose si può traslare anche in termini di coscienza infinita e universale. L'infinita coscienza è lo specchio in cui si rifrange un'interminabile fuga di riflessi privi di sostanzialità ontologica. Dall'oggettivazione acritica, la direzione si inverte convertendosi alla soggettività assoluta che coglie cioè nella coscienza quel processo formante per il quale gli elementi che costituiscono l'aggregato psicofisico vengono riversati in un presunto esterno.

"Non vi è alcunché" (*akiñcaññayatana*). Letteralmente è una totale negazione. Si può dire che le cose 'non ci sono più' perché ri-assimilate dalla visione (come nella metafora dell'avvoltoio in I.1), riassorbite nell'etere, nella coscienza, nella mente o comunque si voglia chiamare il loro sostrato. Vengono restituite all'utero cosmico in cui tutto bolle per essere poi proiettato su un fondale costituito dalle sue stesse pareti. La fascinazione del film è finita, ci risvegliamo al fatto che la realtà è virtuale. La visione vede che il mondo, fatto di drammatizzazioni, rappresentazioni, non esiste e non è mai esistito. Non che cessi la stregoneria, perché finché i sensi sono attivi l'illusoria struttura permane: è finita l'adesione alla stregoneria. Questa è la liberazione, l''estinzione' della rappresentazione ordinaria. Le forme continuano a ballare davanti agli occhi, ma non incantano più.

"Non conscio e non inconscio". Altre definizioni per questa variante metaforica sono 'né percezione né non percezione', 'né ideazione né non ideazione', o anche 'limite di possibile percezione'. Propriamente 'né segno né non segno'

(nevasaññan'asañña). Semplicemente, non si crede più ai segni che si assegnano al percepito sensoriale. Sañña, corrispettivo del latino signum, è la definizione che applichiamo a qualcosa, l'etichetta che distingue questo qualcosa da un altro qualcosa. Nel buddhismo è il terzo degli aggregati (khandha) della personalità fittizia. Non credendo più ai segni che la mente condizionata applica, anche la distinzione tra corporeo e incorporeo, tra composto ed essenza, cade.

"Fine della coscienza e dell'esperienza" (propriamente asamiña, 'non percezione'). Essendo il nono *jhana*, corrisponde al *nibbana* inteso come 'estinzione' della percezione ordinaria. Vedere l'occlusione della percezione ordinaria significa abbandonarla, abbandonare la percezione ordinaria significa adottare la visione della in-dicibilità, im-misurabilità, in-determinabilità, in-afferrabilità. In termini testuali: "A lui, che dimora in una eccelsa coscienza, così è: 'A me è peggiore condizione quando la mente percepisce [aggregati, inganni], a me è migliore condizione quando la mente non percepisce [aggregati, inganni]... Pertanto io non percepirò [aggregati, inganni]" (Digha Nikaya IX). Si dice che non può nemmeno presentarsi il pensiero di un 'qualcuno' che si è liberato dall'inganno della percezione ordinaria, perché riconfermerebbe la realtà fittizia di questo qualcuno. Questa cessazione della percezione ordinaria non ha nessuno dei sensi peggiorativi che solitamente si attribuiscono alle parole fine, estinzione, abbandono. La buddhità è ciò che sempre è, e in cui si rendono palesi le false nozioni di un presunto 'prima' e un presunto 'dopo' l'illuminazione. Non-essere-buddha ed essere-buddha fa ancora parte dell'inganno delle distinzioni. Se cose ed esseri rientrano nella categoria del 'non vi è alcunché', non sono mai esistiti nel modo in cui si percepiscono. Di conseguenza non è mai esistita nemmeno l'illuminazione, ma soltanto la sua rappresentazione scenica e verbale.

III.34-47 L'ERRORE DELL'UOMO

("Non costringere il Compiuto")

III.34 "Un tempo, o Ananda, io dimoravo ad Uruvela sulle sponde del fiume Nerañjara, sotto il fico Ajapala, al tempo della mia totale illuminazione. Allora Mara il maligno, o Ananda, mi si accostò, accostatosi si sedé accanto. Accanto seduto, o Ananda, Mara il maligno mi disse così: 'Si estingua, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto, è tempo, o signore, dell'estinzione del Sublime'.

III.35 "Così essendo stato detto dissi a Mara il maligno così: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima i monaci non saranno discepoli istruiti, ben esercitati, pronti, buoni conoscitori della Dottrina, saggi seguaci della Dottrina, e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiranno, esporranno, faranno noto, insegneranno, esamineranno, analizzeranno, renderanno chiaro [ad altri] l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolveranno, ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina.

'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima le monache non saranno discepole istruite, ben esercitate, pronte, buone conoscitrici della Dottrina, sagge seguaci della Dottrina, e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiranno, esporranno, faranno noto, insegneranno, esamineranno, analizzeranno, renderanno chiaro [ad altri] l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolveranno, ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina.

'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima i seguaci non saranno discepoli istruiti, ben esercitati, pronti, buoni conoscitori della Dottrina, saggi seguaci della Dottrina, e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiranno, esporranno, faranno noto, insegneranno, esamineranno, analizzeranno, renderanno chiaro [ad altri] l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolveranno, ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina.

'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima le seguaci non saranno discepole istruite, ben esercitate, pronte, buone conoscitrici della Dottrina, sagge seguaci della Dottrina, e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiranno, esporranno, faranno noto, insegneranno, esamineranno, analizzeranno, renderanno chiaro [ad altri] l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolveranno, ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina.

'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima questa vita in purezza non sarà prospera, fiorente, diffusa, a molti nota, largamente spiegata, ben manifesta agli dèi e agli uomini'.

III.36 "Oggi, o Ananda, Mara il maligno al tumulo di Capala mi si accostò, accostatosi si sedé accanto. Accanto seduto, o Ananda, Mara il maligno mi disse così: 'Si estingua, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto, è tempo, o signore, dell'estinzione del Sublime'. Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima i monaci [...] ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina'. Ora, o signore, i monaci del Sublime sono discepoli istruiti, ben esercitati, pronti, buoni conoscitori della Dottrina, saggi seguaci della Dottrina, e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiscono, espongono, fanno noto, insegnano, esaminano, analizzano, rendono chiaro [ad altri] l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolvono, ed infine espongono la meravigliosa Dottrina. Si estingua, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto, è tempo, o signore, dell'estinzione del Sublime.

Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima le monache [...] ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina'. Ora, o signore, le monache del Sublime sono discepole istruite, ben esercitate, pronte, buone conoscitrici della Dottrina, sagge seguaci della Dottrina, e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi

secondo la Dottrina; e non riferiscono, espongono, fanno noto, insegnano, esaminano, analizzano, rendono chiaro [ad altre] l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolvono, ed infine espongono la meravigliosa Dottrina. Si estingua, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto, è tempo, o signore, dell'estinzione del Sublime.

Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima i seguaci [...] ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina'. Ora, o signore, i seguaci del Sublime sono discepoli istruiti, ben esercitati, pronti, buoni conoscitori della Dottrina, saggi seguaci della Dottrina, e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiscono, espongono, fanno noto, insegnano, esaminano, analizzano, rendono chiaro [ad altri] l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolvono, ed infine espongono la meravigliosa Dottrina. Si estingua, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto, è tempo, o signore, dell'estinzione del Sublime.

Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima le seguaci [...] ed infine non esporranno la meravigliosa Dottrina'. Ora, o signore, le seguaci del Sublime sono discepole istruite, ben esercitate, pronte, buone conoscitrici della Dottrina, sagge seguaci della Dottrina, e seguaci di ciò che secondo la Dottrina è retto, viventi secondo la Dottrina; e non riferiscono, espongono, fanno noto, insegnano, esaminano, analizzano, rendono chiaro [ad altre] l'insegnamento appreso dal loro maestro, e le sorte obiezioni, dalla Dottrina risolte, con la Dottrina risolvono, ed infine espongono la meravigliosa Dottrina. Si estingua, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto, è tempo, o signore, dell'estinzione del Sublime.

Queste parole invero, o signore, furono dette dal Sublime: 'Non certo, o maligno, io mi estinguerò se prima questa vita in purezza non sarà prospera, fiorente, diffusa, a molti nota, largamente spiegata, ben manifesta agli dèi e agli uomini'. Ora, o signore, la vita in purezza secondo il Sublime è prospera, fiorente, diffusa, a molti nota, largamente spiegata, ben manifesta agli dèi e agli uomini. Si estingua, o signore, il Sublime, si estingua il Benvenuto, è tempo, o signore, dell'estinzione del Sublime".

III.37 "Così essendo stato detto, o Ananda, a Mara il maligno dissi così: 'Sarai soddisfatto tu, o maligno, tra non molto vi sarà l'estinzione del Compiuto, tra tre mesi il Compiuto si estinguerà'. "Ecco che, o Ananda, oggi al tumulo di Capala fu dal Compiuto consapevole, attento, abbandonato il *sankhara*-vita".

III.38 Così essendo stato detto, l'onorevole Ananda disse al Sublime così: "Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini". "Orsù, o Ananda, non chiedere ciò al Compiuto. Ora non è più il tempo di chiedere ciò, o Ananda, al Compiuto".

III.39 Per una seconda volta, e per una terza l'onorevole Ananda disse al Sublime così:

"Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini".

"Hai tu fiducia, o Ananda, nell'illuminazione del Compiuto?".

"Allora perché tu, o Ananda, per tante volte cerchi di costringere il Compiuto?".

III.40 "Fu da me udito, o signore, alla presenza del Sublime, fu da me appreso alla sua presenza: 'Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*". "Udisti tu così, o Ananda?".

[&]quot;Sì, o signore".

[&]quot;Sì, o signore".

"Ed allora, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore: a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un kalpa, rimanga, o signore, il Benvenuto un kalpa per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore". III.41 "Un tempo io, o Ananda, dimoravo a Rajagaha sul monte Picco del Vulture. Allora, o Ananda, io mi rivolsi a te: 'Bella, o Ananda, è Rajagaha, bello il monte Picco del Vulture. 'Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un kalpa o sino alla fine del kalpa. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un kalpa o sino alla fine del kalpa'. Così, o Ananda, a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un kalpa, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore.

III.42 "Un tempo io, o Ananda, dimoravo a Rajagaha nel Parco dei Fichi, dimoravo a Rajagaha nel Burrone del ladro, dimoravo a Rajagaha sulle pendici del Vebhara, nella caverna Sattapanna, dimoravo a Rajagaha nel bosco di Sita, nella caverna Sappasandika, dimoravo a Rajagaha sulle pendici dell'Isigili alla Pietra Nera, dimoravo a Rajagaha nel bosco di Tapoda, dimoravo a Rajagaha nel bosco di bambù di Kalandakanivaka, dimoravo a Rajagaha nel bosco di manghi di Jivakha, dimoravo a Rajagaha nel Parco delle Gazzelle di Maddakucchi.

III.43 "Allora, o Ananda, io mi rivolsi a te: 'Bella, o Ananda, è Rajagaha bello il monte Picco del Vulture, bello il fico di Gotama, bello il Burrone del ladro, bella la pendice di Isigili e la Pietra Nera, bello il bosco di Sita e la caverna Sappasandika, bello il parco Tapoda, bello il bosco di bambù di Kalandakanivaka, bello il bosco di manghi di Jivakha, bello il Parco delle Gazzelle di Maddakucchi.

III.44 'Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*'. Così, o Ananda, a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore.

III.45 "Un tempo, o Ananda, io dimoravo a Vesali, al tumulo di Udena. Allora, o Ananda, io mi rivolsi a te: 'Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo di Udena. Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Così, o Ananda, a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e

degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore. III.46 "Un tempo, o Ananda, io dimoravo a Vesali, al tumulo di Gotama. Allora, o Ananda, io mi rivolsi a te: 'Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo di Gotama. Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Così, o Ananda, a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore.

"Dimoravo a Vesali, al tumulo Sattamba. Allora, o Ananda, io mi rivolsi a te: 'Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo Sattamba. Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Così, o Ananda, a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore.

"Dimoravo a Vesali, al tumulo Bahuputta. Allora, o Ananda, io mi rivolsi a te: 'Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo Bahuputta. Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Così, o Ananda, a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore.

"Dimoravo a Vesali, al tumulo Sarandada. Allora, o Ananda, io mi rivolsi a te: 'Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo Sarandada. Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Così, o Ananda, a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore.

III.47 "Ecco che io oggi, o Ananda, al tumulo di Capala mi rivolsi a te: 'Bella, o Ananda, è Vesali, bello il tumulo di Udena, bello il tumulo di Gotama, bello il tumulo Sattamba, bello il tumulo Bahuputta, bello il tumulo Sarandada, bello il tumlulo di Capala. Colui, o Ananda, che ha sviluppato le quattro basi del potere, le ha praticate, se ne è impadronito, le ha realizzate, se ne è reso familiare, le ha ben in suo potere, costui, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Il Compiuto, o Ananda, le quattro basi del potere ha sviluppato, ha praticato, se ne è impadronito, le ha realizzate, le ha rese a sé familiari, le ha ben in suo potere; il Compiuto, se richiesto, può rimanere un *kalpa* o sino alla fine del *kalpa*. Così, o Ananda, a te dal Compiuto fu dato un chiaro segno, fu dato un chiaro avvertimento, e tu non sapesti comprendere, non pregasti il Compiuto: 'Rimanga, o signore, il Sublime un *kalpa*, rimanga, o signore, il Benvenuto un *kalpa* per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini'. Se tu, o Ananda, avessi così pregato il Compiuto, per due volte il Compiuto avrebbe rifiutato, ma alla terza avrebbe acconsentito. Pertanto, o Ananda, tua è la colpa, tuo è l'errore''.

Come Vesali, Uruvela significa 'ampio, esteso' (da *uru* il greco *eurús*). Nerañjara è il fiume 'puro, immacolato'. Il ficus Ajapala porta il 'frutto del non nato'. Lo stato illuminato è quindi uno stato ampio, puro e privo di nascita.

Abbiamo già incontrato i tumuli in III.2, l'errore di Ananda in III.3-6 e la sollecitazione di Mara in III.7-9. Qui viene ricordato il primo assalto del maligno, convinto, come nel secondo assalto, che l'estinzione della visione sensoriale corrisponda alla fine di tutto. Paziente, il Buddha spiega che l'estinzione (*nir-vana*) della visione sensoriale è appunto ciò che sottrae alle grinfie della morte, passando per l''illuminazione' dei quattro elementi costitutivi della materia (i quattro gruppi dei monaci, monache, laici e laiche), ovvero la visione che vede attraverso questi elementi.

Dove in precedenza, in questa stessa sezione, entrava in scena prima Ananda (III.3-6) e poi Mara (III.7-9), ora i tempi si invertono, ma Ananda e Mara sono la stessa figurazione: entrambi portavoce dell'uomo che equipara l'estinzione (della falsa visione) alla morte. Allora l'insegnamento era stato: "Gli aggregati non possono comprendere la libertà" (vedi III.21-23), ora è: "Non costringere il Compiuto". Non che la buddhità possa rimanere o non rimanere, in termini temporali, in dipendenza di una richiesta: la buddhità è ciò che sempre è. Ma può rimanere assieme agli

aggregati, come quando il Buddha si accompagna ai cinquecento monaci prima di licenziarli, se viene richiesta, cioè se l'aggregato psicofisico ne accetta la compagnia. Qui però il drammaturgo sottolinea l'incomprensione di Ananda, il suo tentativo ("Perché cerchi di costringere il Compiuto?") di incorporare la libertà negli aggregati. Di farne, insomma, cosa umana, portare l'essenza nel fenomenico. È una velleità impossibile, la buddhità è sempre altro. Se Ananda l'uomo non lo capisce, "tua è la colpa, tuo l'errore".

III.48 LA LIBERAZIONE (i sankhara)

III.48 "Pertanto, o Ananda, non fu forse da me in precauzione detto che di tutte le cose care e piacevoli è natura il mutare, il perdersi, il non essere personali? E come ciò, o Ananda, sarebbe possibile? Ogni cosa nata, divenuta, composta, è elemento dissolubile, e che non debba essere risolta, questo caso non si conosce. E perciò, o Ananda, dal Compiuto fu abbandonato, lasciato, respinto, rigettato, rinunciato il *sankhara*-vita, e definitivamente furono dal Compiuto dette le parole: 'Non lontana sarà l'estinzione del Compiuto, entro tre mesi il Compiuto si estinguerà'. E che ancora il Compiuto possa ritrovare una causa di vita, questo caso non si conosce".

Le "care" cose mutevoli e impersonali, nella terminologia buddhista sono *sankhara*. È stato ripetuto infinite volte e sembra essere il filo rosso che corre in tutto il *sutta*. Letteralmente, *sankhara* significa 'composti, aggregati, cose fatte assieme' (da *samkaroti*). Sono anche le 'aggiunte' al rito, le cose fatte assieme al rito che non costituiscono il rito ma ne sono i materiali e gli oggetti usati per l'esecuzione. Infine, indicano i condimenti aggiunti a un cibo. Come le aggiunte non sono il rito e i condimenti non sono il cibo, gli aggregati non sono l'essere. Il buddhismo offre la seguente formula riassuntiva del suo messaggio (*Dhammapada* 277-279; Anguttara Nikaya III, 134):

sabbe sankhara anicca sabbe sankhara dukkha sabbe dhamma anatta

(Tutti i composti sono impermanenti, cioè non partecipano dell'eternità; tutti i composti sono *dukkha*, parola complessa che esprime la negatività dell'identificazione con i *sankhara*; tutti i fenomeni sono privi di io, cioè privi di essenza in quanto composti di altri composti).

La terzina viene ulteriormente ribadita con una secca correlativa (Salayatana Samyutta IV):

yad aniccam tam dukkham

yad dukkham tad anatta

(Ciò che non è eterno è *dukkha*, ciò che è *dukkha* è privo di essenza)

Torniamo al testo. Ormai dovrebbe essere chiaro che il linguaggio simbolico non annuncia la morte fisica del Buddha storico, ma descrive la liberazione come cessazione dell'identificazione della vita con i *sankhara*.

"Fu abbandonato, lasciato, respinto, rigettato, rinunciato il *sankhara*-vita" significa l'abbandono, il rigetto, la rinuncia dell'identificazione della vita, lo ripetiamo, con i *sankhara*, l'identificazione dell'essere con i composti.

"Non lontana sarà l'estinzione del Compiuto", infatti l'estinzione della visione ordinaria non è mai lontana, è sempre presente.

"Entro tre mesi il Compiuto si estinguerà": come abbiamo già visto (III.9), l'estinzione della percezione ordinaria corrisponde alla visione, e in senso figurato all'estinzione, del triplice funzionamento percettore-percezione-percepito su cui si fonda il mondo sensoriale.

"E che ancora il Compiuto possa ritrovare una causa di vita, questo caso non si conosce": una volta visto l'errore di identificarsi con gli aggregati, questa identificazione è impossibile da riprendersi, non si vede più alcuna ragione per vivere identificati con gli aggregati. Tutte le cose nate, divenute, composte sono dissolubili, nel doppio senso di essere in ultimo vanificate dall'entropia e sciolte come nelle metafore delle otto liberazioni (III.33). Questa negazione della "causa di vita" (anche in varianti come: "Che il Tathagata ritratti la precedente affermazione per vivere ancora, non è possibile" - MW) è uno dei punti colpevoli dell'iniziale incomprensione occidentale del buddhismo, che vi vedeva una tetra dottrina nichilista che si oppone alla vita e alle sue gioie in nome di un'estinzione vagamente sentita come una sorta di catalessi priva di reazioni. Si tratta invece di risollevamento dalla caduta, di ritorno alla vita profonda, di distacco da quanto è apparenza, di liberazione dall'esistenza coatta di stimolo-reazione che ha per esito la morte.

III.48-50 RIASSUNTO DELLA DOTTRINA

III.48 [segue] "Ora, o Ananda, andremo nella grande selva alla casa dall'Acuto Tetto".

"Sì, o signore", il venerabile Ananda assentì al Sublime.

III.49 Dunque il Sublime con l'onorevole Ananda giunse nella grande foresta alla Casa dall'Acuto Tetto. Giuntovi, disse all'onorevole Ananda:

"Va, o Ananda, e quanti monaci nei pressi di Vesali dimorano, qui tutti riunisci nella sala delle riunioni".

"Sì, o signore". E l'onorevole Ananda, ubbidendo al Sublime, quanti monaci dimoravano presso Vesali tutti avendo invitati a riunirsi nella sala delle riunioni, ritornò al Sublime, ed accostato, salutato il Sublime, sedé accanto. Accanto seduto, l'onorevole Ananda disse al Sublime così: "Riunito, o signore, è l'Ordine dei monaci. Ora è il tempo cui tu pensi".

III.50 Allora il Sublime entrò nella sala delle riunioni, entrato sedé sull'apprestato sedile. Seduto il Sublime si rivolse ai monaci:

"Quegli elementi, o monaci, relativi al sapere, che furono da me esposti, questi voi ben acquistando dovete coltivare, sviluppare, seguire, affinché questa condizione di purezza si perpetui nel tempo, per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per il vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini. Quali sono gli elementi relativi al sapere che furono da me esposti e che voi ben acquistando dovete coltivare, sviluppare, seguire, affinché questa condizione di purezza si perpetui nel tempo, per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per il vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini? Ecco: le quattro basi della consapevolezza, i quattro retti sforzi, le quattro basi del potere, le cinque facoltà, i cinque poteri, le sette componenti dell'illuminazione, il nobile ottuplice sentiero. Questi, o monaci, sono gli elementi relativi al sapere che furono da me esposti, questi voi bene acquistando dovete coltivare, sviluppare, seguire, affinché questa condizione di purezza si perpetui nel tempo, per il profitto di molti, per la gioia di molti, per compassione del mondo, per il vantaggio, profitto e gioia degli dèi e degli uomini".

I monaci, licenziati in II.22, vengono di nuovo invitati a radunarsi, questa volta nella Casa dall'Acuto Tetto, ovvero a due spioventi. Come tutte le immagini di cose che combaciano, il doppio spiovente simboleggia la coesistenza di composti e libertà, i primi inesistenti e la seconda essente. È la pienezza della visione che vede contemporaneamente i due mondi: formale e informale. Nella nostra letteratura romantica, la coesistenza di grottesco e sublime. La visione saggia e la visione ignorante si incontrano nel colmo, punto da cui si vedono entrambe.

Rivediamo i contenuti dell'esposizione del Buddha ai monaci prima di ricordarne il significato simbolico.

Le quattro basi della consapevolezza: il corpo, le sensazioni, la mente e la dottrina.

I quattro retti sforzi: rimuovere gli elementi non salutari già sorti e non far sorgere quelli non ancora sorti, far sorgere gli elementi salutari non ancora sorti e alimentare quelli già sorti.

Le quattro basi del potere: concentrazione della volontà, della mente, dello sforzo e dell'investigazione.

Le cinque facoltà e i cinque poteri indicano la stessa cosa: fiducia, forza, consapevolezza, concentrazione e saggezza.

I sette fattori dell'illuminazione: risveglio della consapevolezza, esame della dottrina, energia, gioia, quiete e concentrazione.

Gli otto fattori del sentiero: retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retta consapevolezza e retta concentrazione.

Nella lettura simbolica si tratta come sempre di portati della buddhità, modalità in cui si esprime la visione. In questo modo si ottiene la semplificazione che attiene all'elemento semplice della buddhità, rimuovendo distinzioni, complicazioni, enumerazioni e divisioni che appartengono al mondo dei composti, e che di fatto lo creano. La buddhità vede e conosce il corpo, le sensazioni, la mente e la sua stessa dottrina (essenza). Rimuove automaticamente gli elementi non salutari già sorti (l'identificazione con gli aggregati) e non fa sorgere l'identificazione non ancora sorta, fa sorgere gli elementi salutari (la visione liberata) e si tiene a questa visione. È unità della volontà, della mente, dell'impegno e della visione. È fiduciosa (in se stessa), forte, consapevole, concentrata e saggia. Nella visione sono sveglie la consapevolezza, la dottrina, l'energia, la gioia, la pace e la concentrazione. La visione conosce rettamente, intende rettamente, parla rettamente, agisce rettamente, vive rettamente, si impegna rettamente, è rettamente consapevole e rettamente concentrata. Rettamente significa: secondo se stessa. Correggendo così la visione rovesciata.

III.51 ESCLAMAZIONE (udana)

III.51 Allora il Sublime si rivolse ai monaci:

"Ecco, o monaci, io mi rivolgo a voi: elementi mutevoli sono i *sankhara*, esercitatevi con zelo, fra non molto avverrà l'estinzione del Compiuto. Entro tre mesi il Compiuto si estinguerà". Così disse il Sublime, così avendo detto il Benvenuto, il Maestro disse ancora così:

"Matura è la mia età, prossima la mia vita alla fine lasciandovi me ne andrò, pronto è per me il rifugio. Vigili, consapevoli, rettamente comportandovi, siate, o monaci, raccolti nella retta intenzione, vigilate sulla mente. Colui che dimorerà zelante nella Dottrina e nella Norma

abbandonerà il turbine delle nascite e porrà fine al dolore".

"Elementi mutevoli sono i *sankhara*, esercitatevi con zelo" anticipa l'identico monito che rappresenterà le ultime parole, cioè la parola definitiva, del Buddha (che vedremo meglio in VI.7).

Anche il terzo atto si chiude (come il primo, vedi I.34) con un *udana*, una esclamazione spontanea in forma di versi. La frase "abbandonerà il turbine delle rinascite [samsara]" ("lasciando la nascita dietro di sé" - MW) non va obbligatoriamente riferita all'idea letterale della reincarnazione. Abbandonare il samsara significa avere visto la continua creazione della percezione sensoriale, e del mondo che essa costruisce, e non identificarsi più in questo meccanismo.

Parte quarta

IV.1 "L'ultima volta che il Compiuto vede Vesali"

IV.1 Allora il Sublime, sorto di buon mattino, presi mantello e scodella, si diresse a Vesali per l'elemosina. Avendo girato per l'elemosina in Vesali, ed essendo ritornato dal giro di elemosina in Vesali, dopo essersi cibato, guardando con lo sguardo dell'elefante Vesali, si rivolse all'onorevole Ananda:

"Questa, o Ananda, è l'ultima volta che il Compiuto vede Vesali. Noi andremo a Bhandagama".

Abbiamo già incontrato la simbologia del giro per l'elemosina in III.1. Vedere per "l'ultima volta" Vesali con i suoi tumuli significa che, quando abbandoniamo la vecchia visione occlusiva per assumere la visione liberata, è come se vedessimo la visione mortifera, la visione per tumuli, per l'ultima volta. Naturalmente i sensi continuano a vederla, ma non la assumiamo più per vera. Così entriamo automaticamente a Bhandagama, il 'villaggio ben fornito, prospero', la prospera situazione della visione liberata.

Non vedere più secondo la vecchia visione è paragonato allo sguardo dell'elefante. In India l'elefante è l'animale che con la sua possanza spazza via gli ostacoli (essendo la visione sensoriale il grande ostacolo). È la visione che recide l'illusione con l'ascia che tiene in una mano Ganesh, il dio dalla testa elefantina che contemporaneamente attira a sé con il laccio che regge in un'altra (o pungolando con il pungolo, variante del laccio). La gamba poggiata a terra e l'altra piegata indicano la coesistenza della visione degli aggregati e della visione dell'essenza, come il piede che tocca per terra e l'altra gamba sollevata nella nota raffigurazione hinduista di Siva Nataraja, il distruttore delle illusioni rappresentato nell'atto di danzare calpestando il nano dell'ignoranza.

Nel mito buddhista, la madre del futuro Buddha sogna un elefante bianco che le depone in grembo un fiore di loto o le entra direttamente nel ventre. Nel canone pali il messaggio del Buddha viene paragonato all'orma dell'elefante perché, come nell'orma dell'elefante stanno le orme di tutti gli altri animali, più piccole, così nella dottrina della liberazione stanno tutte le altre dottrine. "Così come quasi, voi fratelli,

tutto ciò ch'è vivente, semovente, fornito di piedi, si gira nell'orma dell'elefante, perché l'orma dell'elefante è per la grandezza nota come la più prestante di sua specie: or così anche appunto, voi fratelli, tutto il bene si gira nelle quattro sante verità; in quali quattro? Nella santa verità del dolore, nella santa verità dell'origine del dolore, nella santa verità dell'annientamento del dolore, nella santa verità della via che mena all'annientamento del dolore" (Majjhima Nikaya XXVIII).

IV.1-3 LA LUNGA TRASMIGRAZIONE

IV.1 [segue] "Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime. Allora il Sublime con la grande schiera di monaci andò a Bhandagama. Proprio allora il Sublime dimorava in Bhandagama. **IV.2** Allora il Sublime si rivolse ai monaci:

"Per non essere stati illuminati, o monaci, per non aver sperimentato i quattro grandi elementi, a me ed a voi fu il trasmigrare, il turbinare per una lunga strada. Quali quattro? Per non essere stati illuminati, o monaci, per non aver sperimentato il nobile comportamento, a me ed a voi fu il trasmigrare, il turbinare per una lunga strada. Per non essere stati illuminati, o monaci, per non aver sperimentato la nobile concentrazione, a me ed a voi fu il trasmigrare, il turbinare per una lunga strada. Per non essere stati illuminati, o monaci, per non aver sperimentato il nobile sapere, a me ed a voi fu il trasmigrare, il turbinare per una lunga strada. Per non essere stati illuminati, o monaci, per non aver sperimentato la nobile liberazione, a me ed a voi fu il trasmigrare, il turbinare per una lunga strada. Pertanto, o monaci, ben noto il nobile comportamento, ben nota la nobile concentrazione, ben noto il nobile sapere, ben nota la nobile liberazione, è stroncata la sete dell'essere, è tagliata la radice dell'essere, non vi ora altra esistenza".

IV.3 Così disse il Sublime; avendo così parlato il Benvenuto, così aggiunse il Maestro: "Comportamento, concentrazione, sapere, liberazione, insuperabili, famosi elementi furono illuminati da Gotama. Il Buddha annunciò ai monaci l'elemento dell'eccelsa scienza; posto fine al dolore, il Maestro veggente si estingue".

La buddhità è prosperità, adesione alla propria natura (*sila*), concentrazione sulla visione liberata (*samadhi*), saggezza (*pañña*), liberazione (*vimutti*), estinzione (*nibbana*) della visione occlusiva. In mancanza della visione liberata si procede alla cieca, si 'turbina' all'interno della visione sensoriale, trasmigrando di illusione in illusione e di dolore in dolore.

IV.4 LA SAGGEZZA

("La disintossicazione dagli intossicanti")

IV.4 Allora dunque il Sublime, dimorando in Bhandagama, proprio così teneva a molti monaci questo discorso sulla Dottrina: così è il comportamento, così è la concentrazione, così è la sapienza; la concentrazione accompagnata dal comportamento è molto fruttifera, molto propiziatoria; la sapienza accompagnata dalla concentrazione è molto fruttifera, molto propiziatoria; la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli *asava*, cioè: dall'*asava* del desiderio, dall'*asava* dell'essere, dall'*asava* dell'opinione, dall'*asava* dell'ignoranza.

Come I.12-14.

IV.5-6 QUATTRO LUOGHI PROSPERI

IV.5 Allora il Sublime, dopo essersi alquanto trattenuto in Bhandagama, si rivolse all'onorevole Ananda:

"Noi andremo, o Ananda, ad Hatthigama, a Ambagama, a Jambugama, a Bhoganagama". **IV.6** "Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime. Allora il Sublime, colla grande schiera dei monaci entro in Bhoganagama".

Dal 'villaggio ben fornito, prospero' (Bhandagama, vedi IV.1), la buddhità passa per il 'villaggio dell'elefante' (Hatthigama; vedi lo "sguardo dell'elefante" in IV.1), per il 'villaggio dei manghi' (Ambagama; vedi la figura di Ambapali in II.14-19), per il 'villaggio della melarosa' (Jambugama, e Jambudvipa è un nome per il subcontinente indiano) e prende dimora nel 'villaggio del godimento, della ricchezza' (Bhoganagama o Bhogagamanagama). I quattro villaggi possono essere semplici figure dello stato di buddhità o simboleggiare i quattro elementi non più vissuti secondo ignarità, ma secondo visione illuminata.

Un parallelo simbolico si potrebbe cogliere in una visita precedente del Buddha al villaggio di Hatthigama. In questa occasione lo incontra un uomo di nome Ugga, onorifico per 'forte, potente', che, di ritorno da sette giorni di festini e ubriachezza, appena vede il Buddha diventa immediatamente sobrio (la visione dissipa all'istante i fumi dell'ignoranza) e da quel momento convisse in condizione di celibato con le sue quattro mogli: frequenta i quattro elementi ma non si unisce, non si mescola ad essi, perché risvegliato all'essenza.

IV.7-11 QUATTRO REGOLE PER L'AUTENTICITÀ DELLA DOTTRINA

IV.7 Allora il Sublime dimorava in Bhoganagama al tumulo di Ananda. Allora il Sublime si rivolse ai monaci:

"Quattro, o monaci, grandi regole io esporrò, ponete ben mente, io parlerò".

"Sì, o signore", i monaci assentirono al Sublime. Il Sublime così disse:

seconda grande regola, ponetevi ben mente.

IV.8 "Ecco, o monaci, un monaco così potrebbe dire: 'Alla presenza del Sublime ciò fu da me udito, alla presenza fu da me appresa questa dottrina, questa norma, questo messaggio del Maestro'. "La parola, o monaci, di questo monaco non è né da accettare né da respingere, non accettata e non respinta, ma ben ricordata nella lettera e nello spirito, è da ricercare nei Sutta, è da verificare nel Vinaya. Se ricercata nei Sutta, verificata nel Vinaya, non si trova nei Sutta, non si verifica nel Vinaya, così si deve concludere: 'Tale non è stata la parola del Sublime, questo è un errato ricordo di quel monaco', e ciò sia rigettato. Se ricercata nei Sutta, verificata nel Vinaya, si trova nei Sutta, si verifica nel Vinaya, così si deve concludere: 'Tale è certo la parola del Sublime, questo è un giusto ricordo di quel monaco'. Questa, o monaci, è la prima grande regola, ponetevi ben mente. IV.9 "Ecco, o monaci, un monaco così potrebbe dire: 'Proprio in quel luogo dimora l'Ordine cogli anziani, coi capi. Alla presenza dell'Ordine fu da me udita, alla presenza fu da me appresa questa dottrina, questa norma, questo messaggio del Maestro'. La parola, o monaci, di questo monaco non è né da accettare né da respingere, non accettata e non respinta, ma ben ricordata nella lettera e nello spirito, è da ricercare nei Sutta, è da verificare nel Vinava. Se ricercata nei Sutta, verificata nel Vinaya, non si trova nei Sutta, non si verifica nel Vinaya, così si deve concludere: 'Tale non è stata la parola del Sublime, questo è un errato ricordo di quel monaco', e ciò sia rigettato. Se ricercata nei Sutta, verificata nel Vinaya, si trova nei Sutta, si verifica nel Vinaya, così si deve concludere: 'Tale

IV.10 "Ecco, o monaci, un monaco così potrebbe dire: 'Proprio in quel luogo dimorano molti monaci anziani, molto sapienti, arrivati, conoscitori della Dottrina, conoscitori delle norme, conoscitori dei testi. Alla presenza di questi anziani fu da me udita, alla presenza fu da me appresa questa dottrina, questa norma, questo messaggio del Maestro'. La parola, o monaci, di questo monaco non è né da accettare né da respingere, non accettata e non respinta, ma ben ricordata nella lettera e nello spirito, è da ricercare nei Sutta, è da verificare nel Vinaya. Se ricercata nei Sutta, verificata nel Vinaya, non si trova nei Sutta, non si verifica nel Vinaya, così si deve concludere: 'Tale non è stata la parola del Sublime, questo è un errato ricordo di quel monaco', e ciò sia rigettato. Se ricercata nei Sutta, verificata nel Vinaya, si trova nei Sutta, si verifica nel Vinaya, così si deve concludere: 'Tale è certo la parola del Sublime, questo è un giusto ricordo di quel monaco'. Questa, o monaci, è la terza grande regola, ponetevi ben mente.

è certo la parola del Sublime, questo è un giusto ricordo di quel monaco'. Questa, o monaci, è la

IV.11 "Ecco, o monaci, un monaco così potrebbe dire: 'Proprio in quel luogo dimora un monaco anziano, molto sapiente, arrivato, conoscitore della Dottrina, conoscitore delle norme, conoscitore dei testi. Alla presenza di questo monaco fu da me udita, alla presenza fu da me appresa questa dottrina, questa norma, questo messaggio del Maestro'. La parola, o monaci, di questo monaco non è né da accettare né da respingere, non accettata e non respinta, ma ben ricordata nella lettera e nello spirito, è da ricercare nei Sutta, è da verificare nel Vinaya. Se ricercata nei Sutta, verificata nel Vinaya, non si trova nei Sutta, non si verifica nel Vinaya, così si deve concludere: 'Tale non è stata la parola del Sublime, questo è un errato ricordo di quel monaco', e ciò sia rigettato. Se ricercata nei Sutta, verificata nel Vinaya, si trova nei Sutta, si verifica nel Vinaya, così si deve concludere: 'Tale è certo la parola del Sublime, questo è un giusto ricordo di quel monaco'. Questa, o monaci, è la quarta grande regola, ponetevi ben mente.

"Queste sono, o monaci, le quattro grandi regole, ponetevi ben mente".

Il tema sono i cosiddetti quattro grandi criteri di giudizio (mahapadesa). È facile pensare a un'interpolazione posteriore da parte dell'istituzione monastica alla ricerca di autoconvalida testuale. Ovviamente, se vi fu un Buddha storico, durante la sua vita non erano ancora state collazionate raccolte né dei sutta (discorsi dottrinari) né delle regole del vinaya (comportamento monastico). Le prime iscrizioni rupestri datano dal II secolo a.C., tre secoli dopo la drammatizzazione messa in scena in queste pagine, e la prima raccolta di *sutta* fu forse compilata durante il terzo concilio (245 a.C.). A questa obiezione si può obiettare che comunque, vivente il Buddha, esistevano già i suoi discorsi e le regole di comportamento, che solo in seguito presero forma scritta. Può gettare migliore luce sul significato di queste regole per l'autenticità il Gotami Sutta (Anguttara Nikaya 8), in cui si dice che la validità dell'insegnamento va testata in base ai seguenti criteri: se conduce all'attaccamento o al distacco, alle pastoie o alla libertà, all'accumulo o alla spogliazione, all'appagamento o all'insoddisfazione, all'affrancamento o all'irretimento, al caricarsi di un peso o allo sgravarsi da un peso. Questo ovvio criterio ha la stessa valenza degli episodi in cui un personaggio, dopo avere ascoltato un discorso sulla Dottrina, ne viene "istruito, incitato, rallegrato, rasserenato".

IV.12 LA SAGGEZZA

("La disintossicazione dagli intossicanti")

IV.12 Allora dunque il Sublime, dimorando in Bhoganagama, al tumulo di Ananda, proprio così teneva a molti monaci questo discorso sulla Dottrina: così è il comportamento, così è la concentrazione, così è la sapienza; la concentrazione accompagnata dal comportamento è molto fruttifera, molto propiziatoria; la sapienza accompagnata dalla concentrazione è molto fruttifera, molto propiziatoria; la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza, libera dagli *asava*, cioè: dall'*asava* del desiderio, dall'*asava* dell'essere, dall'*asava* dell'opinione, dall'*asava* dell'ignoranza.

Come I.12-14.

IV.13-20 I FUNGHI PORCINI

IV.13 Allora il Sublime, dopo essersi alquanto trattenuto in Bhoganagama, si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi andremo, o Ananda, a Pava".

"Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime.

Allora il Sublime con la grande schiera dei monaci entrò in Pava. Allora il Sublime dimorava nel bosco di manghi di Cunda, figlio del fabbro.

IV.14 Udì Cunda figlio del fabbro: "Certo il Sublime giunto in Pava, dimora in Pava nel mio bosco di manghi". Allora Cunda figlio del fabbro si diresse là dove era il Sublime, accostato e salutato il Sublime, si sedette accanto. Accanto seduto, il Sublime con un discorso sulla Dottrina istruì, incitò, rallegrò, rasserenò Cunda figlio del fabbro.

IV.15 Allora Cunda figlio del fabbro, istruito, incitato, rallegrato, rasserenato dal Sublime col discorso sulla Dottrina, disse al Sublime così: "Accetti, o signore, da me il Sublime il pasto di domani colla schiera dei monaci". Accettò il Sublime rimanendo in silenzio.

IV.16 Allora Cunda figlio del fabbro, appreso il consenso del Sublime, sorto da sedere, salutato il Sublime, girando sulla destra se ne andò.

IV.17 Allora Cunda figlio del fabbro durante la notte nella sua casa apprestò eccellente e sostanzioso cibo ed un'abbondante porzione di funghi porcini. Fece allora avvertire il Sublime che era tempo: "È tempo, o signore, il pranzo è pronto".

IV.18 Allora il Sublime, sorto di buon mattino, presi mantello e scodella, con la schiera dei monaci si avviò alla casa di Cunda il figlio del fabbro; come fu giunto, sedé sull'apprestato sedile. Seduto, il Sublime si rivolse a Cunda figlio del fabbro: "Con quella porzione, o Cunda, di funghi porcini servi me, servi invece con l'altro cibo la schiera dei monaci".

"Sì, o signore", e Cunda figlio del fabbro, ubbidendo al Sublime, servì il Sublime con l'apprestata porzione di funghi porcini e con gli altri apprestati cibi servì la schiera dei monaci.

IV.19 Allora il Sublime disse a Cunda figlio del fabbro: "Quanto, o Cunda, rimane della porzione di funghi porcini ricopri in una buca. Io infatti, o Cunda, non vedo nel mondo con i suoi dèi, colle sue schiere di Mara, colle sue schiere di Brahma, con quanti in lui sorgono asceti o brahmani, coi suoi dèi e uomini, alcuno cui questo cibo possa procurare del bene se non al Compiuto".

"Sì, o signore", e Cunda figlio del fabbro, ubbidendo al Sublime, ciò che rimaneva della porzione di funghi porcini avendo coperto in una buca, ritornò al Sublime. Accostato e salutato il Sublime, si sedé accanto. Il Sublime, avendo con un discorso sulla Dottrina istruito, incitato, rallegrato, rasserenato Cunda figlio del fabbro che gli era accanto seduto, sorto da sedere se ne andò.

IV.20 Allora al Sublime, avendo mangiato il cibo di Cunda figlio del fabbro, sorse una dolorosa malattia, una diarrea sanguigna con forti mortali dolori, menante alla fine. Allora il Sublime, consapevole, attento, sopportò senza lamentarsi.

Allora si rivolse all'onorevole Ananda: "Noi, o Ananda, andremo a Kusinara".

"Sì, o signore", assentì l'onorevole al Sublime.

"Mangiando il pranzo di Cunda il fabbro, così fu da me udito:

Fermo contrasse una grave mortale malattia.

Dal pasto di funghi porcini

grave una malattia sorse al Maestro.

Liberatosi disse il Sublime:

Io vado al paese di Kusinara".

È l'apex della terza parte e la scena madre di tutto il *sutta*. Descrivere la morte di un eroe cultuale come il Buddha per "diarrea sanguigna" provocata da un piatto di funghi porcini va contro qualunque ragionevole intento apologetico. Su questa sorta di ultima cena del Buddha si sono versati fiumi d'inchiostro. Vediamo prima i curiosi esiti cui costringe la lettura letterale.

L'espressione incriminata è *sukara maddava*. *Sukara* (latino *sus*) indica il maiale domestico o selvatico, il cinghiale. *Maddava* è un aggettivo derivato dal sanscrito *mrdu*, 'soffice, delicato' (latino *mollis*).

Un'interpretazione è quindi 'ciò che è [un cibo] delicato per i maiali' o 'delizia dei cinghiali', ovvero un tipo imprecisato di tuberi. Di qui la resa occidentale 'funghi porcini'

Un'altra interpretazione propone 'parte tenera del maiale', o secondo un commentatore tradizionale, Buddhaghosa, 'maiale giovane', che non ha compiuto i due anni di età. Questa interpretazione suscita il problema se il Buddha, il cui insegnamento chiama in causa la non violenza (*ahimsa*, in senso letterale non uccidere e non nuocere a nessuna creatura vivente; in senso simbolico non fare violenza alla propria natura profonda, come abbiamo visto in I.1-5 e I.26-32), mangiasse carne. Il problema è risolto dai commentatori ricorrendo a un pio escamotage: l'animale non era stato ucciso e macellato apposta per il Buddha, ma era stato trovato morto (di qui la probabilità letterale di un piatto di carne gusta).

Tra i commentatori sembra prevalere l'ipotesi della carne, sia per motivi lessicali sia perché, sempre stando alla lettera del testo, funghi o tuberi sono scarsamente proteici, e al Buddha già infermo e da poco rimessosi da un malore (vedi II.21-23), si addiceva meglio un più nutriente piatto di carne.

Le cose sono ulteriormente complicate dalla mancanza nel testo dei riferimenti lessicali specifici che ci si attenderebbe: è infatti assente tanto il comune termine per 'carne' (sanscrito *mamsa*) quanto il termine per 'fungo' (pali *ahihattaka*, letteralmente 'ombrello dei serpenti'), assenza che mette in moto una giostra di congetture. L'espressione *sukara maddava* è stata quindi variamente presa per

indicare: dei germogli di bambù amati dai cinghiali; un "fungo-orecchia d'albero di sandalo" (Tripitaka cinese) o "funghi raccolti da un albero di sandalo" (TNH); una pianta medicinale (riprendendo termini erboristici sanscriti come *sukara-kranta*, appunto 'pianta dei cinghiali'); un elisir alchemico (*rasayana*, 'via del succo', elixir vitae, che nella medicina ayurvedica indiana diventa una 'terapia del ringiovanimento', *rasayanavidhi*); un piatto di riso (*sukara-sali*) ancora in uso nel nord dell'India o un altro piatto di cui si è persa la preparazione. (Oltre a ingegnose congetture come quella in cui, sostituendo *maddava* con *madana*, si otterrebbe 'intossicante dei maiali', ovvero un qualche tubero velenoso).

Anche sugli effetti di questo cibo contaminato, guasto, andato a male o avvelenato, di origine vegetale o animale che fosse, sono fiorite curiose ipotesi mediche. La "diarrea sanguigna" (*lohita pakkhandika*) del testo è stata interpretata come ischemia mesenterica acuta, che porta alla necrosi della parete intestinale. La palma per il batterio responsabile è contesa da vari pretendenti: *shigella*, *salmonella*, *escherichia coli*, *staphylococcus aureus* e *clostridium perfringens* (imputabili, secondo alcuni moderni commentatori, forse a questo pasto o forse responsabili dell'indisposizione precedente - vedi II.21-23).

Non si esclude nemmeno l'ipotesi di un avvelenamento intenzionale da parte di Cunda su mandante ignoto, forse il malvagio cugino Devadatta o il re Ajatasattu, con cui Devadatta sarebbe stato in combutta per provocare una scissione nell'Ordine e portare i monaci transfughi sotto il regale mandato di quest'ultimo. Non manca nemmeno l'ipotesi di una semplice indigestione, fondata sul verbo 'digerire' (*jirapeti*) con cui nel testo si indicherebbe l'indigeribilità di quel cibo per chiunque non sia il Buddha (ipotesi simbolicamente non peregrina).

Ma veniamo alla lettura simbolica, che vede illustrata in questo allestimento scenico l'estinzione della visione ordinaria nei termini di una purificazione, di una revulsione. Comunque si voglia leggere il materiale animale o vegetale responsabile della revulsione, l'agente purificatore è un veleno: il contravveleno della buddhità che annulla i veleni degli *asava*. Che questo sia il tema lo suggerisce anche il nome della

località in cui si svolge la scena: il villaggio di Pava, da una radice *pu*- che vale 'pulire, purificare'.

Il nome Cunda non è leggibile con esattezza. Alcuni lo collegano all'avorio, perché questa figura è variamente connessa nei commenti alla lavorazione del ferro, dell'oro o appunto dell'avorio. Lo stimolo simbolicamente interessante è che, in quanto figlio del fabbro, Cunda impersonifica il prodotto della tendenza della mente umana a costruire, fabbricare, ovvero ad assemblare aggregati. Creati dalla pulsione aggregativa, continuamente ricreiamo a nostra volta. La simbologia di "Cunda figlio del fabbro" non è lontana da quella del "costruttore di dimore" che abbiamo visto smascherato dal Buddha nel commento a I.12-14. Più eloquente sarebbe la derivazione del nome Cunda da un verbo *codeti*, 'urgere, affrettare, incitare': vedere la costruzione per aggregati, la vita costretta nei composti, spinge, incita a uscire da questa visione, dalla sua tossicità. Contro la quale si mette in atto una controtossicità revulsiva (il pasto avvelenato).

Il cibo tossico è assunto dalla buddhità ma negato ai monaci, cioè all'uomo. ("Quanto, o Cunda, rimane della porzione di funghi porcini ricopri in una buca"). I commentatori monastici vedono in questo monito una riprova della compassione del Buddha, che non intende provocare in Cunda sensi di colpa. Secondo la lettura simbolica ha invece visto giusto Buddhadhasa, secondo il quale gli dèi avevano messo nel cibo un elemento nutritivo in più, una 'forza', un 'vigore' (sanscrito *ojas*), che il Buddha sapeva essere intollerabile ai monaci, cioè all'uomo. Intollerabile perché l'assimilazione della visione liberata corrisponde automaticamente alla revulsione e la revulsione uccide la normale visione dell'io psicofisico. La condizione umana *non* può essere libertà: solo la libertà è libera.

Tutto ciò che corrode la visione umana, l'io composto di aggregati, è veleno per la persona ma, per così dire, cibo per la buddhità. È l'acido che intacca la maschera e rivela il volto originario. Il pensiero corre alle acque corrosive dell'alchimia, agli acidi che assalgono i metalli impuri (i misti) sciogliendo le commistioni e rivelando il metallo puro che vi era nascosto. Si può pensare anche all'alcol usato nei rituali

tantrici per scardinare la coesione dell'entità psicofisica e alle droghe assunte in altri contesti allo stesso scopo. Il pasto avvelenato è dunque la rappresentazione drammatica della potenza della visione che avvelena, uccidendola, la normale rappresentazione del mondo e di se stessi. Di conseguenza rifulge la libertà. Chi intenda persistere nell'identità di monaco, cioè di uomo, non ne può mangiare (non gli è dato nutrirsi del cibo dirimente).

Il testo non fa alcuna differenza tra concezioni umane (i "monaci"), concezioni basse ("schiere di Mara") e concezioni alte ("schiere di Brahma") perché nessuna concezione, né alta né bassa, ha potere trasmutante. La revulsione avviene assumendo, figurativamente, il cibo corrosivo che trascende tutte le identificazioni, alte o basse che siano.

Ritornando al maiale o al cinghiale, potremmo vedervi un contraltare dell'avvoltoio incontrato in I.1. Se l'avvoltoio annulla la visione mortifera divorando cose morte, è come se 'mangiando' il maiale si rimangiasse, quasi per magia simpatica, il nutrimento per deperibilità, trascendendolo,

I "forti mortali dolori" menanti "alla fine" simboleggiano quello che dicono: la morte della visione dell'io psicofisico. La "diarrea sanguigna" è immagine per l'emissione dell'elemento che scorre nella visione umana alimentandola, il fattore genetico dell'ereditarietà ignorante: il sangue. Come è stato detto in precedenza, "per non essere stati illuminati [...] a me ed a voi fu il trasmigrare, il turbinare per una lunga strada" (IV.2). L'uomo è tale perché soggiace all'influsso delle sue stesse rappresentazioni mentali, che si imprimono nel sangue. Il sangue è l'elemento vitale e, in dipendenza della vita che si vive, questa stessa vita scorre nel sangue. Rigettare il sangue fuori di sé è simbolo di liberazione. (Non diversa è la simbologia del Cristo che suda sangue nell'orto degli ulivi e butta sangue dal costato sulla croce). La situazione ordinaria dell'uomo è come una lunga malattia che la visione risana. Ciò fatto, si va metaforicamente a Kusinara. Questo toponimo può indicare che la revulsione appena compiuta è un gesto 'giusto, meritorio, abile, intelligente' (kusala). Come a dire: è stata compiuta un'azione intelligente. Oppure può fare riferimento

all'erba *kusa*, un'erba tagliente (Poa cynosuroides) usata nei riti vedici. Una nota metafora buddhista avverte che l'insegnamento del Buddha è come quest'erba: se afferrato male, al contrario, taglia le mani. La visione liberante è pericolosa per l'io, perché il suo rifulgere è la morte dell'io.

IV.21 IL MANTELLO PIEGATO IN QUATTRO

IV.21 Allora il Sublime uscì di strada e si avvicinò ad un certo tronco d'albero, avvicinatosi si rivolse all'onorevole Ananda: "Orsù, o Ananda, disponi piegato in quattro il mio mantello. sono stanco, o Ananda, siederò".

"Sì, o signore", e l'onorevole Ananda, ubbidendo al Sublime, dispose piegato in quattro il mantello.

La buddhità è l'abbandono della strada battuta dall'uomo, la strada dell'ignoranza. (Altri esempi di uscita dalla strada sono in IV.27 e VI.19). Va alla radice dei fenomeni, alla radicalità di ciò che è, e si siede sui quattro elementi che formano la base dell'aggregato psicofisico. Stanchi di permanere nell'identificazione ignorante ci riposiamo all'ombra rinfrescante della visione. Il mantello dell'ignoranza, che cela la realtà, non ha più presa: si può tranquillamente ripiegare.

IV.22-25 IL LIMPIDO RUSCELLO

IV.22 Sull'apprestato giaciglio sedé il Sublime, seduto si rivolse il Sublime all'onorevole Ananda: "Orsù, o Ananda, portami da bere, ho sete, o Ananda, io berrò".

Così essendo stato detto, l'onorevole Ananda disse al Sublime così:

"Ecco, o signore, cinquecento carri sono di qui passati, la poca acqua, solcata dalle ruote, scorre torbida ed inquinata. Il fiume Kakuttha, o signore, non è lungi, non solcato, colla sua acqua fresca, acqua trasparente, tra belle, piacevoli onde. Là il Sublime potrà bere, dissetarsi e rinfrescarsi le membra".

IV.23 Per la seconda volta il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda: "Orsù, o Ananda, portami da bere, ho sete, o Ananda, io berrò".

Così essendo stato detto, l'onorevole Ananda disse al Sublime così:

"Ecco, o signore, cinquecento carri sono di qui passati, la poca acqua, solcata dalle ruote, scorre torbida ed inquinata. Il fiume Kakuttha, o signore, non è lungi, non solcato, colla sua acqua fresca, acqua trasparente, tra belle, piacevoli onde. Là il Sublime potrà bere, dissetarsi e rinfrescarsi le membra"

IV.24 Per la terza volta il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda: "Orsù, o Ananda, portami da bere, ho sete, o Ananda, io berrò".

"Sì, o signore", e l'onorevole Ananda, ubbidendo al Sublime, presa la scodella, andò al ruscello: ed allora il piccolo ruscello che sino allora, solcato dalle ruote, scorreva torbido ed inquinato, accostatosi l'onorevole Ananda, apparve ai suoi occhi limpida corrente.

IV.25 Allora all'onorevole Ananda così fu: "È meraviglioso certo, è straordinario certo il gran potere, la grande eccellenza del Compiuto. Questo piccolo ruscello che, solcato dalle ruote, scorreva torbido ed inquinato, appare ai miei occhi limpida corrente".

E con l'acqua nella scodella ritornò dal Sublime. Ritornato disse al Sublime così:

"È meraviglioso, o signore, è straordinario, o signore, il gran potere, la grande eccellenza del Compiuto. Questo piccolo ruscello che, solcato dalle ruote, scorreva torbido ed inquinato, apparve, o signore, ai miei occhi limpida corrente. Beva, o signore, l'acqua il Sublime, beva l'acqua il Benvenuto".

Allora il Sublime bevve l'acqua.

Qual è l'effetto del cibo revulsivo (IV.13-20) e del ripiegamento del mantello (IV.21)? Che l'acqua si fa trasparente. La visione è trasparente perché si vedono le cose in trasparenza.

Ripiegare i quattro elementi della fisicità equivale a recuperare l'immutabile condizione originaria dell'essere ("Sull'apprestato sedile [qui "giaciglio"] sedé il Sublime"). Dove nella visione umana scorre sangue malato, nell'essere scorre acqua di vita. Di qui il figurato invito: "Portami da bere", attingi all'acqua di vita. Non è

certo la buddhità che ha sete, perché la buddhità è lo stato in cui è estinta ogni sete per il fenomenico illusorio.

Il piccolo ruscello inquinato dal passaggio di "cinquecento carri" è il *samsara*, lo scorrere delle forme. I cinquecento carri sono i cinque sensi che inquinano la visione libera intorbidandola con la visione per materialità. L'uomo-Ananda dice sinceramente ciò che vede: acqua "torbida e inquinata". L'uomo infatti non vede. L'uomo-Ananda, animato da buona volontà ma intessuto di ignoranza, ricorre al costante espediente umano di spostare le cose sempre più in là, di posporre. Non vedo; andiamo a un altro fiume, suggerisce, spostiamoci e forse, in una diversa situazione, troveremo acqua pura, forse vedremo. Il nome Kukuttha potrebbe derivare da *kaku*, 'apice, picco' (latino *cacumen*). Cerchiamo un punto di vista forse più elevato, ma sempre non qui, non ora: sempre dopo, più in là. (Per un altro possibile significato del nome vedi IV.39-41).

La buddhità è il principio del qui e ora, dell'eterno presente. La condizione edenica è eterna e sempre in atto. Se si spostano e si pospongono i termini si continua a fare il gioco dell'ignoranza, che vieta il tutto e subito persuadendo a seguire la ballonzolante carota del dopo. Se c'è adesione al dettato della visione, allora il "piccolo ruscello che, solcato dalle ruote, scorreva torbido ed inquinato, appare ai miei occhi limpida corrente". Lo scorrere delle forme è visto in trasparenza, si vede la trasparenza non riconducibile a forme che è a monte delle forme, ed è questa trasparenza che può appunto vedere in trasparenza. Questa è l'acqua di vita bevuta dalla libertà. L'incomprensione di Ananda è quella dell'uomo che non vuole rendersi conto che tutto il percepito non è che "carri", sankhara, che si muovono intorbidando. Troppo radicata è l'assuefazione, per troppo tempo si è alimentata l'abitudinarietà ad assumere un mondo di oggetti ("Per non essere stati illuminati [...] a me ed a voi fu il trasmigrare" - IV.2). Ma, se si ascolta la voce della buddhità, si prende la "scodella" (si accetta la visione della vuotezza impropria e il suo contraltare, la vacuità propria) e mediante adesione alla visione si vede il ruscello, il flusso dei fenomeni, in modo diverso.

Non appena si fa strada la visione secondo cui tutte le percezioni sensoriali ("carri") non sono che *sankhara*, aggregazioni momentanee di elementi, accostandosi alle cose le cose si rivelano un flusso, una corrente. Limpida perché vista finalmente con chiarezza e limpida nella sua evanescenza. Ci si accorge che le cose hanno il loro sostegno solo nel pensare della mente alle cose come cose.

Il ruscello "torbido ed inquinato" appare "limpida corrente" (confronta la piena in I.33-34) Dove alla visione umana tutto appariva materiale, ora splende la visione dell'immaterialità. Solo l'ignoranza portava alle distinzioni tra carro e carro, tra cosa e cosa, distinzioni che intorbidano la visione dell'immaterialità che è il sostrato universale delle cose.

"Allora il Sublime bevve l'acqua": la visione purificata disseta.

IV.26-33 CINQUECENTO CARRI

"Il tuo mantello è ancora coperto di polvere"

IV.26 In quel tempo Pukkusa Mallaputta, discepolo di Alara Kalama, percorreva la strada da Kusinara a Pava.

Vide Pukkusa Mallaputta il Sublime che sedeva al tronco di un albero e si accostò al Sublime. Accostatolo, salutatolo, si sedé accanto. Accanto seduto, Pukkusa Mallaputta disse al Sublime così: "È meraviglioso, o signore, è straordinario, o signore. Certo, o signore, coloro che sono usciti, in calma esistenza dimorano.

IV.27 "Tempo fa, o signore, Alara Kalama, mentre percorreva una strada, uscì di strada e sedé al tronco di un albero per dimorarvi durante il giorno. Allora, o signore, cinquecento carri passarono accanto accanto ad Alara Kalama. Allora, o signore, un certo uomo che seguiva i carri si accostò ad Alara Kalama, ed essendosi accostato disse ad Alara Kalama così:

- 'Forse, o signore, vedesti tu passare cinquecento carri?'.
- 'Non io li vidi, o amico'.
- 'Forse, o signore, ne udisti il rumore?'.
- 'Non io ne udii il rumore, o amico'.
- 'Eri forse, o signore, addormentato?'.
- 'Non ero addormentato, o amico'.
- 'Allora eri tu cosciente?'.
- 'Sì, o amico'.
- 'Dunque tu, o signore, cosciente e desto non vedesti cinquecento carri che ti passarono accanto accanto, non ne udisti il rumore. Ma, o signore, il tuo mantello è ancora coperto di polvere'. 'Sì, o amico'.
- "Allora a quell'uomo così fu: 'È certo meraviglioso, è certo straordinario, come coloro che sono usciti, in calma esistenza dimorano, se costui, essendo cosciente e desto, non vide cinquecento carri che gli passavano accanto accanto e non ne udì il rumore'; ed avendo manifestato la sua grande ammirazione per Alara Kalama, se ne andò".
- **IV.28** "Che ne pensi, o Pukkusa? Che è più difficile a farsi, più difficile a ottenersi? Che uno cosciente e sveglio non veda cinquecento carri che gli passano accanto accanto e non ne oda il rumore, o che uno cosciente e sveglio, il dio piovendo, il dio scrosciando pioggia, tra il balenare ed il rimbombare di fulmini e tuoni, nulla veda e non senta rumori?".
- **IV.29** "Che fanno, o signore, cinquecento carri, seicento carri, settecento carri, ottocento carri, novecento carri, dieci o centomila carri? Certo è più difficile a farsi, più difficile a ottenersi, che uno cosciente e sveglio, il dio piovendo, il dio scrosciando pioggia, tra il balenare ed il rimbombare di fulmini e tuoni, nulla veda e non senta rumori".
- **IV.30** "Un tempo io stesso dimoravo, o Pukkusa, ad Atuma in Bhusagama. In quel tempo, il dio piovendo, il dio scrosciando pioggia, tra il balenare ed il rimbombare di fulmini e tuoni, due fratelli contadini di Bhusa e quattro buoi furono uccisi [dal fulmine]. Allora, o Pukkusa, da Atuma uscì una grande folla e si diresse là dove i due fratelli contadini ed i quattro buoi erano stati uccisi.
- **IV.31** "In quel momento, o Pukkusa, io ero uscito dal villaggio dei Bhusa, per la porta del villaggio dei Bhusa, e all'aria aperta camminavo su e giù. Allora, o Pukkusa, un uomo di quella grande folla mi si accostò, accostatosi, salutatomi mi sostò accanto. Io, o Pukkusa, a quell'uomo che mi sostava accanto dissi così:
- IV.32 'Perché, o amico, si è riunita questa grande folla?'.
- "Ecco, o signore, il dio piovendo, il dio scrosciando pioggia, tra il balenare ed il rimbombare di fulmini e tuoni, due fratelli contadini di Bhusa e quattro buoi sono stati uccisi [dal fulmine]. Ecco perché, o signore, si è radunata questa grande folla; ma tu, o signore, dove eri?".
- "Qui, o amico, io ero".

IV.33 "Allora, o Pukkusa, a quest'uomo così fu: 'È certo meraviglioso, è certo straordinario, come coloro che sono usciti, in calma esistenza dimorano, se costui, essendo cosciente e desto, il dio piovendo, il dio scrosciando pioggia, tra il balenare ed il rimbombare di fulmini e tuoni, nulla vide né udì rumore. Ed avendo manifestato la sua grande ammirazione per me, se ne andò".

I commentatori monastici leggono nel gesto di astrazione intimista di Alara Kalama e del Buddha una prova della capacità di attingere a profondi stati concentrativi, tali da annullare il mondo circostante. Alara Kalama fu infatti uno dei due maestri del Buddha storico, a cui insegnò l'assorbimento concentrativo definito 'non vi è alcunché' (akiñcaññayatana - vedi III.33).

Come abbiamo appena visto nella metafora del limpido ruscello (IV.22-25), i "cinquecento carri" simboleggiano i sensi che, nella visione, continuano a passare, cioè a funzionare, senza che il loro strepito sia più di turbamento. Tutto ciò che provocano è un po' di polvere sul mantello, ma nulla che sia degno di attenzione o base per un presunto principio di realtà. "Il dio piovendo, il dio scrosciando" è un'altra immagine per l'alluvione dei fenomeni già incontrata nella simbologia della piena (I.33-34) e del limpido ruscello (IV.22-25). Girano i sensi, tuonano e piovono fenomeni, ma la visione sa che non è questa la vita profonda.

Ma esaminiamo i tanti elementi della scena.

Il termine Pukkusa nel nome del primo personaggio che entra in scena, Pukkusa Mallaputta, sembra designasse una bassa casta addetta alla rimozione dei rifiuti o più particolarmente dei fiori appassiti dagli altari. Occuparsi di rifiuti significa vivere immersi nelle forme e lo stesso essere in contatto con qualcosa di appassito. Identico

[&]quot;Ma che tu vedesti, o signore?".

[&]quot;Nulla, o amico".

[&]quot;Ed udisti rumore, o signore?".

[&]quot;Non udii rumore, o amico".

[&]quot;Eri forse, o signore, addormentato?".

[&]quot;Non ero addormentato, o amico".

[&]quot;Allora eri tu cosciente, o signore?".

[&]quot;Sì, o amico".

[&]quot;E dunque tu, o signore, pur essendo cosciente e desto, ed il dio piovendo, il dio scrosciando pioggia, tra il balenare ed il rimbombare di fulmini e tuoni, nulla vedesti né udisti rumore". "Così, o amico".

è il senso simbolico anche del patronimico Mallaputta (incontreremo il popolo dei Malla in V.19-22 e VI.12-18). Mallaputta, oltre che etnicamente 'figlio dei Malla', simbolicamente è il 'figlio della collana, della ghirlanda', dove collane e ghirlande hanno lo stesso portato simbolico del carro, cioè un insieme di aggregati. Ma questo personaggio, Pukkusa Mallaputta, sembra rappresentare sulla scena un 'illuminato'. Infatti prende l'erba kusa, il messaggio del Buddha, per il verso giusto (da Kusinara va a Pava, attraverso il messaggio entra nella purezza), e diventa un 'illuminato' comprendendo, come il Buddha, il luogo da cui si originano le forme, la radice dei fenomeni ("Vide Pukkusa Mallaputta il Sublime che sedeva al tronco di un albero"). Accostatosi, è come se dicesse al Buddha, di cui è un alter ego sulla scena, e quindi come se dicesse a se stesso: ti riconosco perché così era anche il tuo e (forse) mio maestro Alara Kalama, che al passaggio di cinquecento carri non ne subiva le ripercussioni. Come il Buddha, anche Alara Kalama dimorava "in calma esistenza" dopo essere uscito "di strada" (dopo avere abbandonato la visione ordinaria) ed essendosi seduto "al tronco di un albero" (alla radice dei fenomeni) "per dimorarvi durante il giorno" (alla luce della visione che illumina). Nella luce della visione liberata, l'apparato sensoriale continua a funzionare come sempre e le forme continuano a passare "accanto accanto"; ma la differenza è che, essendo viste in trasparenza, si sono estinti il coinvolgimento e l'identificazione. Opposto ad Alara Kalama che dimora "in calma esistenza" è "un certo uomo"

Opposto ad Alara Kalama che dimora "in calma esistenza" e "un certo uomo" (l'uomo comune) "che seguiva i carri" (che viveva ancora nelle apparenze, che dava credito alle percezioni sensoriali). Incredulo nella possibilità di una visione non legata al sensoriale, l'uomo comune obietta: "Ma, o signore, il tuo mantello è ancora coperto di polvere". "Sì, o amico" è la risposta. Il polverone delle forme, sollevato dalle ruote dei sensi, può soltanto attaccarsi al mantello, all'essere superficiale, a ciò che ricopre nascondendola la natura profonda. Non si deve leggere: 'pur essendo cosciente e desto non vidi cinquecento carri', ma 'proprio perché sono cosciente e desto vedo attraverso i cinquecento carri', ne vedo cioè la non esistenza.

Il Buddha commenta ampliando la visione di Alara Kalama (il maestro che il Buddha storico aveva superato in saggezza) e aggiunge alla visione in trasparenza dei cinque sensi quella dell'intero mondo fenomenico, anche nei suoi momenti di maggior vortice ("tra il balenare e il rimbombare di fulmini e tuoni"). Questo ampliamento corrisponde figurativamente a quel 'limite di possibile percezione' che abbiamo incontrato come una delle otto liberazioni (III.33), in cui la visione sensoriale del mondo scompare e, con essa, anche noi. Non che scompaia letteralmente, ma perde di fascino e di significato.

Non avere visto la fulminea morte di "due fratelli contadini e quattro buoi" non è ovviamente insensibilità per le umane sofferenze, la liberazione dalle quali è al contrario il nucleo del messaggio buddhista. Al Buddha che risponde di non avere visto "nulla, o amico", l'interlocutore non protesta e non si spiace, ma manifesta "la sua grande ammirazione" per il Buddha. Forse ha capito qualcosa. Come abbiamo già visto, fulmini e tuoni sono gli eventi di questo mondo che, se accettati come reali, suscitano nell'uomo una rispondenza che lo uccide. Nei "due fratelli contadini" uccisi dal fulmine si vuole indicare la dualità 'uccisa' dalla visione liberata, oppure l'uomo continuamente fulminato dagli eventi. È la stessa cosa vista sotto due aspetti diversi. I quattro buoi sono ovviamente i quattro elementi che, esautorati anch'essi dalla visione, vengono anch'essi figurativamente fulminati.

La "folla" che sta sotto tuoni e fulmini è ancora una volta la folla degli eventi.

Inseriamo qui un commento letterale di Upekkha. «Riassumendo, le forme sono stravaganze, follie psicotiche, per cui non ha nessuna importanza che ballino davanti agli occhi. Le forme nascono per continui e inconsci processi di esclusione, per astrazioni, ritagliando una parte del tutto e reificandola. Tutto è in-forme, ma gli esseri sono tali proprio perché traducono in forma ciò che non ha forma. Se nella realtà profonda non fosse tutto in-forme non potrebbe esserci la sparizione delle forme, né quella naturale prodotta dalla morte fisica né quella conquistata mediante la saggezza. Il doloroso errore (*dukkha*) sta precisamente nel tradurre l'in-forme nella

forma, la quale è un fantasma che non tiene, non regge più di tanto. Il termine impermanenza (*anicca*) indica l'effimera tenuta temporanea dell'aggregazione formale; mentre *anatta*, che Coomaraswami rende con 'non ipseità', indica l'improprietà di dare forma a un io. Il Buddha, che nei dati sensoriali vede un 'nulla', riporta le forme alla loro origine, alla loro realtà a-formale, unica e indistinguibile».

Torniamo al testo. "Io ero uscito dal villaggio [...] e all'aria aperta camminavo su e giù" significa che la visione liberata è al di là dell'umana situazione esistenziale (il "villaggio"). Siamo liberi e svincolati come in realtà siamo sempre stati, in grado di disporre a piacimento di noi stessi, del libero noi stessi ("all'aria aperta camminavo su e giù"). L'uomo che si accosta al Buddha e lo interroga rappresenta la situazione umana ordinaria, stupita di fronte alla situazione, ai suoi occhi straordinaria, che vive la buddhità. La situazione ordinaria cerca come sempre di dare significato a ciò che sembra accadere, ma per la buddhità non è successo nulla. Il senso è che, per la realtà, vi è sempre stata e vi è sempre l'unica situazione possibile: appunto la realtà a-formale. Alla domanda della condizione umana: "Ma tu, o signore, dove eri?", la buddhità risponde: "Qui, o amico, io ero". Cioè: io, la realtà, sono sempre stata presente, qui; sei tu che mi oscuravi.

Riprendiamo il commento di Upekkha. «In questa semplice risposta ("Qui, o amico, io ero") è enunciata la straordinaria verità che la mente umana condizionata non può comprendere se non avviene quella trasmutazione che induce la Sublimità a chiamare 'amico' l'uomo, la situazione ordinaria. Infatti la realtà assoluta, pur essendo sempre presente, non può manifestarsi se non attraverso la situazione ordinaria (Cristo che si è fatto carne). Se non fosse avvenuto, ad opera dell'uomo e a cagione di ignoranza, il ribaltamento che traduce la realtà in cose delimitate, non si sarebbe potuto nemmeno verificare il raddrizzamento della situazione ribaltata, cioè il palesarsi della realtà. Tutti gli eventi che si svolgono 'drammaticamente' nell'interiorità dell'uomo, la psicosi della credenza nell'esistenza di un corpo (il cui potere di trasmutazione era

ben noto agli alchimisti, che chiamavano il corpo l''onnipotente calcare'), si presentano a quest'unico scopo: raddrizzare ciò che è preso alla rovescia. Alla domanda: "Ma tu che vedesti, o signore?", il Buddha risponde: "Nulla o amico". Tutte le vicende umane sono semplici psicosi e quindi non accade mai 'nulla' di reale nell'eterno presente. Nulla vedendo, il Buddha non era addormentato ma ben cosciente. La Realtà universale che si è, è sempre presente, mentre proprio l'addormentamento è il segno della psicosi. La realtà universale che si è, è la vera consapevolezza; mentre tutto ciò che l'uomo considera come la propria coscienza è semplice addormentamento. Quando subentra la consapevolezza di ciò che si è, e che si è sempre stati, tutta la massa di psicosi con cui ci si identificava (fulmini, tuoni e pioggia) svanisce come nebbia al sole».

IV.34 RADDRIZZARE IL ROVESCIATO

IV.34 Così essendo stato detto, Pukkusa Mallaputta disse al Sublime così:

"Quell'ammirazione che io avevo per Alara Kalama come da un gran vento fu soffiata via, come da un impetuoso torrente o fiume fu travolta. È meraviglioso, o signore, è straordinario, o signore, come si raddrizzasse ciò che era rovesciato, si scoprisse ciò che era coperto, ad uno smarrito si mostrasse la strada, si portasse una lampada nell'oscurità, chi ha gli occhi vedrà le forme, con più di un esempio fu dal Sublime esposta la Dottrina. Ed ecco io, o signore, prendo rifugio nel Sublime, nella Dottrina e nell'Ordine dei monaci. Fedele me il Sublime voglia considerare come da oggi prendente per la vita rifugio".

Abbiamo isolato questo passo dalla scena cui appartiene perché contiene la formula standard, riprodotta identica alla fine di molti *sutta*, con la quale chi ha compreso esprime il suo ringraziamento al Buddha. La libertà, o buddhità, è vista come ciò che mette a posto le cose ("come si raddrizzasse ciò che era rovesciato"); ciò che rivela quello che era nascosto, che fa ritrovare la chiave andata perduta ("si scoprisse ciò che era coperto"), che riconduce sulla retta via ("ad uno smarrito si mostrasse la strada") e fuga le tenebre dell'ignoranza e del dolore ("si portasse una lampada nell'oscurità").

Il risultato del raddrizzamento è espresso nella sentenza: "Chi ha gli occhi vedrà le forme". Gli occhi fisici vedono già le forme, ma è l'occhio della saggezza, il 'terzo occhio', che le trapassa vedendone l'inconsistenza della costruzione. Così le forme sono illuminate o raddrizzate. Meno evocativa, ma forse più chiara, è la resa di MW: "Chi ha occhi vede ciò che c'è", la realtà a-formale.

Il raddrizzamento di ciò che era rovesciato è spesso associato al raddrizzamento di un simbolo caro al buddhismo: il carro. Come abbiamo già visto, il carro è preso a immagine apodittica dell'io composto di aggregati. Si parla poi di 'messa in moto' della dottrina, o di 'primo giro' della ruota della dottrina per indicare l'avvio dell'insegnamento da parte del Buddha storico. Il gesto della mano che simboleggia l'insegnamento (*dharmachakra mudra*) fa scorrere le dita nel movimento che ricorda quello di una ruota. Il termine chiave del messaggio buddhista, *dukkha*, indica l'asse

di un carro che gira male (*du*-) nell'incavo del mozzo (*ka*). Nel *Lalitavistara*, i primi a incontrare il Buddha storico dopo l'illuminazione sono due fratelli mercanti (in parallelo ai due fratelli contadini in IV.30) che guidano una carovana di cinquecento carri ma non possono procedere perché i carri affondano fino all'asse nel fango. È la situazione umana, riassunta appunto nel termine *dukkha*. I carri si sono fermati davanti all'albero sotto cui siede il Buddha. I due fratelli gli donano del cibo (nutrono la visione) e il Buddha tiene loro un discorso al termine del quale i fratelli riprendono la marcia diffondendo, secondo la tradizione locale, il messaggio buddhista nel sudest asiatico. Il testo non parla esplicitamente di carri che si liberano, ma, se i fratelli si rimettono in moto, evidentemente il discorso del Buddha li ha liberati dalla morsa di una visione fangosa che, invischiando, impediva di procedere.

IV.35-38 DUE AUREE VESTI

IV.35 Allora Pukkusa Mallaputta si rivolse ad un uomo: "Orsù tu dunque portami una coppia di auree vesti".

"Sì, o signore", e quell'uomo ubbidendo a Pukkusa Mallaputta portò una coppia di auree vesti. Allora Pukkusa Mallaputta offrì al Sublime quella coppia di auree vesti:

IV.36 Allora il Sublime con un discorso sulla Dottrina istruì, incitò, rallegrò, rasserenò Pukkusa Mallaputta. Allora Pukkusa Mallaputta istruito, incitato, rallegrato, rasserenato dal Sublime con un discorso sulla Dottrina, sorto da sedere, salutato il Sublime, girando sulla destra se ne andò. **IV.37** Allora l'onorevole Ananda, dopo che Pukkusa Mallaputta se ne era andato, confrontò le auree vesti col corpo del Sublime e confrontate al corpo del Sublime apparvero prive di splendore.

"È meraviglioso, o signore, è straordinario, o signore, come, o signore, il colore della pelle del Compiuto sia splendente, sia luminoso. Ecco, o signore, queste due auree vesti ho confrontato col corpo del Sublime e appena confrontate al corpo del Sublime appaiono prive di splendore". "Proprio così, o Ananda, due volte il colore della pelle del Compiuto è molto risplendente e luminoso. Quali due? Quella volta, o Ananda, in cui il Compiuto raggiunge la perfetta totale illuminazione, ed in quella notte in cui, privo di base di vita, si estingue nell'elemento estinzione. In questi due momenti, o Ananda, il colore della pelle del Compiuto è molto splendente e luminoso. IV.38 "Oggi nell'ultima parte della notte, o Ananda, in Kusinara, ad Upavattana nel bosco di *sala* dei Malla, sotto una coppia di *sala* si avrà l'estinzione del Compiuto. Noi andremo, o Ananda, al fiume Kakuttha".

Allora l'onorevole Ananda disse al Sublime così:

Uno strano gesto per un profondo insegnamento, un approfondimento parallelo all'incalzante avvicinarsi della scena finale. Riportiamo anche qui il commento di Upekkha.

«In tutte le culture l'oro simboleggia la purezza, il metallo che non è contaminabile. Il messaggio nascosto è che la purezza dell'oro si addice tanto allo stato di libertà ("con una [veste] ricopri me") quanto alla forma ingannevole ("coll'altra Ananda"). Nella sua realtà profonda, la forma è sempre e comunque a-formale; anche se non può riconoscerlo perché la forma è appunto il velo steso dall'ignoranza, l'ignoranza stessa. Ma la buddhità indica questa verità.

[&]quot;Ecco, o signore, una coppia di auree vesti, mosso da compassione le accetti, o signore, il Sublime". "Pertanto, o Pukkusa, con una ricopri me, coll'altra Ananda".

[&]quot;Sì, o signore", e Pukkusa Mallaputta, ubbidendo al Sublime, con una ricoprì il Sublime, con l'altra l'onorevole Ananda.

[&]quot;Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime.

[&]quot;Due auree vesti Pukkusa donò, con queste ricoperto il Maestro, il colore dell'oro più non brillò".

«Se è avvenuta la completa trasmutazione, nell'uomo si accende la comprensione dell'immensità che è in realtà l'uomo che si credeva uomo: la veste d'oro non è soltanto la sua stessa sublimità, ma anche il suo stesso corpo. Non vi è più alcuna differenza tra ciò che prima considerava il corpo e lo stato libero. Anche questa distinzione, come ogni altra, era un intossicante (*asava*), una malia derivante dalla supina accettazione della visione per aggregati (*sankhara*). Si può dire che proprio la distinzione tra corpo e stato libero è l'origine di tutto il processo samsarico. 'Ananda', il corpo, il *rupa*, la forma, non c'è e non c'è mai stato nei termini in cui se lo rappresentava l'ignoranza. Il corpo è la stessa realtà assoluta che l'ignoranza

ribalta come 'corpo'.

«"Allora l'onorevole Ananda, dopo che Pukkusa Mallaputta se ne era andato" (dopo che la visione ordinaria se n'è andata per sempre), "confrontò le auree vesti col corpo del Sublime". Mettere a confronto significa vedere la con-formità, vedere che non c'è mai stata alcuna differenza. Ma le auree vesti, "confrontate al corpo del Sublime apparvero prive di splendore": significa che non possono esservi due splendori diversi, due diverse buddhità, due diverse libertà. Il corpo di libertà è detto, con termine tecnico buddhista, dhammakaya. Se il corpo (kaya) considerato materiale per ignoranza è visto per quello che realmente è, diventa il corpo della Realtà (dhammakaya). Quando la mente-corpo, la mente sensoriale, cessa di drammatizzare forme e cose, altri esseri e altri corpi, cessa di drammatizzare anche se stessa. Si scioglie rivelandosi infinità. Allora il corpo, un tempo sentito come tumulo funerario, ma ora non più percepito come massa che grava e impedisce, diventa splendore. Questo splendore rifulge, poeticamente, in due particolari momenti: quando si vede per la prima volta la realtà delle cose (illuminazione) e quando ci si fonde con questa visione (estinzione, *nibbana*). Ma la divisione in due momenti ha valore sono nel contesto della drammatizzazione. I due momenti sono in realtà un unico momento. altrimenti si ricadrebbe nelle distinzioni e nella temporalità che sono strumenti dell'ignoranza.

«Il Buddha si estinguerà "nell'ultima parte della notte" perché, come l'alba mette fine alla notte, l'illuminazione mette fine alle tenebre dell'ignoranza. Il "colore della pelle del Compiuto", così splendente e luminoso, è lo stesso corpo che, a risveglio avvenuto, è visto nella sua splendente luminosità, perché la realtà profonda del corpo è lo stato assoluto.

«L'uomo ordinario si identifica con un corpo che vede in termini fisici per il fatto che tutto ciò che accade nel mondo fenomenico ha un significato trascendente, che però all'uomo sfugge. Questo fatto è che l'uomo non può che rappresentare la realtà di ciò che è, essendo l'uomo la realtà stessa, ma non sapendola cogliere la svilisce, e così svilisce se stesso. Non vi è nulla oltre a ciò che i sensi colgono, ma i sensi lo colgono in modo completamente rovesciato. L'uomo ignora che tutto ciò che percepisce è l'eterno. La vita infelice che crede di vivere è in realtà l'unica, vera vita. Ma a causa dell'ignoranza l'uomo ordinario traduce tutto in dualità, antitesi, opposizioni, distinzioni, differenziazioni. Questo tradurre il tutto in cose diverse è la sua psicosi, la visione malata. Il corpo è realmente ciò che l'uomo è, ma l'uomo ordinario lo considera in antitesi allo splendore che è la realtà profonda del corpo. Proprio in forza di questa antitesi, il corpo è per l'uomo ordinario soltanto kaya e non dhammakaya. È come se l'uomo rinunciasse per ignoranza al suo stesso splendore. «Le "due volte" in cui la pelle del Compiuto è splendente e luminosa, ovvero quando lo splendore dello stato di sublimità si rivela, sono come già indicato una sola. Segnalano il momento in cui cessano tutte le differenze, in cui non vi è più alcuna distinzione tra ciò che appare fisico, corporeo, e ciò che appare non più tale. Le due cose sono un'unica cosa, senza la minima antitesi tra il cosiddetto corporeo, o formale, e il cosiddetto in-corporeo o a-formale. La scomparsa di ogni "base di vita" è la scomparsa di ogni punto di riferimento assunto come "corporeo". In questo momento, culmine di ogni possibile comprensione, avviene un'elevazione al di là di ogni differenziazione tra essere e non essere, tra spirito e materia. Vi è soltanto il sovrano universale (*chakkavatti*) che regna su ogni possibile differenziazione, cioè ha visto il meccanismo della differenziazione e l'ha per così dire in suo potere.

«Adesso può realmente avvenire l'estinzione dell'ignoranza che imperversava nel "bosco dei Malla", bosco in cui la vita era un'affannata costruzione di ghirlande (*mala*), insiemezze, nodi, aggregati, antinomie, raffronti, distinzioni e comparazioni. L'annunciata estinzione avverrà "sotto una coppia di *sala*", equivarrà cioè alla scoperta dell'identità di corporeo e incorporeo, di corpo e spirito, e di tutte le possibili antinomie».

Per il fiume Kakuttha rimandiamo a IV.39, e per il toponimo Upavattana a V.1.

IV.39-41 LA POSIZIONE DEL LEONE

IV.39 Allora il Sublime colla grande schiera dei monaci raggiunse il fiume Kakuttha, raggiuntolo si immerse e si bagnò e avendo bevuto, essendo passato sull'altra sponda si avviò ad un bosco di manghi. Giuntovi si rivolse all'onorevole Cundaka:

"Orsù, caro Cundaka, distendi piegato in quattro il mantello, sono stanco, o Cundaka, io mi coricherò".

"Sì, o signore", e l'onorevole Cundaka, obbedendo al Sublime, distese il mantello piegato in quattro.

IV.40 Allora il sublime, nella posizione del leone, sul fianco destro, piede su piede, si coricò: consapevole, attento drizzando la mente alla coscienza di rialzarsi. E l'onorevole Cundaka si sedé di fronte al Sublime.

IV.41 Giunto il Buddha al fiume Kakuttha di chiare fresche acqua trasparente, si immerse, stanco nell'aspetto, il Maestro. Il Compiuto, nel mondo senza pari, si bagnò e dissetò, ne emerse il Maestro onorato in mezzo alla schiera dei monaci. Il Maestro, il Sublime, espositore della Dottrina, giunse al bosco di manghi, il gran saggio. Si rivolse ad un monaco di nome Cundaka: "Stendimi piegato in quattro il mantello". Rallegrato Cundaka dall'Autocontrollato, subito il manto piegò in quattro. Stanco nell'aspetto si coricò il Maestro. Cunda[ka] allora sedé di fronte.

I simboli si intrecciano e si rincorrono. Abbiamo già incontrato il fiume Kakuttha nella scena del limpido ruscello (IV.9); il boschetto di manghi in I.12-14 e assieme alla cortigiana Ambapali (II.14-19); il passaggio all'altra sponda in I.33-34; il mantello piegato in quattro in IV.21. C'è poi un simbolo che compare per la prima volta, il "piede su piede" nella posizione distesa del leone, non diverso dall'accoppiamento dalle due auree vesti (IV.35-38) e da altri elementi che vedremo tra breve, i due pasti (IV.42) e i due alberi di *sala* (V.1-3).

Perché il Buddha raggiunga ora il fiume Kakuttha dopo essersi rifiutato di farlo nella scena del limpido ruscello (IV.9) non è chiaro. Forse viene indicato anche qui un elemento di approfondimento della visione, per cui il nome del fiume potrebbe diventare qui il 'fiume del fagiano' (*kukutthaka*). Come è evidente nel termine pali è

un nome onomatopeico e può quindi rimandare a un verso di risveglio, a un annuncio del risveglio (il grido del fagiano). Immergersi nel fiume simboleggia, come abbiamo già visto, l'immersione nel fiume dei fenomeni, cioè l'averli conosciuti. L'acqua, in cui il Buddha si immerge e che beve, purifica (la purezza della visione). Grazie alla purezza della visione si passa "sull'altra sponda", raggiungendo l'altra visione rispetto a quella che si coltiva su questa sponda. Commenti successivi narreranno che, immergendosi il Buddha nel fiume, le due sponde e i pesci che vi avevano dimora diventarono d'oro (e alcuni ritengono che *kukutthaka* indichi il fagiano dalla testa dorata).

Cundaka può essere lo stesso Cunda responsabile del pasto dirimente (IV.13-20), che incontreremo citato di nuovo nella prossima scena (IV.42), oppure un monaco (Maha Cunda) che svolse per un certo periodo le funzioni di attendente del Buddha storico, forse fratello minore di Sariputta. In ogni caso è un altro alter ego del Buddha, perché come il Buddha sa piegare il mantello in quattro (IV.21). La lettura simbolica avverte che non c'è un Buddha e un monaco: una volta che si sappia 'ripiegare' il mantello in quattro, vedendo cioè i quattro elementi, la libertà così raggiunta è una sola e non appartiene a nessuno.

Abbiamo già incontrato il leone nel ruggito del leone (I.15-17), immagine per la proclamazione del messaggio. Il ruggito del leone mette in fuga tutti gli altri animali come la proclamazione della verità mette in fuga tutti i fenomeni e i portati dell'ignoranza. La "posizione del leone" è diversa dall'omonima posizione dello yoga (simhasana), in cui il corpo è in ginocchio e la lingua estroflessa. Qui è invece una posizione distesa conosciuta anche come posizione del Buddha disteso o del Buddha dormiente, o posizione del *parinibbana*. La statuaria ci ha tramandato statue colossali del Buddha steso in questa posizione. Si è sdraiati sul fianco destro. Il palmo della mano destra aperta sostiene la testa, che può essere più o meno sollevata. Le gambe sono distese, o perfettamente combacianti oppure la gamba destra leggermente piegata su cui poggia la sinistra distesa. Il braccio sinistro è allungato sulla gamba sinistra distesa. In questa posizione il Buddha "si coricò", cioè si riposa nella libertà,

perché "stanco nell'aspetto": è l'esteriorità che è stanca di esistere. "Sul fianco destro": dalla parte della destrezza, della verità. La specificazione "piede su piede" (evidentemente qui le gambe combaciano) indica la contemporaneità delle due visioni: la costruzione delle forme (piede sinistro) e la sua risoluzione (piede destro). Si aggiunga la stessa simbologia che abbiamo incontrato nelle due "auree vesti" (IV.35-38). "Consapevole, attento, drizzando la mente alla coscienza di rialzarsi": la buddhità è sempre consapevole della visione, sempre attenta alla visione, sempre sveglia, sempre desta. Perché la visione è sempre attiva.

IV.42 I DUE PASTI

IV.42 "Se, o Ananda, qualcuno muovesse a Cunda figlio del fabbro un rimprovero: 'Tua, o amico Cunda, è la colpa, tuo è l'errore se il Sublime, preso presso di te l'ultimo pasto, si estinse', tale rimprovero si deve allontanare così da Cunda figlio del fabbro: 'È tuo merito, è tua retta opera se il Sublime, preso presso di te l'ultimo pasto, si estinse. Fu da me alla presenza del Sublime, o amico Cunda, udito, alla presenza appreso: due pasti furono oltremodo fruttiferi, oltremodo producenti, al di sopra degli altri pasti, pur molto fruttiferi, molto producenti. Quali due? Quello che il Compiuto mangiò allorquando raggiunse la incomparabile totale suprema illuminazione, e quello che il Compiuto mangiò allorquando si estinse nell'elemento estinzione, privo di base di essere. Questi i due oltremodo fruttiferi, oltremodo producenti, al di sopra degli altri pasti pur molto fruttiferi, pur molto producenti. Dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in buona casta, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà alla gioia, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà alla fama, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall'onorevole Cunda figlio del fabbro fu compiuta un'azione che lo porterà in cielo, dall

Cunda non ha ucciso nessuno (IV.13-20). È anzi uno dei tanti alter ego del Buddha che si susseguono sulla scena, ovvero la buddhità che ha avvelenato l'allucinazione sensoriale, che ha sparso sul veleno il contravveleno della verità. In altre parole, si può vedere il corpo come l'uccisore della verità (se preso unicamente nei suoi aggregati), ma anche come ciò grazie a cui la libertà viene recuperata (se avvelenata la velenosa visione precedente e il corpo è visto in trasparenza). È come se si mettesse in scena il passaggio da una libertà originaria, sempre data, gratuita, a una libertà riscoperta, consapevole, conquistata. Nel corpo costituito di aggregati (Cunda "figlio del fabbro") si è compiuta un'azione "che lo porterà molto in alto", un'azione che libera.

Questa è l'ultima cena, l'ultimo pasto, ovvero il nutrirsi della comprensione ultima. Tutti gli altri 'pasti', le comprensioni precedenti, furono altrettanto fruttiferi e producenti, ma quest'ultima comprensione li supera tutti in valore. La comprensione ultima consiste nell'equiparazione, nella non differenziazione, tra l'illuminazione (che avvenne di giorno, cioè quando la costruzione delle forme si palesa) e l'estinzione (che avvenne di notte, quando le forme 'scompaiono'). (Abbiamo già

indicato questa indifferenziazione illuminazione/estinzione nel commento a I.15-17 e a III.11-20). La suprema comprensione avviene quando l'apparizione e la sparizione delle forme non toccano più, quando 'apparizione' e 'sparizione' sono un contemporaneo tutt'uno e non è più attiva nessuna antinomia, nessuna distinzione tra le due visioni.

IV.43 ESCLAMAZIONE (udana)

IV.43 Allora il Sublime, vedendo il profitto, in quel momento esclamò questo *udana*: "Colui che dona aumenta il merito, colui che si autocontrolla non accumula rancore. Il giusto rinuncia al male, estingue in sé passioni, ostilità ed inerzia".

Anche la quarta parte del *sutta*, come già la prima e la terza, si conclude con un'esclamazione: l'abbandono dell'adesione a una vita ridotta ad aggregati psicofisici è libertà.

Testualmente compaiono tre termini che avranno grande fortuna nell'elaborazione successiva (*lobha*, *dosa* e *moha*) e che diverranno noti come le tre 'radici non salutari' (*akusala mula*) o i tre *kilesa*, 'macchie, impurità' (affine a *kilasa*, 'impurità cutanea', nella fattispecie la lebbra). *Lobha* è l'adesione alle forme, l'avidità di forme. Ma le forme sono illusorie perché momentanee e il desiderio delle forme è onirico: "Se un uomo vedesse in sogno un bel giardino, un bosco ameno, un lucido lago, un sereno paesaggio, e poi, risvegliato, non scorgesse più nulla [...] così simili a visioni di sogno sono le brame" (Majjhima Nikaya XXXV). *Dosa* è l'ostilità nei confronti delle forme, atteggiamento che si oppone alla loro conoscenza tanto quanto il desiderio; o meglio ancora l'ostilità nei confronti della visione che scioglie le forme, il rifiuto di questa possibilità. *Moha* è l'inerzia rispetto all'ignoranza, il non prendere in considerazione l'ignoranza e quindi il non prendere in considerazione la possibilità della visione che libera dall'ignoranza.

Parte quinta

V.1-3 OLTRE IL DUALISMO

("La coppia di alberi di sala")

V.1 Allora il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda: Andiamo, o Ananda, sull'altra sponda del fiume Hiraññavati dove si trova Kusinara ed il bosco Upavattana di *sala* dei Malla".

"Sì, o signore", l'onorevole Ananda assentì al Sublime.

Allora il Sublime colla grande schiera dei monaci andò sull'altra sponda del fiume Hiraññavati dove era Kusinara ed il bosco Upavattana di *sala* dei Malla. Colà giunto si rivolse all'onorevole Ananda: "Orsù, o Ananda, tra una coppia di *sala* prepara un giaciglio, rivolto a settentrione, io sono stanco, o Ananda, mi coricherò".

"Sì, o signore", e l'onorevole Ananda, ubbidendo al Sublime, tra una coppia di *sala* preparò un giaciglio rivolto a settentrione. Quindi il Buddha assunse la posizione del leone, sul fianco destro, coprendo piede con piede, consapevole, attento.

V.2 Proprio in quell'istante la coppia di *sala* tutta sbocciò di fiori, e non era tempo della fioritura. E questi fiori aspersero, coprirono, ricoprirono il corpo del Compiuto, in onore del Compiuto. E divini fiori di *mandarava* piovvero dal cielo ed aspersero, coprirono, ricoprirono il corpo del Compiuto, in onore del Compiuto. E divine polveri di sandalo piovvero dal cielo ed aspersero, coprirono, ricoprirono il corpo del Compiuto, in onore del Compiuto. E divini strumenti suonarono dal cielo in onore del Compiuto. E divini canti echeggiarono in cielo in onore del Compiuto.

V.3 Allora il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda:

"La coppia di *sala*, o Ananda, tutta sbocciò di fiori, e non è tempo della fioritura. Ed essi aspergono, coprono, ricoprono il corpo del Compiuto, in onore del Compiuto. E divini fiori di *mandarava* piovono dal cielo ed aspergono, coprono, ricoprono il corpo del Compiuto, in onore del Compiuto. E divine polveri di sandalo piovono dal cielo ed aspergono, coprono, ricoprono il corpo del Compiuto, in onore del Compiuto. E divini strumenti suonano dal cielo in onore del Compiuto. E divini canti echeggiano in cielo in onore del Compiuto.

Ma non così, o Ananda, il Compiuto è onorato, venerato, ossequiato, riverito. Un monaco, o Ananda, o una monaca, un seguace o una seguace, che dimora osservando la Dottrina, corretto nella vita, comportandosi secondo la Dottrina, costui onora, venera, ossequia, riverisce il Compiuto. Pertanto, o Ananda, dimorate osservando la Dottrina, corretti nella vita, comportandovi secondo la Dottrina. Così, o Ananda, ci si deve esercitare".

Continua l'importante sequenza di associazioni già incontrate nelle due auree vesti (IV.35-38), nella postura del piede su piede (IV.39-41) e nei due pasti (IV.42), e che avrà definitivo coronamento nelle due arche (V.10-11).

Il "bosco Upavattana di *sala* dei Malla" è l'insieme (il bosco) di costruzioni ramificate (alberi) che costituisce il 'campo di giochi' (Upavattana) dei costruttori di ghirlande (i Malla, che saranno esaminati meglio in V.19-22). Che il Buddha risieda

in questo bosco indica che vi risiede la buddhità, ovvero che la liberazione risiede nel vedere in trasparenza l'arazzo della ramificata costruzione delle forme.

In questa intricata situazione che, finché non sia vista in trasparenza, rimane una selva oscura, la buddhità si colloca tra "una coppia" di alberi (MW: "alberi gemelli"). Come le precedenti associazioni per coppie, anche questa indica la contemporaneità di *samsara* e *nibbana*, della visione per insiemi e della visione del loro scioglimento. Il testo dice che il Buddha dispone il corpo "rivolto a settentrione" (*uttarasisakam*), direzione in cui nel mito il Buddha si incammina appena nato e che nell'hinduismo è la direzione della sede del dio distruttore dell'ignoranza, Siva. I commentatori aggiungono che, steso nella posizione del leone, cioè sul fianco destro, ha il viso rivolto a oriente, là dove iniziano ad apparire le forme.

Fiori miracolosi coprono il corpo del Buddha mentre "non era tempo di fioritura" (AB: "sbocciati fuori stagione"): la buddhità, la visione, fiorisce al di fuori del tempo. Non è un evento temporale, perché vede che anche il tempo è costruzione. Poeticamente, la buddhità è la 'primizia' dell'esistenza. Il corpo, liberato dall'ignoranza che lo faceva ritenere tale, cambia allegoricamente di modalità: è percepito come una pioggia di fiori che lo ricoprono. Come abbiamo già visto in I.1-5, i fiori nel cielo sono una delle classiche metafore indiane per indicare qualcosa che non esiste. La libertà non consiste nella tentazione poetica di leggere il passo come una trasformazione delle forme in fiori, ovvero in rappresentazioni di più raffinata bellezza ("divini fiori... divine polveri di sandalo... divini strumenti... divini canti"), ma nel vedere le forme in trasparenza, nello loro inesistenza. Eloquente è un commento riportato in AB: "Fiori d'oro [...] sparsi sul Buddha non sono offerte, ma sapere che gli aggregati, gli elementi e gli ambiti dei sensi sono privi di sé, questa si chiama la prima delle offerte". Va ricordata la necessità di ribaltare la formulazione letterale: non sono i cieli, né gli uomini, che spargono fiori laudativi sul Buddha, ma è la buddhità che descrive la visione liberata come una pioggia di fiori nel cielo, come la visione della mancanza di realtà esistenziale nei fenomeni.

Il fiume Hiraññavati, 'fatto d'oro', si riallaccia a un 'miracolo': la trasformazione in oro delle sponde e dei pesci di un altro fiume, la Kakuttha, dopo l'immersione del Buddha nelle sue acque (IV.39-41).

La città di Kusinara (già incontrata in IV.20) può indicare il luogo dell'intelligenza che deve afferrare l'erba *kusa* nel modo giusto.

Il luogo chiamato Upavattana contiene il prefisso *upa*-, 'in su, sopra'. Potrebbe essere una generica indicazione dell'elevatezza della visione, ma i commentatori preferiscono una spiegazione più pratica: il bosco di alberi di *sala* continuerebbe dall'altra parte del fiume verso nord, cioè 'in su'. Riguardo alla sua funzione, è il campo di giochi, il luogo di esercitazioni dei guerrieri Malla, il luogo in cui ci alleniamo a creare forme e a combatterle.

Gli alberi di *sala* (Cyathea spinulosa o Shorea robusta) e di *mandarava* (Erythrina indica) sono leguminose ad alto fusto abbastanza simili tra di loro, con splendidi fiori rosso acceso che nei primi nascono direttamente sul tronco e nei secondi si aprono dopo la caduta delle foglie. Quindi, fioriture spettacolari. Un asceta raccoglierà un fiore di *mandarava* sul luogo dell'estinzione (VI.19).

V.4-5 IL GROSSO MONACO

V.4 In quel momento l'onorevole Upavana era fermo innanzi al Sublime e faceva aria al Sublime. Allora il Sublime avvertì l'onorevole Upavana:

"Lévati, o monaco, non rimanere innanzi a me".

Allora all'onorevole Ananda così fu: 'L'onorevole Upavana da lungo tempo è devoto e vive accanto, presso il Sublime, ed ecco che ora il Sublime all'ultimo momento ammonisce l'onorevole Upavana: lévati, o monaco, non rimanere innanzi a me. Quale è il motivo, quale la ragione per cui il Sublime ammonisce l'onorevole Upavana: lévati, o monaco, non rimanere innanzi a me?'.

V.5 Allora l'onorevole Ananda disse al Sublime così: "L'onorevole Upavana, o signore, da lungo tempo è devoto e vive accanto, presso il Sublime, ma ecco che il Sublime all'ultimo momento ammonisce l'onorevole Upavana: lévati, o monaco, non rimanere innanzi a me. Quale è, o signore, il motivo, quale la ragione per cui il Sublime ammonisce l'onorevole Upavana: lévati, o monaco, non rimanere innanzi a me?".

"Da tutte le regioni del mondo, o Ananda, gli dèi si sono radunati per vedere il Compiuto a Kusinara nella foresta di *sala* dei Malla Upavattana. Per una profondità di dodici *yojana* non vi è un buco da cui possa spuntare la punta di un pelo che non sia occupato da molto potenti dèi. Gli dèi, o Ananda, sono scontenti: Da lungi venimmo per vedere il Compiuto; una sola volta dopo molto tempo sorgono nel mondo i Compiuti, santi, Perfetti, perfettamente Svegliati; oggi all'ultima vigilia della notte avrà luogo la completa estinzione del Compiuto e questo massiccio monaco sta innanzi al Compiuto nascondendolo, e noi non riusciamo a vedere il Compiuto nell'ultimo istante".

Eccoci al grosso monaco annunciato nel commento della prima scena del *sutta* (I.1-5). Il sovrasenso è semplice e diretto: dopo avere approfondito il discorso spiegando la contemporaneità delle due visioni, quella occlusa e quella liberata, già apparsa nelle precedenti associazioni per coppie, il *sutta* ritorna al punto principale: il corpo considerato come materialità (il "massiccio monaco") che impedisce la visione della buddhità. Se riceve credito, anche una piccola cosa può nascondere una grande cosa, come il dito che puntato contro la luna nasconde la luna.

Tutto qui. L'esegesi monastica ricorre a varie soluzioni. Tra queste, una di ordine naturalista: "La sera era calda. Il venerabile Upavana fece per rinfrescarlo con il ventaglio, ma il Buddha si oppose. Forse non voleva che qualcosa si frapponesse tra lui e lo spettacolo del sole calante" (TNH). Un'altra, più magica, è presente in una versione cinese: il monaco avrebbe impedito agli dèi di vedere il Buddha a causa della grande luminosità che emanava. In un lontano passato, questo stesso monaco avrebbe rischiarato con "una torcia di paglia" il "tumulo" del Buddha Vipasyn,

predecessore del Buddha storico (AB). Da questo gesto, l'abbagliante fulgore che lo circondava. Anche questa soluzione è leggibile in modo simbolico: bruciando la visione per insiemi (la "torcia di paglia"), si rende evidente ("rischiarò") la mortifera visione corporea (il "tumulo"). A questo gesto rischiarante è collegato il Buddha Vipasyn (pali Vipassi), predecessore del Buddha storico nella lista dei buddha e che, nelle parole del Buddha storico, avrebbe immediatamente compreso semplicemente vedendo. Da lui prese il nome la meditazione *vipassana* di visione profonda.

Insomma, un corpo oscurante e un gesto liberante nella stessa figura.

Il nome Upavana significa semplicemente 'vicino a'. Lo stesso nella variante cinese del nome: Upanama (da *upamaneti*, che oltre a 'essere vicino a' significa anche 'essere piegato su, appoggiato contro').

Ecco l'esteso commento di Upekkha.

«Il corpo vela lo stato liberato non solo a noi stessi, ma a tutti gli esseri viventi lungo tutta la scala esistenziale. Lo stato liberato è nascosto dal "massiccio monaco" che "faceva aria" al Sublime. La sublimità lo invita a scostarsi perché tutti possano vedere: a 'togliere di mezzo' il corpo per vedere l'infinità. Ananda, l'uomo, ovviamente non capisce l'impedimento rappresentato da un qualunque 'io', anche dall'io più devozionale ("da lungo tempo è devoto, vive accanto al Sublime"). La parte umana vuole sempre salvare l'umano, ma è proprio la limitatezza della costruzione umana che nasconde la sublimità agli esseri.

«Il "massiccio" monaco Upavana rappresenta l'enorme vuotezza dell'uomo, la vuotezza dell'essere improprio, o vuotezza del non essere, che impedisce la realizzazione della raggiante vacuità che l'uomo è in realtà, la sua purezza incontaminabile, la sua verginità radicale, la sua stessa sublimità. L'uomo è sempre "innanzi" alla propria sublimità, ma non la coglie e permane così nella grottesca parodia della realtà che è l'io. Questo è il significato di "faceva aria al Sublime". Occorre che l'uomo si tolga da questa grottesca parodia. Per questo il Buddha dice: "Lévati, o monaco", non rimanere davanti a me a farmi semplicemente "aria", continuando ad essere semplice inconsistenza.

«L'"ultimo momento" citato da Ananda significa che il palesarsi della visione è l'ultimo momento dell'assunzione della natura umana. È nell'ultimo momento del predominio dell'ignoranza riguardo alla sua vera natura che l'uomo si può rendere conto di ciò che è, della sua sublimità, che pure gli è sempre vissuta "accanto", ma che non ha mai percepito come il suo vero essere.

«Ciò è ulteriormente spiegato nel paragrafo successivo, l'adunanza di tutti gli dèi. Tutto il mondo oggettivo non è che una esteriorizzazione di *sankhara*, una semplice apparenza per insiemezze, per aggregazioni ("gli dèi si sono radunati"). Le apparenze che appaiono agli occhi hanno l'unico scopo di permettere all'uomo di risolvere le cose in ciò che sono, cioè semplici aggregazioni di elementi costitutivi, affinché l'uomo possa rendersi conto di essere invece pura vacuità, raggiante sublimità. Gli dèi si riuniscono "per vedere il Compiuto" nella "foresta di *sala* dei Malla", ovvero per vedere, mediante la visione liberata impersonificata dal Buddha, che tutto il percepibile non è che semplici 'ghirlande' di aggregati».

Per quanto riguarda i dodici *yojana*, la parola, che deriva da un numero imprecisato di animali aggiogati a un carro per trainarlo, indicava una misura di lunghezza. Considerata in termini riduttivi, la lunghezza di un aratro; estesamente, la distanza coperta in un giorno da una pariglia di buoi aggiogati, circa una decina di chilometri. Dopo questa precisazione lessicale, ritorniamo al commento di Upekkha. «I "dodici *yojana*" si possono leggere come i dodici segni zodiacali, i dodici arconti dello gnosticismo che reggono rigidamente l'ordinaria condizione umana. È la coagulazione in materialità che, nella sua ignarità, l'uomo opera su tutto, coagulazione che va sciolta e sublimata (*solve et coagula*). I dodici arconti reggono il

«Questo è anche il significato della dodicesima lama dei tarocchi: l'appeso. Con la testa in basso, è sospeso al contrario tra la terra e il cielo nell'infinito susseguirsi di vite e di morti finché la corda non si spezzi, e ciò che finora era appeso al contrario si

processo generativo (paticca samuppada) dell'ordinaria condizione umana, processo

generativo mosso dall'ignoranza che genera il samsara capovolgendo lo stato libero

in corporeità.

liberi alla sua vera natura. Allora i dodici arconti sono vinti e così la materialità che deriva dal tradurre in cose dotate di realtà quelle che sono mere aggregazioni temporanee. Il Buddha vede che in tutti questi dodici *yojana*, in tutta la visione per materialità, "non vi è un buco" rimasto libero che non sia occupato "da molto potenti dèi". Il significato è che tutto ciò che può apparire sono composizioni di aggregati, alti o bassi che siano.

«Gli dèi "sono scontenti". Certo, qualsiasi vivente è scontento, insoddisfatto, inappagato per la sua situazione ordinaria, la sua condizione di composto. Ma è questo male del vivere che stimola la ricerca di assoluto che "una sola volta" e "dopo molto tempo" si presenta. Si presenta una sola volta nel senso che quando si presenta è per sempre, e solo dopo un lungo peregrinare nell'ignarità della materia; oppure, meglio ancora, quando si presenta, la visione mette fine al tempo, al molto tempo. Allora il tempo è finito.

«Riassumendo, la lamentazione degli dèi riguardo al "massiccio monaco" significa: in questo preciso istante, poiché la visione non può che essere sempre e in questo preciso momento al di là del tempo, si è realizzato il risveglio dalla lunghissima notte dell'ignoranza, l'ultimo istante della permanenza nell'ignoranza ("all'ultima vigilia della notte"). Finalmente ha luogo la completa estinzione dell'ignoranza; finalmente la grezza, grossolana, grottesca individualità che, pur essendo stata sempre innanzi alla sublimità, la nascondeva con la mole della sua stessa ignoranza, è individuata, vista e risolta per sempre».

V.6-7 DIVINITÀ SPETTATRICI

V.6 "Che specie di divinità, o signore, onorano il Sublime?".

"Vi sono, o Ananda, delle divinità celesti di coscienza terrena. Esse, discinti i capelli, piangono, stese le braccia, piangono, si buttano per terra, vi si rotolano, si torcono: 'Tra poco il Sublime si estinguerà, tra poco il Benvenuto si estinguerà, tra poco sparirà l'occhio del mondo'. "Vi sono, o Ananda, delle divinità terrestri di coscienza terrena. Esse, discinti i capelli, piangono, stese le braccia, piangono, si buttano per terra, vi si rotolano, si torcono: 'Tra poco il Sublime si estinguerà, tra poco il Benvenuto si estinguerà, tra poco sparirà l'occhio del mondo'. E vi sono invece, o Ananda, delle divinità che hanno posto fine alla passione, consapevoli e attente, esse sono calme: 'Impermanenti sono i *sankhara*, e come potrebbe essere diverso?'.

V.7 'Una volta, nel tempo dopo la pioggia, i monaci venivano a vedere il Compiuto e noi potevamo

vedere, potevamo osservare dei celebri monaci; invece ora, estinto il Sublime, noi non potremo più vedere, non potremo più osservare dei celebri monaci".

Un breve tuffo nell'antica cosmologia. Tutte le cosmologie tradizionali non limitano l'esistenza al solo livello umano, ma conoscono una catena di esseri che si estendono nelle due direzioni dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande (la scala di Giacobbe in Genesi 28, lungo la quale gli angeli infinitamente salgono e scendono). Questa infinita biosfera è composta di infiniti esseri che, secondo la suddivisione del passo, possono essere ancora legati alla propria apparenza oppure liberati mediante il riconoscimento: "impermanenti sono i sankhara". Ma nel profondo, a qualunque livello di esistenza appartengano, tutti gli esseri sono buddhità, che lo sappiano o che non lo sappiano. È un punto importante: non c'è nulla che non sia libertà, nulla che possa contrastarla. C'è solo libertà. Ignara o palese, c'è solo libertà. In questo breve passo non compare nessuna descrizione tradizionale dei livelli superiori all'uomo, i 'cieli', ma una semplice partizione tra divinità liberate e due categorie di divinità ancora legate alla coscienza "terrena", cioè materiale. Le "divinità terrestri di coscienza terrena" si possono leggere come gli esseri, anch'essi viventi, che abitano l'uomo e lo compongono: organi, cellule, atomi, particelle subatomiche e così via all'infinito. Le "divinità celesti di coscienza terrena" sono leggibili come i livelli di esistenza più ampi dell'individuo e di cui l'individuo è

parte: gruppo, etnia, umanità nel suo insieme, coscienza planetaria, coscienza cosmica, eccetera; o, se si vuole, le varie gerarchie angeliche delle diverse tradizioni. Secondo questa immagine, l'uomo è un 'nulla' composto di un'infinità di esseri che esistono gli uni dentro gli altri come una serie di scatole entro scatole (di qui forse la forma letteraria della *mise en abîme* di molta letteratura sapienziale indiana, dai *Purana* ai grandi poemi epici del *Ramayana* e del *Mahabharata*). A sua volta, questo composto di parti più piccole è un componente minore del livello di esistenza immediatamente superiore, rappresentato in varie tradizioni da 'angeli' che fanno parte a loro volta di gerarchie sempre più elevate. Scopo di questa visione per successivi incastri verso l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande è quello di sciogliere la visione dell'individuo come entità finita in se stessa. Questa infinita catena che riproduce continuamente se stessa prende anche il nome di *samsara*, letteralmente 'scorrere assieme'. È il credersi elemento finito all'interno di questa catena che appunto incatena. In realtà, la catena si muove all'interno della visione liberata.

Che le divinità 'risvegliate' alla visione dei *sankhara* non possano più vedere "dei celebri monaci" significa che ormai vedono per elementi costitutivi, e non più per grossolane masse corporee.

V.8 QUATTRO LUOGHI DI PELLEGRINAGGIO

- **V.8** "Questi quattro luoghi, o Ananda, devono essere visti per propiziazione da un buon figlio di nobile famiglia. Quali quattro?
- "Qui il Compiuto è nato. Questo luogo, o Ananda, deve essere veduto per propiziazione da un buon figlio di nobile famiglia.
- "Qui il Compiuto si illuminò dell'incomparabile totale illuminazione. Questo luogo, o Ananda, deve essere veduto per propiziazione da un buon figlio di nobile famiglia.
- "Qui il Compiuto mise in moto l'incomparabile ruota della Dottrina. Questo luogo, o Ananda, deve essere veduto per propiziazione da un buon figlio di nobile famiglia.
- "Qui il Compiuto, completamente libero, si estinse nell'elemento estinzione. Questo luogo, o Ananda, deve essere veduto per propiziazione da un buon figlio di nobile famiglia.
- "Questi, o Ananda, sono i quattro luoghi che devono essere veduti per propiziazione da un buon figlio di nobile famiglia.
- "Vi andranno, o Ananda, i monaci, le monache, i seguaci, le seguaci. Qui il Compiuto nacque. Qui il Compiuto fu illuminato nell'incomparabile totale illuminazione. Qui fu dal Sublime messa in moto l'incomparabile ruota della Dottrina. Qui il Sublime completamente libero si estinse nell'elemento estinzione. Coloro che, o Ananda, pellegrini, chiara la mente, essendosi recati al tumulo, compiranno il loro tempo, tutti costoro dopo la morte, con la dissoluzione del corpo, beatamente risorgeranno in mondo beato".

I quattro luoghi di pellegrinaggio significano che: si vede la nascita, non già della visione, che non ha nascita, ma la nostra nascita alla visione; si vede la visione in atto; si vede l'estinzione del vecchio modo di vedere; si vede come si manifesta e si trasmette la nuova visione.

Come sempre nella lettura simbolica, non sono da intendersi come tappe o momenti successivi, perché la visione è atemporale, ma come quattro qualità di una stessa atemporalità, quattro elementi co-esistenti.

Compiere il proprio tempo "essendosi recati al tumulo" (MW: "tutti coloro che moriranno mentre sono in pellegrinaggio a questi luoghi") significa che la presunzione dell'io muore in presenza della visione.

Nei termini mitico-geografici su cui si fonda la simbologia, la nascita del Buddha avviene nel "bosco di Lumbini" (*Lumbinivana*), presso la città di Kapilavatthu. Forse il nome Lumbini indica un luogo cintato, perché letteralmente 'invisibile' dall'esterno. Alcuni vogliono trovare un collegamento tra il nome della città di

Kapilavatthu e un mitico saggio, Kapila il 'rossastro', arcaico compilatore del sistema filosofico del Samkhya; forse un tentativo di ricondurre il buddhismo nel grande alveo della tradizione indiana.

Uruvela, il luogo dell'illuminazione, è il luogo 'ampio' (vedi III.34-47). Secondo altri bisogna leggere Mahavela, 'grande [banco di] sabbia', in riferimento a una tradizione che voleva che un tempo, antecedente al Buddha storico, vivessero in quel luogo diecimila asceti. Gli asceti avevano fatto il reciproco patto di portarvi un canestro di sabbia ogni volta che un cattivo pensiero si fosse affacciato alla loro mente, e il risultato fu un'enorme distesa di sabbia. Il nome compare anche come Uruvilva, dove *vilva* è il nome di una pianta (Limonia acidissima). Uruvela si trova presso la località in cui ancora oggi si venera l'illuminazione del Buddha storico, Bodhgaya o Buddhagaya, letteralmente 'acquisizione, proprietà del Buddha'.

Il luogo in cui "il Compiuto mise in moto l'incomparabile ruota della Dottrina" è miticamente significativo. Si trova presso la città sacra di Varanasi ed è il punto dove decollano e atterrano gli yogin che, dotati di poteri magici, vanno e vengono in volo dall'Himalaya. Il nome significa appunto 'volo dei saggi' (il pali *isi* corrisponde al più noto sanscrito *rshi*). Il Buddha vi giunge però a piedi. Si dice che tutti i Buddha tengano qui il loro primo discorso, perché Isipatana, oggi Sarnath, è uno dei quattro 'luoghi immutabili' (*avijahitthanani*) dell'India e quindi del mondo. Il luogo in cui viene dichiarata l'immutabilità, l'eternità (pali *nicca*, sanscrito *nitya*) di contro alla mutevolezza, alla non eternità, all'impermanenza (*anicca*, *anitya*) della manifestazione, uno dei fattori che rendono inaccettabile (*dukkha*) la condizione esistenziale (*samsara*).

L'ultimo luogo, Kusinara, è quello in cui si sta svolgendo la scena dell'estinzione (per il significato del nome vedi IV.20).

V.9 NON GUARDARE LE DONNE

V.9 "Quale, o signore, deve essere il nostro comportamento colle donne?".

Sembra un'inserzione imperdonabile, introdotta nel serrato dialogo tra il Buddha e Ananda che intesse tutta la quinta scena del *sutta*. MW si limita a commentare in nota: "Questo breve passo sembra inserito arbitrariamente". L'inserzione è assente nella versione sanscrita e cinese.

Per evitare subito qualunque spiacevole incomprensione, si sostituisca alle 'donne' le forme o i fenomeni. Come vediamo in tutta la trattazione del *sutta*, sono le forme, le costruzioni sensoriali, gli insiemi, gli aggregati ciò che va trapassato dalla visione. Un noto testo, l'Indriyabhavana Sutta, o "Coltivazione delle facoltà" (Majjhima Nikaya CLII), è incentrato sul tema della vista: «In un monaco che ha visto con l'occhio una forma sorge gradimento, sorge sgradimento, sorge gradimento e sgradimento. Egli allora riconosce così: 'È sorto ora in me questo gradimento, è sorto questo sgradimento, è sorto questo gradimento e sgradimento; ma ciò è composto, è materiale, è originato da causa: mentre v'è una calma, v'è una fine, ossia l'indifferenza'. In lui quindi il sorto gradimento, il sorto sgradimento, il sorto gradimento e sgradimento svanisce, e resta l'indifferenza». Questo è il senso del "non vedere" le donne e della "consapevolezza" consigliata dal Buddha. Lo stesso testo afferma che l'indifferenza nei confronti delle forme, cioè l'atteggiamento di non adesione, è immediata come un uomo che apre e chiude gli occhi a piacere, come si fanno rapidamente schioccare le dita, come le gocce d'acqua scivolano su una foglia di loto di poco inclinata, con la facilità con cui si sputa un grumo di saliva, con cui si

[&]quot;Non vederle".

[&]quot;Ma vista, o Sublime, una buona donna, quale è il comportamento?"

[&]quot;Non rivolgersi a lei".

[&]quot;E di colui che le si deve rivolgere, o signore, quale il comportamento?".

[&]quot;Consapevolezza, o Ananda, è da usare".

distende un braccio piegato o si piega un braccio disteso, come una goccia d'acqua che evapora al contatto con un metallo rovente.

La 'donna' come pericolo appare anche nel *Catumasutta* (Majjhima Nikaya LXVII), dove si elencano quattro pericoli a cui va incontro "chi scende nell'acqua" (chi affonda nel mondo sensoriale): il pericolo dell'onda (l'alluvione dei dati sensoriali), il coccodrillo (il cibarsi come il coccodrillo di cibi impropri, cioè dei dati sensoriali), il vortice (provocato dai cinque sensi che vorticando producono l'onda, l'alluvione) e la "fera". Recita il testo: «Pericolo della fera: questa dunque, o monaci, è una denominazione della donna». E si fa l'esempio di un monaco «con la mente non raccolta» (che non coltiva la visione) che «vede una donna, svestita o semivestita. Avendo visto una donna, svestita o semivestita, il suo cuore è attratto dal desiderio». La voce pali per "fera" è susuka, dal sanscrito sisumara, 'morte dei bambini', terribile nome affibbiato a un alligatore chiamato anche delfino del Gange. Per chi voglia continuare a esercitare la lettura simbolica, i bambini sono innocenti, e gli innocenti sono gli ignari che 'scendendo nell'acqua' periscono nell'alluvione delle forme. Chi invece coltiva la visione è immune da questi pericoli e risale la corrente fino alla sua origine. Identica simbologia si ritrova in un poemetto elogiativo dell'iniziatore della scuola dell'Adavaita Vedanta, Sankara, che, entrato nel fiume per le abluzioni, viene afferrato al piede da un coccodrillo. «Mamma», grida, «un forte coccodrillo m'ha ghermito ad un piede. Se io risolvessi mentalmente di diventare un rinunciatario, subito questi mi lascerebbe andare. Qui non v'è da esitare sul da farsi!» (Srisankaracaryacarita).

Il sovrasenso di tutto il passo è identico a quello dei cinquecento carri in IV.26-33.

V.10-11 IL CADAVERE DEL COMPIUTO

V.10 "Come noi, o signore, ci comporteremo con cadavere del Compiuto?".

"Non fate nulla voi, o Ananda, del cadavere del Compiuto. Orsù, o Ananda, occupatevi del vostro interiore profitto, attendete al vostro interiore profitto, dimorate diligenti, strenui, risoluti verso il vostro interiore profitto. Vi sono, o Ananda, dei nobili sapienti, dei brahmani sapienti, dei padri di famiglia sapienti, devoti al Compiuto. Onoreranno essi il cadavere del Compiuto.

V.11 "Ma come, o signore, ci si deve comportare col cadavere del Compiuto?".

"Come ci si comporta, o Ananda, col cadavere di un re sovrano universale, così ci si comporta con il cadavere del Compiuto".

"Ma come, o signore, ci si comporta col cadavere di un re sovrano universale?".

"Si veste, o Ananda, il cadavere di un re sovrano universale di una nuova veste, vestitolo di una veste nuova lo si riveste di una vecchia veste di cotone, rivestitolo di una vecchia veste di cotone lo si riveste di una veste nuova, ed essendo in tal modo rivestito per cinquecento volte il cadavere di un re sovrano universale, lo si pone in un'arca di ferro (piena) di olio di sesamo, e copertolo con un'altra arca di ferro, eretta una pira con ogni essenza odorosa, si arde il cadavere del re sovrano universale, indi ad un quadrivio si erige un tumulo al re sovrano universale. Così, o Ananda, ci si deve comportare con il cadavere di un re sovrano universale.

"Come, o Ananda, ci si comporta col cadavere di un re sovrano universale, così ci si deve comportare col cadavere del Compiuto. Ed è da erigersi in un quadrivio un tumulo al cadavere del Compiuto. E tutti coloro che vi deporranno ghirlande, profumi o aromi e lo saluteranno e calmeranno la mente, a costoro ciò sarà per lungo tempo di bene e di gioia".

Continuano le domande di Ananda. Non si dimentichi che Ananda incarna in tutta questa drammatizzazione l'ignoranza umana, quindi tutte le sue domande girano nell'ambito dell'ignoranza. Tra breve (V.13-14) assisteremo alla scena in cui Ananda si lamenta appunto della propria incomprensione, da cui, secondo la tradizione buddhista, si libererà solo la notte precedente l'inizio del primo concilio per essere intitolato a parteciparvi. Dopo l'estinzione del Buddha, in cui vede soltanto la morte fisica del maestro, proromperà in questi dolenti versi: «Oscure sono tutte le direzioni, non chiari mi sono gli insegnamenti. Scomparso il nostro benevolo amico, tutto appare coperto di tenebre» (*Theragatha* 17.3).

Ora veniamo al testo.

"Come ci comporteremo con cadavere del Compiuto?". Il cadavere è metafora per la condizione umana, la morta visione di noi stessi come insieme di automatismi che non è da considerarsi vita. Simbolicamente, la domanda significa: "Come dobbiamo

comportarci, noi ammassi di *sankhara*, noi cadaveri, con noi stessi?". Risposta: "Non fate nulla del cadavere". Del 'cadavere', cioè dell'uomo, non va fatto nulla perché non si può fare nulla. Non si può fare nulla perché è un nulla che non esiste, esiste solo come momentanea ed effimera aggregazione di parti. Appunto vedere il corpo in questa luce è l'"interiore profitto" (MW: "lo scopo supremo"). Del corpo-cadavere si occupi chi è ancora immerso nel mondo della materialità, che si tratti di nobili, di sacerdoti o di laici. Non diverso parrebbe il monito evangelico: "Lascia che i morti seppelliscano i loro morti" (Luca 9.59).

A questa constatazione negativa viene accostata una positiva, simboleggiata nella trasformazione di un cadavere in un monarca universale. È vero che il testo continua a parlare di cadaveri (il "cadavere del re sovrano universale"), ma ci sembra interessante seguire questa lettura: il cadavere (l'uomo ignaro della propria essenza) diventa un sovrano universale (la sovranità della visione) rivestendolo per "cinquecento" volte con due vesti diverse. Le cinquecento volte sembrano il contraltare positivo del meccanismo dei cinque sensi, una sorta di raddrizzamento del loro automatico operare. La "vecchia veste di cotone" è la vecchia visione limitante e la "veste nuova" è la visione liberante. Oltre che il ribaltamento dei cinque sensi, le cinquecento volte potrebbero essere un invito a rinsaldare la nuova visione reiterandola più e più volte, come raddrizzamento conscio dell'inconscia operazione dei sensi.

Il sovrano universale (*chakkavatti*, 'giratore della ruota'), è una figura di rilievo nella cultura indiana in generale e buddhista in particolare, ma per non ripeterci rimandiamo alla simbologia del nome Rajagaha incontrata all'inizio del *sutta* (I.1). Corrispettivo delle due vesti sono le due arche, che rimandano alla concomitanza delle due visioni già incontrata nelle due auree vesti (IV.35-38), nella postura del piede su piede (IV.39-41), nei due pasti (IV.42) e nella coppia di alberi di *sala* (V.1-3). È vero che sono entrambe di ferro (*ayasa*), ma una contiene olio e l'altra no. Quindi una diversità c'è. Inoltre, le due casse sono di ferro in questa versione del *sutta*, mentre in altre sono fatte di vari materiali: oro, argento e ottone.

Si può anche considerare una parola molto simile a quella che indica il ferro, *ayasa*, che in sanscrito vale 'sforzo', perché il ferro è forte (sebbene in pali abbia solo l'accezione di sforzo negativo). Se si trattasse di sforzo, si potrebbe vedere un ribadire l'invito ad avvolgere il cadavere cinquecento volte con la nuova visione, trasformandolo così in sovrano universale.

"Si arde il cadavere": se vista, l'allucinazione corporea viene arsa, ridotta in cenere. Sulla cenere "si erige un tumulo" (simbologia già incontrata in III.1-2, III.3-9, III.10). L'arsione del cadavere simboleggia la restituzione del corpo al suo luogo di pertinenza, "ad un quadrivio": i quattro elementi.

"Coloro che vi deporranno ghirlande, profumi o aromi" sono coloro che 'offrono', cioè sacrificano, alla visione liberata la visione per insiemi, l'identificazione con gli aggregati. Profumi e aromi sono figure per il 'di più' con cui rivestiamo la nuda essenza, nascondendola.

(La simbologia delle cinquecento volte e delle due arche verrà ripresa e ampliata nella scena delle onoranze funebri, VI.12-18).

V.12 QUATTRO TUMULI

IV. 12 "Quattro, o Ananda, sono coloro che sono degni di un tumulo. Quali quattro? "Un Compiuto, Santo, Perfetto, perfettamente Svegliato, è degno di un tumulo. Un Pacceka Buddha è degno di un tumulo. Un discepolo del Compiuto è degno di un tumulo. Un re sovrano universale è degno di un tumulo.

"Qual è l'argomento, o Ananda, la ragione per cui un Compiuto, Santo, Perfetto, perfettamente Svegliato, è degno di un tumulo? 'Questo è il tumulo del Sublime, Santo, Perfetto, perfettamente Svegliato', così una persona calma la mente, e quelli che in tal modo calmano la mente, colla dissoluzione del corpo, dopo la morte, felicemente risorgono in mondo beato. Questo è l'argomento, o Ananda, la ragione per cui un Compiuto, Santo, Perfetto, perfettamente Svegliato, è degno di un tumulo.

"Qual è l'argomento, o Ananda, la ragione per cui un Pacceka Buddha è degno di un tumulo? 'Questo è il tumulo di un Pacceka Buddha', così una persona calma la mente, e quelli che in tal modo calmano la mente, colla dissoluzione del corpo, dopo la morte, felicemente risorgono in mondo beato. Questo è l'argomento, o Ananda, la ragione per cui un Pacceka Buddha è degno di un tumulo.

"Qual è l'argomento, o Ananda, la ragione per cui un discepolo del Compiuto è degno di un tumulo? 'Questo è il tumulo di un discepolo del Compiuto', così una persona calma la mente, e quelli che in tal modo calmano la mente, colla dissoluzione del corpo, dopo la morte, felicemente risorgono in mondo beato. Questo è l'argomento, o Ananda, la ragione per cui un discepolo del Compiuto è degno di un tumulo.

"Qual è l'argomento, o Ananda, la ragione per cui un re sovrano universale è degno di un tumulo? 'Questo è il tumulo di un re sovrano universale', così una persona calma la mente, e quelli che in tal modo calmano la mente, colla dissoluzione del corpo, dopo la morte, felicemente risorgono in mondo beato. Questo è l'argomento, o Ananda, la ragione per cui un re sovrano universale è degno di un tumulo.

"Questi, o Ananda, sono i quattro degni di un tumulo".

Tutte e quattro queste figure hanno visto il proprio 'tumulo', hanno vissuto la dignità della visione. Per questo ne sono 'degni'. Vedere il proprio tumulo, le ceneri del proprio nulla, calma la mente. Dissolvendo la visione per materialità, morendo alla visione per aggregati, felicemente si entra in un mondo beato. Il mondo beato è la fine dell'identificazione con il corruttibile, la deposizione del fardello della corruttibilità.

In termini dottrinali, la differenza tra un Buddha e un Pacceka Buddha è la seguente. L'appellativo di Buddha spetta al liberato che insegna la via ad altri. È allora un 'Buddha perfetto' (*sammasambuddha*), chiamato anche 'rivelatore del sentiero' (*maggakkhayin*). Un Pacceka Buddha è un liberato che si è liberato da sé (*pati-eka*,

'[che fa] da solo') e non insegna ad altri. Non ha mai incontrato un Buddha né ha mai ricevuto insegnamenti da un Buddha. Poiché non trasmette il messaggio è anche detto 'Buddha silenzioso', e la sua comprensione viene paragonata a un sogno fatto da un sordomuto.

Sono ovviamente distinzioni sceniche che nella visione non hanno più luogo, come abbiamo già incontrato nel vaticinio fatto alla nascita al Buddha storico (I.1), secondo il quale il neonato Siddhattha avrebbe potuto diventare indifferentemente un perfetto Buddha (*sammasambuddha*) o un sovrano universale (*chakkavatti*).

V.13-14 L'AUTOCOMMISERAZIONE UMANA

V.13 Allora l'onorevole Ananda, entrato nella dimora si appoggiò al montante di una porta e sostando si lamentava:

"Io sono ancora imperfetto, sono ancora in attesa e ora vi sarà la totale estinzione del Maestro che era verso me compassionevole".

Allora il Sublime si rivolse ai monaci: "Dov'è, o monaci, Ananda?".

"Egli, o signore, l'onorevole Ananda, entrato nella dimora sosta appoggiato al montante di una porta lamentandosi: Io sono ancora imperfetto, sono ancora in attesa e ora vi sarà la totale estinzione del Maestro che era verso me compassionevole".

Allora il Sublime si rivolse a un monaco: "O tu, o monaco, colle mie parole rivolgiti ad Ananda: Il maestro, o amico Ananda, ti chiama".

"Sì, o signore", e quel monaco, obbedendo al Sublime, si accostò all'onorevole Ananda, accostatolo disse all'onorevole Ananda così: Il maestro, o amico Ananda, ti chiama".

"Sì, o amico", e l'onorevole Ananda obbedendo a quel monaco si accostò al Sublime. Avendolo accostato, salutatolo si sedette accanto.

V.14 All'onorevole Ananda, che accanto gli era seduto, il Sublime disse così:

"O Ananda, non piangere, non lamentarti. Non fu forse, o Ananda, da me in precedenza detto che di tutte le cose piacevoli, gradevoli, è naturale il mutare, è naturale il separarsi, è naturale il diversificarsi? E come potrebbe non essere così, o Ananda? Che ciò che è nato, divenuto, nominabile, elemento dissolubile, non venga dissolto, tale possibilità non si conosce. Da molto tempo, o Ananda, il Compiuto ti ha compassionevolmente predisposto coll'esercizio del corpo al bene e alla immacolata incommensurabile gioia, ti ha predisposto coll'esercizio della mente al bene e alla immacolata incommensurabile gioia. Tu sei buono, o Ananda. Pratica dunque intensamente l'esercizio, o Ananda, e presto sarai libero dagli *asava*".

Ananda è l'uomo che immerso nella condizione sensoriale non sa uscirne. Non ne esce perché soprattutto teme la fine di tutto ciò che conosce come se stesso. E così sosta, non procede, richiamando l'immagine dei carri impantanati e del *dukkha* come attrito tra l'asse e il mozzo che impedisce il libero andare.

Il montante del testo non è un montante verticale, ma un asse orizzontale dall'ironico nome, chissà se introdotto ad arte, di *kapi-sisam*. *Kapi* è un tipo di scimmie, il cebo o scimmia cappuccina, e *sisa* è la testa. Quindi, '[dove battono] la testa le scimmie'. Sembra che servisse appunto a tenere le scimmie fuori dagli interni. Appoggiato a questo ostacolo scimmiesco Ananda sosta, non procede. È l'uomo che continua a

rimanere nella situazione ordinaria, rimandando e lamentandosi (abbiamo preannunciato questa scena in V.10-11 a proposito dell'ignoranza di Ananda). Lamentarsi è ovviamente inutile, tanto più che la dissoluzione della stretta materiale è davanti agli occhi: "Che ciò che è nato, divenuto, nominabile, elemento dissolubile, non venga dissolto, tale possibilità non si conosce". Identico monito conterranno le ultime parole, ovvero le parole definitive, del Buddha: "Elementi mutevoli sono i *sankhara*" (VI.7). Interessante è la considerazione che gli elementi sono mutevoli proprio perché sono liberi, essendo la libertà il sostrato dell'esistenza. Secondo un'eidetica immagine tradizionale sono paragonabili a sciami di mosche: basta muovere la mano per scacciarle.

Il comportamento di Ananda drammatizza l'umana indecisione che non riesce a staccarsi da ciò che i sensi dicono. Rimane appoggiato allo sbarramento rappresentato dalla visione per aggregati, che si dovrebbe al contrario utilizzare come porta per uscire dalla visione mortifera. Ananda giustifica questa mancanza di risoluzione in modo umano: commiserandosi. Nel Buddha ha visto quotidianamente risplendere la libertà, ma quanto alla propria preferisce posporla nel tempo ("sono ancora imperfetto, sono ancora in attesa"). La rappresentazione scenica avvisa forse che per risolvere l'indecisione è utile il pensiero della morte, la comprensione che la personalità individuale e il mondo sensoriale sono apparenze fittizie che si reggono per breve periodo e che esistono temporaneamente solo in virtù della credenza nella loro esistenza. Potrebbe essere questo il motivo dell'insistenza sulla prossima 'morte' del Buddha, ovvero l'estinzione della vecchia visione che l'uomo continua a considerare morte.

La domanda del Buddha: "Dov'è, o monaci, Ananda?", può significare che la buddhità, vedendo le cose quali sono, cioè *sankhara*, sottolinea una volta di più che non vi è niente di reale. "Dov'è Ananda?". Non c'è. Aiutando così l'incertezza a svanire.

"Il maestro, o amico Ananda, ti chiama". Se l'uomo giunge a traguardare se stesso e il mondo come ridda e alluvione di aggregazioni, supera l'incertezza e comprende che questo è il modo di vedere le cose che è appunto 'chiamato' a vedere ("Il maestro ti chiama").

"Tu sei buono, o Ananda", lo stimola il Buddha. Sei in grado di riuscirci perché nel profondo sei già buddhità. Guarda come le cose sono semplici aggregati di elementi (*sankhara*), variazioni di rapporti (*anicca*) combinati tra di loro. Non occorre fare nulla, se non vedere che ogni combinazione è già dissolta nei suoi elementi costituivi. Questa è l'estinzione della vecchia visione, la liberazione.

V.15-16 UNA PRESSANTE ESORTAZIONE

V.15 Allora il Sublime si rivolse ai monaci:

"A coloro che, o monaci, nei tempi passati furono Santi, Perfetti, perfettamente Svegliati, a quei Sublimi furono dei seguaci così buoni come a me è Ananda. Istruito Ananda, o monaci, sa: 'Questo tempo è opportuno a che i monaci si avvicinino a vedere il Compiuto. Questo è il tempo delle monache, questo il tempo dei seguaci, questo il tempo del reale ministro, questo il tempo dei maestri di altre dottrine, questo il tempo dei discepoli di altre dottrine'.

V.16 "Vi sono, o monaci, in Ananda quattro meravigliosi straordinari elementi. Quali quattro? "Se o monaci, un'assemblea di monaci va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea dei monaci è insoddisfatta se, o monaci, Ananda rimane in silenzio.

"Se o monaci, un'assemblea di monache va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea delle monache è insoddisfatta se, o monaci, Ananda rimane in silenzio.

"Se o monaci, un'assemblea dei seguaci va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea dei seguaci è insoddisfatta se, o monaci, Ananda rimane in silenzio.

"Se o monaci, un'assemblea delle seguaci va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea delle seguaci è insoddisfatta se, o monaci, Ananda rimane in silenzio.

"E quattro sono, o monaci, i meravigliosi straordinari elementi di un re sovrano universale.

"Se o monaci, un'assemblea di nobili va a vedere il re sovrano universale, dal vederlo è rallegrata, e se allora il re sovrano universale parla, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea dei nobili è insoddisfatta se, o monaci, il re sovrano universale rimane in silenzio.

"Se o monaci, un'assemblea di brahmani va a vedere il re sovrano universale, dal vederlo è rallegrata, e se allora il re sovrano universale parla, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea dei brahmani è insoddisfatta se, o monaci, il re sovrano universale rimane in silenzio.

"Se o monaci, un'assemblea di padri di famiglia va a vedere il re sovrano universale, dal vederlo è rallegrata, e se allora il re sovrano universale parla, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea dei padri di famiglia è insoddisfatta se, o monaci, il re sovrano universale rimane in silenzio.

"Se o monaci, un'assemblea di asceti va a vedere il re sovrano universale, dal vederlo è rallegrata, e se allora il re sovrano universale parla, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea degli asceti è insoddisfatta se, o monaci, il re sovrano universale rimane in silenzio.

"Proprio così, o monaci, sono i quattro meravigliosi straordinari elementi di Ananda. Se o monaci, un'assemblea di monaci va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea dei monaci è insoddisfatta se, o monaci, Ananda rimane in silenzio. Se o monaci, un'assemblea di monache va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea dei seguaci va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea dei seguaci è insoddisfatta se, o monaci, Ananda rimane in silenzio. Se o monaci, un'assemblea delle seguaci va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea delle seguaci va a vedere Ananda, dal vederlo è rallegrata, e se allora Ananda parla secondo la Dottrina, dalla sua parola è rallegrata; invece l'assemblea delle seguaci è insoddisfatta se, o monaci, Ananda rimane in silenzio.

"Questi, o monaci, quattro meravigliosi straordinari elementi sono in Ananda".

La costruzione va invertita: non sono le assemblee che si rallegrano alla parola di Ananda, ma è Ananda che, se vuole essere un buddha, deve rallegrarsi sentendo 'parlare' le assemblee, ovvero sentendo gli aggregati rivelare la loro realtà. Ecco come Ananda diventa "istruito". Se invece le assemblee non parlano alla comprensione umana, permane l'ignoranza.

Anche la frase "A coloro che... nei tempi passati furono Santi... furono dei seguaci così buoni come a me è Ananda" richiede un'inversione. Non che la buddhità, l'essenza, si accompagni sempre a un corpo, ma a ogni corpo si accompagna sempre la buddhità. In ogni aggregato psicofisico è presente la libertà che costituisce la sua natura profonda. E in ogni aggregato psicofisico che si accosta alla visione può scattare la comprensione. "Tu sei buono, o Ananda" (V.14).

Il resto è pressante esortazione: "questo tempo è opportuno" per vedere il Compiuto, per accogliere la visione liberata. Il tempo opportuno è sempre questo perché la visione avviene sempre nel momento presente che è fuori del tempo.

Il numero quattro è il noto riferimento ai quattro elementi.

V.17-18 PICCOLO PAESE

V.17 Così essendo stato detto, Ananda disse al Sublime così:

"Non voglia, o signore, il Sublime estinguersi in questo piccolo paese, in questo poco popolato paese, il questo selvaggio paese. Vi sono, o signore, altri grandi paesi come Campa, Rajagaha, Savatthi, Sakia, Kosambi, Baranasi, qui il Sublime si estingua. In questi luoghi vi sono molti ricchi nobili, ricchi brahmani, ricchi padri di famiglia e sono devoti al Compiuto, non potranno forse onorare il corpo del Compiuto?".

"Non dire così, o Ananda, piccolo paese, poco popolato paese, selvaggio paese.

V.18 "Un tempo, o Ananda, vi fu un re di nome Maha Sudassana, unto il capo, nelle quattro direzioni vincitore, stabilizzatore della sicurezza del regno. Nel Kusinara la capitale del re Maha Sudassana fu una città di nome Kusavati. Kusavati si estendeva dall'oriente all'occidente per dodici *yojana*. Da settentrione a mezzogiorno si estendeva per sette *yojana*. La capitale Kusavati, o Ananda, era opulenta, molto popolata, densa di uomini e piena di ricchezze. Come, o Ananda, la capitale degli dèi di nome Alakamanda è opulenta, molto popolata, densa di spiriti e piena di ricchezze, proprio così, o Ananda, la capitale Kusavati era opulenta, molto popolata, densa di uomini, piena di ricchezze.

"La capitale Kusavati, o Ananda, risuonava giorno e notte di dieci suoni, cioè barrire di elefanti, nitrire di cavalli, rotolare di carri, rombare di tamburi, suonare di crotali, suonare di cetre, tinnire di cembali, rombare di timbali, 'mangiate, bevete, consumate'; questi dieci.

L'attuale, insignificante Kusinara è nel tempo mitico l'opulenta capitale Kusavati. Dipende dalla visione che abbiamo di noi stessi. Se mi penso un io, un aggregato psicofisico, mi limito, mi costringo ad essere un "piccolo paese". Se invece aderisco alla visione libera sono un paese "opulento, pieno di ricchezze".

Questo stesso "piccolo paese", il corpo, può essere uno straordinario mezzo di liberazione se, invece di vederlo nella sua falsa fissità, è visto come "molto popolato", costituito da una catena infinita di esseri (come abbiamo incontrato nella catena degli esseri che si estendono all'infinito nelle due direzioni in V.6-7). Proprio su questa condizione esistenziale minimale può instaurarsi la visione liberata; quindi, in virtù di questa possibilità, il corpo non è da disprezzare ("Non dire così, o Ananda: piccolo paese").

I toponimi oscillano tra realtà geografica e geografia mitica.

La città di Campa prenderebbe il nome dagli alberi di *campaka* (Michelia champaka) che la ornavano.

Per Rajagaha vedi I.1.

Savatthi, che forse significa 'con vortici, con mulinelli', era appunto un vorticante mercato dove si trova di tutto. Una tradizione vuole che la città prendesse il nome dalla sua abbondanza. Si diceva che alla domanda, rivolta a un qualunque commerciante: "Che cos'hai [da vendere]?", la risposta fosse: "Sabbam atthi", 'Ho tutto', e di qui Savatthi.

Sakya era una città, oggi non localizzabile, del clan omonimo cui apparteneva il Buddha storico. Interessante è che il nome del clan derivi dal sanscrito *sakhya*, 'amicizia'.

Kosambhi prendeva il nome da un saggio, Kusumb[h]a o dagli alberi di *kosammarukkha* (Azadirachta indica), ricchi di virtù medicinali.

Baranasi, l'attuale Varanasi, la città più sacra dell'India, unifica i nomi che un tempo designavano due fiumi alla cui confluenza sorgeva la città: Barna e Asi.

Kusavati era l'antico nome di Kusinara, oggi Kusinagar, il luogo dove si sta appunto svolgendo la scena.

Il re Maha Sudassana, letteralmente 'Bello a vedersi', quindi sontuoso, sfarzoso, aveva 84.000 di tutto: ottantaquattromila città, palazzi, elefanti, cavalli, cocchi e mogli, e in precedenza aveva vissuto vari cicli di esistenze ognuno composto da ottantaquattromila vite. Da tutte le sue ottantaquattromila proprietà il re si distacca quando avverte approssimarsi la morte. Alla sua figura è dedicato il *Maha Sudassana Sutta* (Majjhima Nikaya XVII).

Alankamanda è una città degli dèi di immense ricchezze (da *alamkata*, 'adorno, ricco'), sede nientemeno del dio delle ricchezze, Kubera. In virtù dell'abbondanza d'acqua e di benedizioni spirituali, riceve questo nome anche uno dei due rami che confluendo formeranno il sacro fiume Gange.

V.19-22 I MALLA

(Consegnare tutto alla liberazione)

V.19 "Va tu, o Ananda, ed entra in Kusinara, e chiama i Malla di Kusinara: 'Oggi, o Vasetthi, nell'ultima vigilia della notte avverrà l'estinzione del Compiuto. Venite o Vasetthi, venite o Vasetthi, acciocché non abbiate poi a lamentarvi: nel paese da noi abitato avvenne l'estinzione del Compiuto e noi non potemmo vedere il Compiuto nell'ultimo suo tempo".

"Sì, o signore", e l'onorevole Ananda ubbidendo al Sublime, sorto da sedere, presi mantello e scodella, da solo si recò a Kusinara.

V.20 In quel momento i Malla di Kusinara erano riuniti nella casa delle riunioni per certi affari. Allora l'onorevole Ananda entrò nella casa delle riunioni dei Malla di Kusinara, entratovi chiamò i Malla di Kusinara:

"Oggi, o Vasetthi, nell'ultima vigilia della notte avverrà l'estinzione del Compiuto. Venite o Vasetthi, venite o Vasetthi, acciocché non abbiate poi a lamentarvi: nel paese da noi abitato avvenne l'estinzione del Compiuto e noi non potemmo vedere il Compiuto nell'ultimo suo tempo". **V.21** Avendo ciò udito dall'onorevole Ananda, i Malla, i figli dei Malla, le mogli dei Malla, le nuore dei Malla, tristi, dolenti, pieni di dolore la mente, discinti i capelli piansero, tese le braccia piansero, si buttarono per terra, vi si rotolarono e vi si torsero: "Tra poco il Sublime si estinguerà, tra poco il Benvenuto si estinguerà, tra poco sparirà l'Occhio del Mondo".

Allora i Malla, i figli dei Malla, le mogli dei Malla, le nuore dei Malla, tristi, dolenti, pieni di dolore la mente, vennero ad Upavattana nel bosco di *sala* dei Malla dove era l'onorevole Ananda. **V.22** Allora all'onorevole Ananda così fu:

"Se io mandassi uno ad uno i Malla dal Sublime, certo il Sublime sarà salutato dai Malla di Kusinara, ma certo passerà la notte. E se io invece mandassi famiglia per famiglia i Malla di Kusinara a salutare il Sublime: 'Il Malla, o signore, di tal nome, coi figli, la moglie, le nuore ed i familiari si inchina ai piedi del Sublime'?".

Allora l'onorevole Ananda mandò famiglia per famiglia i Malla di Kusinara nella prima vigilia della notte a salutare il Sublime.

Abbiamo già incontrato i Malla (direttamente in V.1-3, sotto il nome di Licchavi in II.14-19 e simbolicamente nel popolo dei Vajji in I.1-5). Qui ricevono anche la denominazione di Vasetthi, forse da *vasati*, "stare, rimanere; osservare, preservare" (denominazione che si estende ai Licchavi, con cui i Malla formavano lo stesso clan nobiliare). Come tutti i popoli, adombrano il tema delle assemblee, degli aggregati, delle agglomerazioni. Sono in numero di "cinquecento" (AB), come spesso i monaci che accompagnano il Buddha, e sono "riuniti nella casa delle riunioni per certi affari". L'affare principale dell'aggregato psicofisico è quello di preservarsi, di continuarsi nella sua situazione pericolosa e tagliente, come indica la sede di questo

ramo dei Malla: Kusinara, la città dell'erba *kusa* (vedi IV.20). La natura pericolosa di quest'erba che, se afferrata male, taglia la carne, si può cogliere simbolicamente anche nella divisione dei Malla in due rami: il ramo della città di Kusinara e quello della città di Pava. Queste due capitali di uno stesso popolo adombrano il conflitto interno cui l'aggregato psicofisico è condannato per il semplice fatto di essere composto di parti; ma il ricordo dell'unità dell'essenza soggiacente agli aggregati è leggibile nel fatto che a Kusinara avviene l'"estinzione" del Buddha e a Pava fu consumato il pasto di "funghi porcini" (IV.13-20): concomitanza che ricorda che la liberazione non è fatta di episodi successivi, ma è un unico evento.

L'etimologia fa derivare il nome di questo popolo da *malla*, "lottatore". Più illuminante è la derivazione dal vedico *mala*, con il senso di "[che preserva l'] impurità"; non lontano dall'accezione del verbo *vasati* indicato nel paragrafo precedente. L'aggregato psicofisico è, rispetto all'essenza, impurità; e, preservando se stesso, la preserva. Un'altra derivazione, lessicalmente ma non ideologicamente diversa, è dal sanscrito *mala*, "ghirlanda", che come tutti i termini che designano un insieme di cose infilate assieme simboleggia gli aggregati, i *sankhara*. (*Japa mala* è l'attuale 'rosario', ovvero una collana di grani, usato in India per recitare *mantra* o i nomi della divinità).

Il primo invito del Buddha è per Ananda (l'uomo): "O Ananda, entra in Kusinara...". Penetra, uomo, nella roccaforte del tuo corpo (Kusinara) e, travalicando la sua apparenza formale, guarda come si risolve in semplice aggregazione di elementi (i Malla). Allora, a quella che prima era la notte della conoscenza subentra il risveglio, indicato ora come "l'ultima vigilia della notte" (V.19) e ora come la "prima vigilia della notte" (V.22). È l'"ultima vigilia" perché, quando scatta questa comprensione, la notte cognitiva non è più, e l'illuminazione è la primizia a cui non seguirà più alcuna notte.

Identico valore ha l'estensione dell'invito: "Venite o Vasetthi, venite o Vasetthi, acciocché non abbiate poi a lamentarvi: nel paese da noi abitato avvenne l'estinzione del Compiuto e noi non potemmo vedere il Compiuto nell'ultimo suo tempo".

Tradotto: guardate, uomini, il composto di aggregati con cui vi identificate, perché non abbiate poi a pentirvi di non avere colto l'occasione di vedere che proprio nel corpo ("nel paese da noi abitato") siete essenza; perché non abbiate a pentirvi di non essere riusciti a vedere questa realtà ("non potemmo vedere il Compiuto"). Il breve sviluppo successivo, scenicamente di poco conto, è invece preso dalla lettura simbolica a poetica e intensa descrizione dell'illuminazione: "L'onorevole Ananda, ubbidendo al Sublime, sorto da sedere, presi mantello e scodella, da solo si recò a Kusinara". Sciogliendo le metafore: l'uomo (Ananda) in cui scatta la comprensione di essere essenza, sublimità ("ubbidendo al Sublime"), si eleva ("sorto da sedere"), e riconosciuta la vacuità propria dell'essenza e la vuotezza impropria degli aggregati ("presi [cioè conosciuti] mantello e scodella"), senza più appoggiarsi a nulla, a nessun punto di riferimento altro dalla propria essenza ("da solo"), penetra il mistero del suo corpo ("si recò a Kusinara").

All'annuncio della prossimità, scenografica, della liberazione, gli aggregati "tristi, dolenti, pieni di dolore la mente... piansero... si buttarono per terra". Gli aggregati, o meglio l'identificazione con gli aggregati, hanno paura che la liberazione segni la loro fine. (Abbiamo incontrato la stessa gestualità disperata dell'io che teme che la visione corrisponda alla sua fine nelle 'divinità spettatrici' in V.6-7). AB aggiunge che i Malla si gettano a terra "come grandi alberi le cui radici sono strappate, i cui rami e ramoscelli sono spezzati". Sempre in AB, Ananda muove loro un rimprovero esplicito: "Voi [composti] desiderate far sì che le cose composte durino in eterno, ma è impossibile". L'uomo percepisce forse confusamente, nel profondo, che il suo stato esistenziale di composto, in cui colloca la sua realtà, gli è improprio, perché rovesciato. Da questo rovesciamento, tutti i concetti rovesciati che ne derivano: nascita, vita e morte (qui forse simboleggiati da "i figli, le mogli e le nuore dei Malla"). Pur sapendo oscuramente che ciò che considera vita è dolore, sofferenza e tristezza ("tristi, dolenti, pieni di dolore la mente"), l'uomo continua a poggiare il senso della propria esistenza su aggregati spuri ("discinti i capelli"), attaccandosi ad

essi e accogliendoli ("tese le braccia"), compiacendosi della sua stessa sofferenza ("piansero"), e rotolandosi e torcendosi su se stesso.

La decisione di Ananda di condurre al Buddha i Malla non "uno ad uno", ma per "famiglie", va letta come radicalità della decisione di consegnare alla visione liberata tutti gli insiemi in blocchi e una volta per tutte. Gli aggregati sono infatti insiemi, famiglie. Ananda decide "che vedano tutti il Buddha nello stesso tempo" (AB): questo è l'accorgimento che annulla di colpo la notte dell'ignoranza. In questo modo non occorre rimanere nel buio dell'ignoranza (preservarlo, *vasati*), costringendo il Buddha a "passare la notte" in attesa che l'operazione si compia.

Nelle parole di Upekkha: «Questa revulsione radicale fa scomparire ogni traccia di ciò che consideravamo umano. Vita e morte sono equivalenti. È la vera nascita, perché quella che consideravamo la nostra nascita non era che l'inizio della percezione per aggregati che a poco a poco si iniziavano a considerare 'cose'. Con il tempo, l'assuefazione e l'abitudine ad affidarci al funzionamento dei sensi sono andate sempre più solidificando la visione per 'cose', unitamente al consolidamento della credenza in una personalità individuale (asmi-mana, 'presunzione io sono'). È a questa falsa credenza, consolidatasi nel tempo, che ci appoggiamo per dire 'io', 'io vivo'. Ovviamente, da questa falsa premessa consegue l'altrettanto falsa supposizione della morte. Il senso profondo della morte è il palesarsi, che avviene per via naturale, del fatto che tutto ciò che l'uomo considera esistenza è solo la continua aggregazione di elementi operata dai sensi, che creano apparenti 'cose' in parallelo a un apparente 'io'. La morte è la rivelazione che tutto questo non era altro che un processo automatico che si estrinsecava a partire da un'unica base: l'ignoranza. Perciò la morte si incarica di additare apertamente questo inganno attraverso la palese disgregazione degli aggregati. Se, prima della morte fisica, si raggiunge la visione del fatto che l'io e le cose non sono, o meglio non sono che aggregati, sankhara, questa comprensione permane anche dopo la 'morte', che è solo una figura obbligata di questa comprensione. Se in 'vita' permane l'ignoranza, permarrà anche dopo la 'morte'. Nel

primo caso si è cancellata ogni distinzione tra vita e morte, e quindi rimane solo immortalità, la 'vacuità dell'essere proprio' che si è realmente».

La paura della visione per composti era falsa, era attaccamento abitudinario alla visione imprigionante. Infatti, "quando il Malla ebbero inteso la dottrina... subito offrirono al Buddha i cinquecento pezzi di stoffa di lana fine e bianca [che ognuno aveva portato con sé]" e "furono tutti lieti" (AB).

V.23-29 IL PELLEGRINO SUBHADDA

V.23 In quel tempo a Kusinara dimorava il pellegrino Subhadda. Udì il pellegrino Subhadda: "Oggi certo nell'ultima vigilia della notte avverrà l'estinzione dell'asceta Gotama". Allora a Subhadda il pellegrino fu così: "Udii da venerabili pellegrini di grande età, da maestri di maestri dei pellegrini: 'Raramente nel mondo sorgono i Compiuti, Santi, Perfetti perfettamente Svegliati'. Oggi nell'ultima vigilia della notte avverrà l'estinzione dell'asceta Gotama. Ora in me è sorta qualche incertezza sulla Dottrina, così sarò rischiarato dall'asceta Gotama, l'asceta Gotama saprà espormi la Dottrina sì che io elimini questa incertezza sulla Dottrina".

V.24 Allora Subhadda il pellegrino entrò nella selva di *sala* dei Malla in Upavattana, si accostò all'onorevole Ananda, accostatolo disse all'onorevole Ananda così:

"Udii da venerabili pellegrini di grande età, da maestri di maestri dei pellegrini: 'Raramente nel mondo sorgono i Compiuti, Santi, Perfetti perfettamente Svegliati'. Oggi nell'ultima vigilia della notte avverrà l'estinzione dell'asceta Gotama. Ora in me è sorta qualche incertezza sulla Dottrina, così sarò rischiarato dall'asceta Gotama, l'asceta Gotama saprà espormi la Dottrina sì che io elimini questa incertezza sulla Dottrina. Che io, o Ananda, possa vedere l'asceta Gotama".

Così essendo stato detto, l'onorevole Ananda disse a Subhadda il pellegrino così: "Basta, o amico Subhadda, non disturbare il Compiuto, il Sublime è stanco".

Per una seconda volta, per una terza volta Subhadda il pellegrino disse all'onorevole Ananda così: "Udii da venerabili pellegrini di grande età, da maestri di maestri dei pellegrini: 'Raramente nel mondo sorgono i Compiuti, Santi, Perfetti perfettamente Svegliati'. Oggi nell'ultima vigilia della notte avverrà l'estinzione dell'asceta Gotama. Ora in me è sorta qualche incertezza sulla Dottrina, così sarò rischiarato dall'asceta Gotama, l'asceta Gotama saprà espormi la Dottrina sì che io elimini questa incertezza sulla Dottrina. Che io, o Ananda, possa vedere l'asceta Gotama".

Per la seconda volta, per la terza volta l'onorevole Ananda disse a Subhadda il pellegrino così: "Basta, o amico Subhadda, non disturbare il Compiuto, il Sublime è stanco".

V.25 Udì il Sublime questo discorso tra l'onorevole Ananda e Subhadda il pellegrino. Allora il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda:

"Basta, o Ananda, non respingere Subhadda. Si consenta, o Ananda, che Subhadda veda il Compiuto. Se Subhadda mi interrogherà, tutto ciò sarà per desiderio di sapere, non m'interrogherà per desiderio di stancarmi: quanto io, interrogato, spiegherò, questo presto egli apprenderà". Allora l'onorevole Ananda disse a Subhadda il pellegrino così: "Va', o amico Subhadda, il Sublime dà il consenso".

V.26 Allora Subhadda il pellegrino si accostò al Sublime, accostatosi, scambiate col Sublime amichevoli parole, sedette accanto, accanto seduto, Subhadda il pellegrino disse al Sublime così: "Gli asceti o brahmani, o Gotama, capi di un Ordine o di una scuola, noti maestri di discepoli, famosi fondatori di una scuola, molto riveriti da molta gente, cioè Purana Kassapa, Makkhali Gosala, Ajita Kesakambali, Pakhudha Kaccayana, Sañjaya Belatthiputta, Nigantha Nathaputta, tutti costoro raggiunsero col loro alto intelletto il sapere, o nessuno raggiunse il sapere, o alcuni raggiunsero il sapere ed alcuni non raggiunsero il sapere?".

"Basta, o Subhadda! Rimanga ciò: tutti costoro raggiunsero col loro alto intelletto il sapere, o nessuno raggiunse il sapere, o alcuni raggiunsero il sapere ed alcuni non raggiunsero il sapere? Io ti esporrò la Dottrina, tu ascolta, io parlerò".

"Sì, o signore", Subhadda il pellegrino assentì al Sublime. Il Sublime così disse:

V.27 "In quella dottrina o regola in cui, o Subhadda, non viene praticato il nobile ottuplice sentiero, là non vi può essere un asceta, là non vi può essere un secondo asceta, là non vi può essere un terzo asceta, là non vi può essere un quarto asceta. In quella dottrina e regola, o Subhadda, in cui viene praticato il nobile ottuplice sentiero, là vi può essere un asceta, là vi può essere un secondo asceta, là vi può essere un terzo asceta, là vi può essere un quarto asceta. In questa dottrina o regola, o Subhadda, viene praticato il nobile ottuplice sentiero, così vi è un asceta, vi è un secondo asceta, vi

è un terzo asceta, vi è un quarto asceta. Vuote sono le discussioni sugli altri asceti e, o Subhadda, se questi monaci rettamente dimoreranno, il mondo non sarà privo di santi.

Dall'età di ventun anno, o Subhadda,

abbandonai e ricercai ciò che è salutare.

Per più di cinquant'anni,

da quando, o Subhadda, abbandonai,

vidi ogni sorta di metodi, di dottrine:

al di fuori di questa non vi è asceta.

Non vi è un secondo asceta, non vi è un terzo asceta, non vi è un quarto asceta. Vuote sono le discussioni sugli altri asceti e se, o Subhadda, questi monaci rettamente dimoreranno, il mondo non sarà privo di santi".

V.28 Così essendo stato detto, Subhadda il pellegrino disse al Sublime così:

"È meraviglioso, o signore, è straordinario, o signore, come si raddrizzasse ciò che era rovesciato, si scoprisse ciò che era coperto, ad uno smarrito si mostrasse la strada, nel buio si portasse una lampada, chi ha gli occhi vedrà le forme, così dal Sublime con più di un argomento è stata esposta la Dottrina. Così, o signore, io prendo rifugio nel Sublime, nella dottrina e nell'Ordine dei monaci. Devoto me il Sublime voglia ritenere per tutta la vita da oggi rifugiato. Possa io rinunciare innanzi al Sublime, possa essere ordinato".

"Colui, o Subhadda, che prima era di altra dottrina ed ora desidera in questa dottrina e regola l'introduzione, desidera l'ordinazione, costui per quattro mesi deve attendere, e dopo i quattro mesi, purificata la mente, i monaci lo introducono e lo ordinano allo stato monacale".

"Se, o signore, chi prima era di altra dottrina ed ora desidera in questa dottrina e regola l'introduzione, desidera l'ordinazione, per quattro mesi attende, e dopo i quattro mesi, purificata la mente, i monaci lo introducono e lo ordinano allo stato monacale, io attenderò quattro piogge, e dopo quattro piogge, purificata la mente, i monaci mi introdurranno, mi ordineranno allo stato monacale".

Allora il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda: "Pertanto, o Ananda, introduci Subhadda". "Sì, o signore", e l'onorevole Ananda assentì al Sublime.

V.29 Allora Subhadda il pellegrino si rivolse all'onorevole Ananda:

"Quale vantaggio, o amico Ananda, quale profitto, amico Ananda, a coloro che, alla presenza del Maestro, colla consacrazione del Maestro sono consacrati!".

Molto proficua fu a Subhadda il pellegrino l'introduzione alla presenza del Sublime, molto proficua l'ordinazione. E dopo non molto che era stato ordinato, l'onorevole Subhadda solo, appartato, strenuo dimorò. Come i figli di buona famiglia che in armonia col loro vantaggio lasciano la casa per l'anacoretismo, dopo non molto raggiunse il più alto fine della condizione di purezza e già in questo mondo, avendo realizzato da sé il supremo sapere, dimorò: "Spenta la vita, raggiunta la condizione di purezza, fatto ciò che si doveva fare, non esiste alcun altro stato condizionato", così realizzò.

E l'onorevole Subhadda fu un altro dei santi.

Costui fu l'ultimo personale discepolo del Sublime.

In chiusura del quinto atto entra in scena Subhadda, nome dal bel significato di 'fortunato'. Fortunato perché riesce in ciò che cercava. Pellegrino è ovviamente l'uomo che vaga nel *samsara* e vi ha vagato a lungo (in AB è "un vecchio centonoveenne"). Il suo peregrinare era dovuto all'"incertezza", come lui stesso la

chiama, che avverte come il grande ostacolo (In AB: "L'asceta Gotama mi esporrà una dottrina che dissipi il dubbio"). Ananda, vittima ancora dell'impedimento (nella dottrina buddhista il dubbio è uno dei cinque grandi impedimenti, *nivarana*), proietta altri impedimenti: "Il Sublime è stanco". Ovviamente la buddhità non può essere stanca, ma al contrario irrompe quando l'uomo è stanco di essere tale.

Alla lettura letterale, Subhadda vuole sapere se cinque famosi maestri del suo tempo abbiano raggiunto il "sapere". Il numero cinque simboleggia sempre i cinque sensi, quindi la domanda è se attraverso i cinque sensi si può raggiungere il sapere (stesso riferimento hanno i "cinquant'anni" di cui parla il Buddha nella strofa in V.27). Il Buddha rifiuta di rispondere a un argomento che dovrebbe essere ovvio: "Basta, o Subhadda!" (e in MW: "Non ti interessi se tutti, se nessuno o se qualcuno di costoro ha realizzato la verità"). Si predisponga semplicemente Subhadda all'apertura ("tu ascolta") e l'essenza gli parlerà ("io parlerò").

In molti *sutta*, alla frase "ti esporrò la dottrina" segue un'esposizione strutturata e codificata dalla ripetizione. Qui invece il Buddha si limita a un accenno e a quella che sembra una battuta scherzosa giocata sul numero quattro. Alla lettura classica, i quattro asceti sono i quattro gradi del liberato buddista esposti nel commento a II.5-9, ma nella lettura simbolica "un asceta... un secondo asceta... un terzo asceta... un quarto asceta..." potrebbe servire a portare l'attenzione dell'incerto Subhadda sul tema fondamentale dei quattro elementi che costituiscono la base dell'aggregato psicofisico e dell'intera esistenza condizionata. In pratica: per dissipare i dubbi basta considerare la buona via che esamina i quattro elementi, dai quali sciogliersi, e non le vie che non lo fanno (i sensi).

Commenta Upekkha: «La semplicità della spiegazione corrisponde alla subitaneità della comprensione liberante, cui fa seguito l'esclamazione canonica pronunciata dai personaggi della drammatizzazione che le parole del Buddha hanno risvegliato: "Come se si raddrizzasse ciò che era rovesciato, si scoprisse ciò che era coperto, ad uno smarrito si mostrasse la strada, nel buio si portasse una lampada...". È interessante notare che il tema del rimettere in piedi, ovvero raddrizzare, ciò che era

rovesciato si ritrova nel termine che nel buddhismo sta per 'concezioni errate' (*viparyasa*) e che in origine indica un 'ribaltamento', ad esempio di un carro. La visione asfittica e limitata di se stessi è soltanto una visione ribaltata, una parodia della realtà. A proposito della sufficienza di un'unica frase per risvegliare l'essere ormai maturo per capire, basterà citare un altro pellegrino, Bhaya "dalle vesti di scorza", cui il Buddha assegna quest'unica istruzione: "Devi esercitarti così: nel visto ci sia solo il visto, nell'udito solo l'udito, nel pensato solo il pensato"».

Ritornando al testo, i quattro asceti sono i quattro elementi e buona è solo la dottrina che invita a vederli e a considerarli. Per ricordatelo bene, sembra scherzare il Buddha

che invita a vederli e a considerarli. Per ricordatelo bene, sembra scherzare il Buddha, esaminali per quattro mesi. Questo è sufficiente. ("O Subhadda, sappilo, tu sei sul sentiero" - AB). Farò di più, dice Subhadda stando al gioco: li esaminerò per quattro anni ("quattro piogge"). Non occorre, replica il Buddha, "ti ho già detto che tu sei sul sentiero" (AB). E rivolto ad Ananda, Subhadda conferma infatti che questo insegnamento è sufficiente: "Io ho potuto vedere in volto il Thatagata" (AB), ovvero così si è disvelatal'illuminazione.

Con questo scambio di battute si chiude il quinto atto. Subhadda è diventato noto nel buddhismo per essere stato "l'ultimo personale discepolo del Sublime". Che non ci sia un altro discepolo significa che in realtà non possono esserci 'altri' discepoli, così come non possono esserci 'altri' asceti. Colui nel quale sboccia la buddhità non è altro dal Buddha: è buddhità.

Parte sesta

VI.1-4 "DOPO DI ME"

VI.1 Allora il Sublime si rivolse all'onorevole Ananda:

"Se a voi, o Ananda, così sarà: 'Un tempo a noi era la parola del Maestro, ora a noi non è più un Maestro', non dovete, o Ananda, pensare così. La dottrina, o Ananda, la norma, quanto a voi fu esposto ed insegnato, ciò sia a voi, dopo di me, il Maestro.

VI.2 "Se sino ad ora, o Ananda, i monaci, gli uni cogli altri, si chiamano 'amico', non così, dopo di me, devono chiamarsi: dai vecchi monaci, o Ananda, il monaco più giovane deve essere chiamato col nome di famiglia o coll'appellativo di amico; dal monaco più giovane il vecchio monaco deve essere chiamato 'signore' od 'onorevole'.

VI.3 "L'Ordine, se lo desidera, o Ananda, dopo di me può abolire le regole di esercizio di minore importanza.

VI.4 "Al monaco, o Ananda, che devia è da applicarsi il bastone di Brahma".

Il sipario si apre sull'ultimo atto. La tensione è al culmine. Il pubblico attende la scena della suprema liberazione del Buddha, che avverrà di qui a pochi attimi. Le ultime parole sono lì lì per essere pronunciate... ma la narrazione sembra inciampare in considerazioni di interesse monastico che occorre dipanare per ridare vita al testo. Che la "dottrina" vada a sostituire il "Maestro" è di significato evidente, in quanto il Buddha non è mai stato un individuo, ha sempre visto l'identificazione con l'aggregato psicofisico come un portato dell'ignoranza, incarnando quindi la buddhità impersonale, l'essenza.

Sulla questione di come debbano chiamarsi tra loro i monaci, la lettura simbolica dà la seguente interpretazione. Finché non sia scattata la comprensione, l'illuminazione, gli uomini vivono di false idee condivise sull'io e sul mondo: "gli uni con gli altri si chiamano amico". La parola testuale per 'amico' e *avuso*, 'vivente'; forse, togliendoci dalla cerimonialità monastica, 'vivente la normale vita' per aggregati. Poi, avvenuta la comprensione, salta ogni assunzione precedente ("non così, dopo di me, devono chiamarsi") e chi non ha ancora compreso assegnerà a colui nel quale è scatta la comprensione il titolo onorifico di "signore" o "onorevole". Il termine pali

[&]quot;Cosa è, o signore, il bastone di Brahma?".

[&]quot;Il monaco che devia, o Ananda, dica pur ciò che vuole, ma dai monaci non deve essere frequentato, non ascoltato, e non gli si deve rivolgere la parola".

per 'signore' è *bhagavat* (modernamente contratto in *bhagwan* e in *bhante*), parola ricca di significati che abbiamo esposto in I.1. Onorevole o venerabile è il pali *ayasma*, corrispondente al sanscrito *ayusmat*, 'in possesso del vigore vitale', titolo applicato anche ai monarchi che suona come un'amplificazione del semplice 'vivente' (*avuso*), perché indica chi è dotato di più ampia vita. Forse a questa differenziazione tra due forme di 'vita', nel corpo e nell'essenza, va riferito il monito messo in bocca nel testo al Buddha.

Gustosi esempi collegati alla negligenza di Anananda nel richiedere delucidazioni sulle "regole... di minore importanza" passibili di abolizione sono già stati dati in III.3-9. Che cosa riguardassero queste regole minori (khuddanukhuddaka), né i testi né i commenti lo spiegano, fatto che secondo l'intendimento monastico significa che tutti i monaci contemporanei al Buddha le conoscevano, donde l'inutilità di chiedere ulteriori precisazioni. Simbolicamente, dopo che sia avvenuta la comprensione ("dopo di me"), tutto ciò che non riguarda la comprensione diventa automaticamente di minore importanza e viene quindi, per così dire, abolito dalla sfera di interesse. Il "monaco che devia" ha nome Channa (MW) o Channu (AB). È quello stesso auriga che accompagnò il Buddha nella fuga notturna dal palazzo (donde il suo nome, che significa 'coperto, nascosto'). Simbolicamente potrebbe indicare colui che vaga per le vie del mondo e non per quelle dello spirito. Secondo la tradizione monastica, la devianza per cui si meritò il "bastone di Brahma" (brahmananda) è l'orgoglio. Entrato nell'Ordine monastico, pare si inorgoglisse a dismisura parlando del "nostro Maestro" e della "nostra dottrina". Per questo motivo fu interdetto dalla frequentazione del sangha ("non deve essere frequentato"). Un'altra tradizione monastica lo accusava di avere preso le parti, durante una discussione tra i monaci e le monache, di queste ultime: motivo anche questo, monasticamente grave, di interdizione. In un'altra tradizione ancora avrebbe ripetutamente oltraggiato, sempre per orgoglio, i due discepoli più eminenti del Buddha: Sariputta e Moggallana. Al di là di questi contenziosi monastici, o vale l'interpretazione di Channa come colui che vaga per le vie del mondo invece che per quelle dello spirito, oppure si sta additando

l'orgoglio dell'io psicofisico (*asmi-mana*, 'presunzione egoica, pensiero di esserci'). Channa nasce infatti lo stesso giorno del Buddha, quindi è uno dei suoi tanti alter ego; in questo caso l'aggregato psicofisico, il corpo. Se è così, il "bastone di Brahma" va metaforicamente usato contro l'aggregato psicofisico che si inorgoglisce di essere tale. E "dica pur ciò che vuole" chi batte le vie del mondo o l'io inorgoglito di se stesso.

VI.5-6 ULTIMI DUBBI E LA GRANDE CERTEZZA

VI.5 Allora il Sublime si rivolse ai monaci:

"Vi è, o monaci, qualcuno tra i monaci che ha qualche dubbio o incertezza sul Buddha, sulla dottrina, sull'Ordine, sulla via o sul metodo? Interrogate, o monaci. Acciocché poi non abbiate a pentirvi: 'Il Maestro era di fronte a noi e non sapemmo interrogare il Maestro che era di fronte'". Così essendo stato detto, i monaci rimasero in silenzio.

Una seconda volta, una terza volta il Sublime si rivolse ai monaci:

"Vi è, o monaci, qualcuno tra i monaci che ha qualche dubbio o incertezza sul Buddha, sulla dottrina, sull'Ordine, sulla via o sul metodo? Interrogate, o monaci. Acciocché poi non abbiate a pentirvi: 'Il Maestro era di fronte a noi e non sapemmo interrogare il Maestro che era di fronte'". Così essendo stato detto, i monaci rimasero in silenzio. Allora il Sublime si rivolse ai monaci: "Se voi, o monaci, non interrogate il Maestro per rispetto, il compagno, o monaci, interroghi il compagno".

Così essendo stato detto, i monaci rimasero in silenzio.

VI.6 Allora l'onorevole Ananda disse al Sublime così:

"È meraviglioso, o signore, è straordinario, o signore, ecco io non ho dubbi, o signore, e nell'Ordine dei monaci non vi è alcun monaco che abbia dubbio o incertezza sul Buddha, sulla dottrina, sull'Ordine, sulla via o sul metodo".

"Tu, o Ananda, dici ciò che vedi; ma ciò è di certezza al Compiuto: non vi è in quest'Ordine di monaci, in alcun monaco, né dubbio né incertezza sul Buddha, sulla dottrina, sull'Ordine, sulla via o sul metodo. Di questi cinquecento monaci, o Ananda, anche l'ultimo monaco è entrato nella corrente, elemento senza rovina, certo della finale illuminazione".

Ritorna l'esortazione a cogliere la buddhità mentre la buddhità è presente (come già in V.19-22). Si tratta di un ovvio escamotage scenico, perché la buddhità è sempre presente.

Il residuo di dubbi e incertezze significa: c'è forse ancora qualche adesione alla percezione sensoriale e al mondo prodotto da questa percezione? Se è così occorre approfondire la realtà profonda che è di fronte a noi sempre qui e sempre adesso: il Maestro che è "di fronte".

L'invito, ripetuto tre volte, ricalca storicamente l'uso indiano di porre una domanda tre volte prima di ricevere risposta; e simbolicamente è quasi una figurazione dell'insistenza della visione liberata per essere accolta e vissuta. La certezza del Buddha ("ciò è di certezza al Compiuto") non riguarda l'assenza di dubbi all'interno della schiera dei monaci, ma esprime la certezza, all'interno della coscienza liberata,

che tutte le precedenti coscienze mondane (i monaci) non hanno più voce in capitolo, sono "in silenzio". Vale a dire che tutte le percezioni mondane sono assorbite nella coscienza liberata: "anche l'ultimo monaco è entrato nella corrente". (Come abbiamo già visto in II.5-9, 'entrato nella corrente', *sotapanna*, è un termine tecnico buddhista per colui che percorre al contrario il fiume del *samsara*, non più seguendolo passivamente ma risalendolo attivamente in direzione della sorgente).

Molto vicino a questo apice espositivo è un gesto presente solo nella versione dei Dharmaguptaka in cui il Buddha apre la veste e "ne sporse il braccio color oro". Lo stesso Buddha spiega il gesto in una strofa: "Il suo braccio destro color d'oro porpora, il Buddha lo mostra come un presagio mirabile: andando e venendo, i composti sono impermanenti" (AB). Nella tradizione zen, il Buddha esprime la stessa certezza sollevando un fiore in silenzio. Dal silenzio dei composti (i monaci), ovvero dal non ascoltarli più, fiorisce l'oro della libertà.

VI.7 ULTIME PAROLE DEL BUDDHA

VI.7 Allora il Sublime si rivolse ai monaci:

"Orsù, o monaci, io vi esorto: elementi mutevoli sono i *sankhara*, esercitatevi con zelo". Queste furono le ultime parole del Sublime.

Queste stringate parole sono il distillato di tutto il *Mahaparinibbana Sutta* e di tutto l'insegnamento buddhista e non solo buddhista. Non sono diverse dall'esortazione a disintossicarsi dagli *asava* che ricorre come un refrain nei passi che abbiamo intitolato: "La saggezza: la disintossicazione dagli intossicanti" (I.12-14, I.18, II.4, II.10, II.20, IV.4, IV.12). Possiamo immaginare che l'attore che impersonifica il Buddha sulla scena sveli un braccio d'oro o sollevi un fiore pronunciando le sue ultime parole, che in pali suonano:

vayadhamma sankhara, appamadena sampadetha

La traduzione comunemente accettata è: "Elementi mutevoli sono i *sankhara*, esercitatevi con zelo". Dilungandosi un po' di più: "Andando e venendo, i composti sono impermanenti. Essi scompaiono e cessano senza posa... Nessuna delle innumerevoli cose che esistono dura eternamente" (AB).

In un'altra formulazione più estesa:

anicca vata sankhara uppada vayadhammino uppajjhitva nirujjhanti tesa vupasamo sukho

"Impermanenti sono i *sankhara*, soggetti a sorgere e tramontare; sorti, tramontano; la loro cessazione è gioia". Il primo verso è utilizzato come formula funebre

pronunciata alla morte di una persona: "impermanenti sono i composti", *anicca vata sankhara*.

La visione liberata si può riassumere nel vedere l'aggregato pisicofisico e il mondo condizionato nella loro natura di *sankhara*, insiemi; nel rifiutarsi di identificarsi in un composto, o meglio in una composizione di composti; e, contemplando la magia di questa continua composizione, sapere di essere altro. Di essere essenza.

"Esercitatevi con zelo" è preso come un ovvio monito alla pratica dalle varie scuole dell'universo buddhista. Non così per la lettura simbolica, per la quale la libertà non è qualcosa da raggiungere, da ottenere, ma è sempre già presente in quanto nostra natura profonda. Il pali *appamada* (*a-pamada*) significa effettivamente 'senza negligenza', 'senza indolenza'; ma, volendo giocare con le assonanze, assona con appamana, dove a-pamana significa 'senza misura', indicando quindi l'incommensurabile, l'infinito, l'illimitato. Quando al verbo sampadheta, viene da sampada, 'successo, benedizione derivante dal successo'. 'Successo' è però il significato risultante, perché sam-pada significa icasticamente 'concomitanza, concordanza', derivante dal fare un 'passo assieme', dall'andare assieme. Non sono speculazioni peregrine, perché cercano di liberare attraverso il lessico dall'idea della necessità di uno sforzo e dall'idea di un domani che non si addicono a una natura descritta come sempre presente, riportando così le due coppie di significati a un unico ora e adesso. Vayadhamma sankhara continua a significare 'impermanenti sono i composti, gli aggregati', ma giocando con appamadena (ovvero appamana) sampadetha (ovvero sampada) si può intuire un significato di maggiore immediatezza, qualcosa come '[a noi] concomitante è l'infinito, [a noi] concorde è l'illimitato'. Impermanenti sono gli aggregati, benedizione è l'infinito. Non siamo aggregati impermanenti, siamo illimitato. Qui e in questo stesso momento, senza sforzarci di raggiungere qualcosa un ipotetico domani.

È la coesistenza delle due visioni, per aggregati e per infinità, che abbiamo incontrato tante volte nelle due auree vesti (IV. 35-38, V.10-11), nel piede su piede (IV.39-41), nei due pasti (IV.32) e nella coppia di alberi di *sala* (V.1-3). Nel lessico di Upekkha,

la concomitanza della vuotezza dell'essere improprio e della vacuità dell'essere proprio. Nella lettura simbolica non c'è nulla da fare, c'è solo da essere. "Come noi, o signore, ci comporteremo con cadavere del Compiuto? Non fate nulla voi, o Ananda, del cadavere del Compiuto" (V.10).

VI.8-9 LA GRANDE LIBERAZIONE (*maha parinibbana*)

VI.8 Allora il Sublime raggiunse la prima esperienza, superata la prima esperienza raggiunse la seconda esperienza, superata la seconda esperienza raggiunse la terza esperienza, superata la terza esperienza raggiunse la quarta esperienza, superata la quarta esperienza raggiunse la sfera dello spazio infinito, superata la sfera dello spazio infinito raggiunse la sfera dell'infinito *viññana*, superata la sfera dell'infinito *viññana* raggiunse la sfera del non esiste alcunché, superata la sfera del non conscio e non inconscio, superata la sfera del non conscio e non inconscio raggiunse la fine di coscienza e sensazione.

Allora l'onorevole Ananda disse all'onorevole Anuruddha così:

"Si è estinto, o signor Anuruddha, il Sublime".

"No, amico Ananda, il Sublime non si è estinto, ha raggiunto la fine di coscienza e sensazione". VI.9 Allora il Sublime, abbandonata la raggiunta fine di coscienza e sensazione raggiunse la sfera del non conscio e non inconscio, abbandonata la raggiunta sfera del non conscio e non inconscio raggiunse la sfera del non esiste alcunché, abbandonata la raggiunta sfera dell'infinito viññana, raggiunse la sfera dell'infinito viññana, abbandonata la raggiunta sfera dello spazio infinito raggiunse la quarta esperienza, abbandonata la quarta esperienza raggiunse la terza esperienza, abbandonata la terza esperienza, abbandonata la reggiunse la terza esperienza, abbandonata la seconda esperienza raggiunse la prima esperienza. Superata la prima esperienza raggiunse la seconda esperienza, superata la seconda esperienza raggiunse la quarta esperienza, superata la terza esperienza raggiunse la quarta esperienza, superata la terza esperienza, superata la terza esperienza raggiunse la quarta esperienza. Superata la quarta esperienza, immediatamente il Sublime si estinse.

Questa altalena tra un'ascesa a stati sempre più astratti, una ridiscesa al contrario, e di nuovo una risalita fino a metà è uno dei passi più criptici del *sutta*. Come abbiamo già visto in III.33, si tratta di una serie di otto stati divisi in due partizioni di quattro ciascuna. I primi quattro, non sempre descritti nello stesso modo, vengono denominati *jhana*, probabilmente da un verbo *jhayati* che significa 'bruciare, ardere, consumare'. Quindi, 'arsioni, incinerimenti'. I secondi quattro ricevono nomi vaghi: *samapatti*, vicino al significato di 'concomitante' del termine *sampada* che abbiamo incontrato in IV.7, con lo stesso senso di 'andare assieme'; o *ayatana*, con il senso di 'spazio, sfera, luogo' in cui si va; oppure ancora 'jhana senza forma'. Altrettanto vaga è la definizione che li comprende tutti: *phasuvihara* o *santavihara*, 'luogo piacevole, luogo pacificato' (e in Majjhima Nikaya LIX sono descritti tutti come piacere).

Per essere importanti lo sono, e ampiamente lodati in vari sutta buddhisti. Alcuni esempi: «Così come quasi una fiera del bosco, vagando pei remoti recessi della selva, sicura va, sicura sta, sicura siede, sicura giace, e ciò perché essa si tiene fuori del dominio del cacciatore... [colui che si dedica all'esercizio dei *jhana*] ha accecato la natura, senza traccia distrutto lo sguardo suo, è svanito alla maligna, sfuggito alla rete del mondo. Sicuro egli va, sicuro egli sta, sicuro egli siede, sicuro egli giace, e ciò perché si tiene fuori del dominio del danno» (Majjhima Nikaya XXVI). «Quando un monaco ha raggiunto la prima contemplazione [e via via le altre], allora egli non dipende da sé né dagli altri; non da sé né dagli altri dipendendo, egli prova allora un sentimento di indipendenza. Indipendenza, io dico, o monaci, è la più alta soddisfazione del sentimento» (Majjhima Nikaya XXV). E non bisogna dimenticare che fu l'entrata nel primo *jhana* che aprì al Buddha, naturalmente in termini figurati, la via della comprensione: «Io mi ricordo, una volta, durante i lavori nei campi presso mio padre Sakko, sedendo nella fresca ombra d'un albero di melarosa, ben lungi da brame, lungi da cose non salutari... aver raggiunto il grado della prima contemplazione: questa può forse essere la via del risveglio» (Majjhima Nikaya XXXVI). Infine, i *jhana* nello loro globalità sono detti l'"orma del Compiuto", tathagatapadam (Majjhima Nikaya XXVII).

Nella lettura letterale e monastica sono stati di coscienza sempre più sottili e rarefatti che si sviluppano l'uno dall'altro a partire dalla 'concentrazione su un punto'; secondo alcuni, eredità di più antiche pratiche ascetiche confluite nel buddhismo. Occorre adoperarsi con grande impegno e risoluzione per 'entrare' in questa serie di stati.

Secondo la lettura simbolica non sono affatto un percorso né una serie di stati sempre più affinati di coscienza, ma semplicemente riprove dell'illuminazione che descrivono varie modalità applicabili, in contemporanea e non in successione, alla descrizione della visione liberata. Non sarebbero mezzi in vista di una meta, ma spiegazioni variate della 'meta' che, in apparenza diverse, indicherebbero una cosa

sola: la visione che dissolve i composti, o meglio che dissolve l'idea di composti, e l'identificazione tanto con i composti che con l'idea di composti.

Prima modalità: si vede come il corpo appaia per l'azione costrittiva dei sensi, e si vede anche la sua decomposizione per effetto del riconoscimento delegittimante di questa azione. (Poiché i primi quattro *jhana* sono detti "con forma", *rupa*, il primo jhana corrisponde alla conoscenza e allo scioglimento dell'elemento terra). Seconda modalità: si scioglie il corpo nella sua a-formalità, rendendolo per così dire liquido (conoscenza dell'elemento acqua). Terza modalità: vedere il meccanismo che crea composti, più o meno solidi, è entusiasmante (e corrisponde al calore dell'elemento fuoco). Quarta modalità: le forme sono viste come informali e si sa che ci sono solo se c'è una mente che le crea (è la massima rarefazione delle forme, che corrisponde all'elemento aria, al pensiero). Quinta modalità: questo scioglimento, questa rarefazione, sono sentiti come un infinito spazio, una infinita spaziosità (in termini indiani, akasa). Sesta modalità: dire spazio infinito equivale a dire coscienza infinita ("infinito viññana"), il vuoto in cui avviene la formazione delle forme. Settima modalità: quindi si può dire che niente esiste ("non esiste alcunché") perché tutto non è che un'infinità 'nientità' che prende forma solo in conseguenza di vari meccanismi aggregativi, di vari gradi di apparente materialità. Ottava modalità: si sa che la creazione di forme, l'assemblaggio di composti, può avvenire in modo conscio, cioè consapevoli di come avviene, (nell'illuminato) o in modo inconscio, cioè inconsapevoli di come avviene (nella persona comune). La nona modalità, riassuntiva delle precedenti, non fa parte della serie di otto e la trascende perché corrisponde al summum bonum buddhista, il *nirvana-nibbana*. Dai testi, sembra sia chiamata in causa la decisionalità conscia di creare o non creare forme, sapendo che sono solo immaginazioni. «Brame del presente, brame del futuro; immaginazioni di brame del presente, immaginazioni di brame del futuro; forme del presente, forme del futuro; immaginazioni di forme del presente, immaginazioni di forme del futuro; ed immaginazioni di imperturbabilità, ed immaginazioni del regno della non esistenza:

tutte sono immaginazioni. Dove esse svaniscono senza residuo, questa è la pace» (Majjhima Nikaya CVI).

Il ritorno a ritroso alla "prima esperienza", e di qui la risalita alla quarta, simboleggiano il percorrere a piacere il gioco della creazione. Sembra complesso, ma forse un minimo di riflessione può ridurlo alla semplicità che appartiene appunto al semplice in contrapposizione ai composti. Semplicità che si potrebbe esprimere così: il mondo delle forme non viene più assunto, patito, accettato e creduto in modo inconsapevole, ma si sa consapevolmente che è solo un'apparizione, una creazione per aggregati. Il Buddha riceve l'epiteto di "occhio del mondo", colui che lo vede. Si diventa così ciò che si è sempre stati.

Nel commento di Upekkha: «Si può leggere il tutto nei termini di una *Commedia* dantesca capovolta. Prima è descritta l'ascesa al cielo (*jhana* 1-8), che simboleggia la distruzione delle costruzioni ignoranti, ovvero la distruzione dell'ignoranza del modo in cui avvengono le costruzioni. Poi la discesa agli inferi (*jhana* 8-1), con la ricreazione del mondo ma assunta ora in modo cosciente. Infine, l'estinzione nel quarto *jhana* simboleggia tanto la sparizione della distruzione quanto la sparizione della costruzione, a metà tra i due estremi, nell'elemento simbolico dell'aria. Significa che la liberazione è quando si cessa di 'costringere il Compiuto', quando cioè si cessa di costringere i quattro elementi tra di loro per formare, come uno stregone o un prestidigitatore, 'cose'. Questa costruzione di 'cose' è una mera stregoneria che non ha il potere di alterare la realtà di fondo. I quattro elementi non potranno mai essere resi altro da quello che sono, e sono allo stato libero. Lo stregone, l'ignoranza, Maro il maligno è l'uomo stesso. Solo l'intervento della buddhità fa vedere la realtà com'è e com'è sempre stata».

VI.10-11 EFFETTI E COMMENTI

VI.10 Estintosi il Sublime, alla sua estinzione si manifestò un grande terremoto, spaventoso, orripilante, e risuonò il tamburo degli dèi.

Estintosi il Sublime, alla sua estinzione Brahma Sahampati recitò questi versi:

"Tutti gli esseri al mondo abbandonano il corpo.

Ora il Maestro, senza pari al mondo,

il Compiuto, il Fortissimo, il Perfetto Svegliato, si estinse".

Estintosi il Sublime, alla sua estinzione Sakka re degli dèi recitò questi versi:

"Impermanenti sono i sankhara, elementi sorgenti a danno.

Distrutto ciò che mena a rinascere, il loro estinguersi è gioia".

Estintosi il Sublime, alla sua estinzione l'onorevole Anuruddha recitò questi versi:

"Non in lui, fermo nella mente, fu ispirare né espirare,

libero da desideri, presente la calma, il tempo compì il Saggio;

con mente vigile, la sensazione completamente quietata, quale l'estinguersi di una lampada, tale fu il liberarsi della sua mente".

Estintosi il Sublime, alla sua estinzione l'onorevole Ananda recitò questi versi:

"Allora vi fu un terrore, allora si rizzarono i capelli.

Il Perfetto Svegliato, provvisto di ogni virtù, si estinse".

Estintosi il Sublime, coloro tra i monaci che non erano liberi da passione alzando le braccia piangevano, si buttavano a terra, si rotolavano e si torcevano: "Troppo presto il Sublime si estinse, troppo presto il Benvenuto si estinse, troppo presto sparì l'Occhio del Mondo".

E coloro tra i monaci che erano liberi da passione, consapevoli, attenti, esclamarono:

"Impermanenti sono i sankhara e come ciò può essere altrimenti?".

VI.11 Allora l'onorevole Anuruddha si rivolse ai monaci:

"Orsù, o amici, non piangete, non lamentatevi. Non fu forse, o amici, dal Sublime in precedenza detto che di tutte le cose piacevoli e gradevoli è naturale il mutare, è naturale il separarsi, è naturale il diversificarsi? E come, o amici, potrebbe non essere così? Che ciò che è nato, divenuto, nominabile, elemento dissolubile non venga dissolto, tale possibilità non si conosce. Gli dèi, o amici, sono turbati".

"A quali specie di divinità, o signore, l'onorevole Anuruddha si riferisce?".

"Vi sono, o amici, delle divinità celesti di coscienza terrena: esse discinti i capelli piangono, stese le braccia piangono, si buttano per terra, vi si rotolano, vi si torcono: 'Troppo presto il Sublime si estinse, troppo presto il Benvenuto si estinse, troppo presto sparì l'Occhio del Mondo'.

"Vi sono, o amici, delle divinità terrestri con coscienza terrena: esse discinti i capelli piangono, stese le braccia piangono, si buttano per terra, vi si rotolano, vi si torcono: 'Troppo presto il Sublime si estinse, troppo presto il Benvenuto si estinse, troppo presto sparì l'Occhio del Mondo'. "E vi sono invece, o amico Ananda, delle divinità che hanno posto fine alla passione, consapevoli e attente, esse sono calme: 'Impermanenti sono i *sankhara* e come potrebbe essere diverso?'".

Abbiamo già incontrato il terremoto e le sue otto cause in III.10 e III.11-20. Il terremoto che qui accompagna l'estinzione non è diverso da quello che accompagna l'abbandono del *sankhara*-vita (III.10), forse un po' più potente, tanto che per suo

effetto "nei luoghi oscuri così lontani che non vi splende la luce del sole e della luna rifulse una luce così viva che gli esseri che vivevano nelle tenebre si videro allora l'uno con l'altro" (AB). Naturalmente, il terremoto è metafora per la visione liberata che squassa e rompe il guscio, le calcificazioni, le stratificazioni della vecchia visione occludente.

I monaci non liberi da passione (per il corpo) piangono, si buttano a terra, si rotolano e si torcono come già in precedenza le divinità spettatrici (V.6-7) e i Malla (V.19-22), e come faranno di nuovo in VI.19. Tutti sono soggetti al fraintendimento per il quale 'estinzione' equivale a morte. Anche Ananda persevera in questa ostinata incomprensione: "Allora vi fu un terrore, allora si rizzarono i capelli"; e la versione dei Dharmaguptaka gli mette in bocca le parole: "Dèi e uomini sono spaventati, le loro vesti e i loro peli si rizzano" (AB).

Brahma Sahampati è uno dei tanti Brahma della mitologia hinduista, i successivi demiurghi dell'universo. Il nome di questo demiurgo particolare, molto presente nella letteratura buddhista, significa 'signore dello sforzo' perché grazie agli sforzi ascetici divenne, da uomo, demiurgo universale. Fu in seguito alla sua accorata richiesta che il Buddha decise di diffondere l'insegnamento.

Sakka ('abile, capace') è la versione buddhista dell'Indra dell'hinduismo, e come quest'ultimo riceve l'appellativo di re degli dèi.

Anuruddha è già apparso in VI.8-9, quando avverte Ananda che l'estinzione del Buddha non è ancora avvenuta ma avverrà soltanto nella risalita al quarto *jhana*. Altrove spiega più in dettaglio ad Ananda: "Ho appreso una volta direttamente dal Buddha che si raggiunge il *parinirvana* uscendo dalla quarta meditazione" (AB). Il suo nome significa 'che si dedica a, che si compiace di', è cugino del Buddha e uno dei suoi primi monaci. Assieme a Sariputta costituisce la coppia dei discepoli più eccellenti del Buddha storico, e dove Sariputta eccelle per saggezza, Anuruddha eccelle per poteri magici. Con l'occhio divino (*dibba-cakkhu*) è in grado di vedere migliaia di eoni passati e futuri, e migliaia di universi. Non dorme per nulla per

venticinque anni, pochissimo per i successivi trenta, e muore a centoquindici anni di età.

Tutto il passo sembra un coro di commenti all'evento dell'estinzione. La versione della scuola theravada ha pochi coristi, mentre quella dei Dharmaguptaka è più affollata: gli dèi Trayastrimsa, il dio Brahma, il dio Sakka, il dio Vaisramana, il dio Kumbhira, il dio Vajrapani, la divinità dei due alberi di sala, la divinità del bosco di sala, i quattro re divini, il re degli Yama, il re del cielo di Tusita e Mahamaya ('Grande illusione' o 'Grande creatrice', il che è lo stesso), la defunta madre del Buddha. Tutta questa folla, come qualunque popolo o schiera, è metafora degli aggregati che si contrappongono alla semplicità dello stato di buddhità. I molti contrapposti all'uno, il molteplice contrapposto al semplice. Ogni aggregato particolare commenta l'estinzione in base alla propria comprensione. Ananda e dèi di bassa lega tremano, perché questa nuova scena da commedia degli errori si basa, come già detto, sul fraintendimento che considera 'morte' l'estinzione dell'identificazione con gli aggregati. Solo Brahma e Anuruddha vedono oltre. Brahma commenta: "Tutti gli esseri al mondo abbandonano il corpo", o per via naturale al momento della morte o per via conoscitiva al momento dell'illuminazione. Anuruddha ribadisce il concetto dell'impermanenza dei *sankhara* sancita nelle ultime parole del Buddha: "Che ciò che è nato, divenuto, nominabile, elemento dissolubile non venga dissolto, tale possibilità non si conosce".

Un punto di particolare interesse è la sospensione del respiro, che nella letteralità è la cessazione della funzione fisiologica, mentre nella simbologia richiama riassumendolo quel processo di creazione-distruzione del mondo attraversato dal Buddha nel suo percorso lungo i *jhana* (VI.8-9). Simbolicamente, l''inspirazione' è il processo per cui si accoglie in sé il presunto mondo esterno, e l''espirazione' quello mediante il quale i meccanismi interni 'si fanno esterni' proiettando un mondo fatto a loro immagine e somiglianza. In altre parole, il flusso e riflusso dei composti esterni e interni, che si appoggiano l'un l'altro per trovare reciproca conferma. La visione liberata è la serena consapevolezza ("presente la calma") di questo meccanismo. La

scarna notazione "Non in lui... fu inspirare né espirare", diventa nella versione dei Dharmaguptaka un più chiaro: "Dimorando nel non composto, il Buddha non si vale più né della inspirazione né della espirazione". Nel semplice, nel non composto, non c'è adesione a nessun meccanismo di creazione e distruzione, ma olimpica consapevolezza di quel meccanismo.

Infine, forse la metafora della inspirazione ed espirazione va in parallelo con quella del braccio piegato e del braccio disteso incontrata in I.33-34.

VI.12-18 ONORANZE FUNEBRI

VI.12 Allora l'onorevole Anuruddha e l'onorevole Ananda trascorsero il resto della notte in conversazioni sulla Dottrina.

Quindi l'onorevole Anuruddha disse all'onorevole Ananda: "Va', o amico Ananda, ed entrato in Kusinara chiama i Malla di Kusinara: 'Estinto è, o Vasetthi, il Sublime, ora è il tempo che voi pensate'".

"Sì, o signore", e l'onorevole Ananda, ubbidendo all'onorevole Anuruddha, di buon mattino, presi scodella e mantello, da solo entrò in Kusinara.

In quel momento i Malla di Kusinare erano riuniti nella casa delle riunioni per certi affari. Allora l'onorevole Ananda entrò nella sala delle riunioni dove i Malla di Kusinara erano riuniti. Entrato, chiamò i Malla di Kusinara: "Estinto, o Vasetthi, è il Sublime, ora è il tempo che voi pensate". Avendo ciò udito dall'onorevole Ananda, i Malla ed i figli dei Malla e le mogli dei Malla, tristi e dolenti, piena di dolore la mente, discinti i capelli piansero, tese le braccia piansero, si buttarono a terra, vi si rotolarono, vi si torsero: "Troppo presto il Sublime si estinse, troppo presto il Benvenuto si estinse, troppo presto sparì l'Occhio del Mondo".

VI.13 Allora i Malla di Kusinara ordinarono ai loro uomini: "Pertanto, o voi, raccogliete profumi, ghirlande ed ogni strumento musicale".

Allora i Malla di Kusinara, portando profumi, ghirlande ed ogni strumento musicale, e cinquecento paia di vesti, alla foresta di *sala* dei Malla, Upavattana, si avviarono, dove era il cadavere del Sublime. Giunti onorarono, venerarono, riverirono, resero omaggio al cadavere del Sublime con danze, canti, suoni, ghirlande e profumi, e, drizzate le tende, fatto un rotondo padiglione, così quivi passarono quel giorno. Allora ai Malla di Kusinara così fu: "Oggi è troppo tardi per bruciare il cadavere del Sublime. Più tardi noi bruceremo il cadavere del Sublime".

Allora i Malla di Kusinara onorarono, venerarono, riverirono, resero omaggio al cadavere del Sublime con danze, canti, suoni, ghirlande e profumi, e, drizzate le tende, fatto un rotondo padiglione vi passarono il secondo giorno, vi passarono il terzo giorno, vi passarono il quarto giorno, vi passarono il quinto giorno, vi passarono il sesto giorno.

VI.14 Allora, al settimo giorno, ai Malla di Kusinara così fu: "Noi onorammo, venerammo, riverimmo, rendemmo omaggio al cadavere del Sublime con danze, canti, suoni, ghirlande e profumi. Ora, trasportatolo fuori città a mezzodì, a mezzodì della città, arderemo il cadavere del Sublime".

Allora otto principi dei Malla aspersero il capo, indossate vesti nuove: "Alzeremo il cadavere del Sublime". Ma non poterono alzarlo.

Allora i Malla di Kusinara dissero all'onorevole Anuruddha così: "Per quale ragione, o signore, per quale motivo, otto principi dei Malla, aspersosi il capo, indossate vesti nuove: 'Alzeremo il cadavere del Sublime', non possono alzarlo?".

"Altra, o Vasetthi, è la vostra volontà, altra quella degli dèi".

VI.15 "E quale è, o signore, la volontà degli dèi?".

"La vostra volontà, o Vasetthi, è: Noi onorammo, venerammo, riverimmo, rendemmo omaggio al cadavere del Sublime con danze, canti, suoni, ghirlande e, trasportatolo fuori a mezzodì della città, a mezzodì della città arderemo il cadavere del Sublime. La volontà degli dèi è: Noi onorammo, venerammo, riverimmo, rendemmo omaggio al cadavere del Sublime con danze, canti, suoni, ghirlande e, trasportatolo a settentrione della città, introdottolo per la porta di settentrione nel centro della città, fattolo uscire per la porta di levante, a levante della città, al tumulo dei Malla di nome Makuta Bandhana, qui arderemo il cadavere del Sublime".

"Come è la volontà degli dèi, così sia".

VI.16 Allora Kusinara, che in quel momento era piena di mucchi di strame, fu ricolma di fiori di *mandarava* sino al ginocchio. Allora gli dèi e i Malla di Kusinara onorarono, venerarono, riverirono, resero omaggio al cadavere del Sublime con divine e umane danze, canti, suoni,

ghirlande e, trasportatolo a settentrione della città, introdottolo per la porta di settentrione nel centro della città, fattolo uscire per la porta di levante, a levante della città, al tumulo dei Malla di nome Makuta Bandhana, qui posarono il cadavere del Sublime.

VI.17 Allora i Malla di Kusinara dissero all'onorevole Ananda così:

- "Come noi ci dobbiamo comportare, o signor Ananda, col cadavere del Compiuto?".
- "Come ci si comporta, o Vasetthi, col cadavere di un re sovrano universale, così ci si comporta con il cadavere del Compiuto".
- "Ma come, o signor Ananda, ci si comporta col cadavere di un re sovrano universale?".
- "Si veste, o Vasetthi, il cadavere di un re sovrano universale di una nuova veste, vestitolo di una veste nuova lo si riveste di una vecchia veste di cotone, rivestitolo di una vecchia veste di cotone lo si riveste di una veste nuova, ed avendo in tal modo rivestito per cinquecento volte il cadavere di un re sovrano universale, postolo in un'arca di ferro (piena) di olio di sesamo, copertolo con un'altra arca di ferro, eretta una pira con ogni essenza odorosa, si arde il cadavere del re sovrano universale, indi ad un quadrivio si erige un tumulo al re sovrano universale. Così, o Vasetthi, ci si deve comportare con il cadavere di un re sovrano universale.
- "Come, o Vasetthi, ci si comporta col cadavere di un re sovrano universale, così ci si deve comportare col cadavere del Compiuto. Ed è da erigersi in un quadrivio un tumulo al cadavere del Compiuto. E tutti coloro che vi deporranno ghirlande, profumi o aromi e lo saluteranno e calmeranno la mente, a costoro ciò sarà per lungo tempo di bene e di gioia".

VI.18 Allora i Malla di Kusinara ordinarono ai loro uomini: "Pertanto, o voi, raccogliete le vesti nuove dei Malla".

Allora i Malla di Kusinara vestirono il cadavere del Sublime con una veste nuova, vestitolo con una veste nuova lo rivestirono con una vecchia veste di cotone, rivestitolo con una vecchia veste di cotone lo rivestirono con una veste nuova, ed avendo in tal modo rivestito per cinquecento volte il cadavere del Sublime, postolo in un'arca di ferro (piena) di olio di sesamo, copertolo con un'altra arca di ferro, eretta una pira con ogni essenza odorosa, posero sulla pira il cadavere del Sublime.

Questo lungo passo presenta ancora una volta la coesistenza delle visioni, quella occlusa e quella liberata, che abbiamo già incontrato nelle due auree vesti, nei due pasti, nei due alberi di *sala* e ogni volta in cui viene indicata una coppia di cose identiche. Finché la visione liberata non sfolgori, l'esistenza fondata sui portati dei sensi, di cui anche il corpo è un portato, è paragonabile al 'cadavere' del Sublime, alla condizione esistenziale morta rispetto alla viva condizione liberata.

I Malla (i sensi), essendo aggregati che creano un mondo per aggregati, sono "riuniti nella casa delle riunioni" per svolgere "certi affari" (le stesse parole sono già state usate in V.20), affari che consistono nelle loro consuete attività aggregative di costruzione di un mondo sensoriale.

La disperazione loro, delle mogli e dei figli all'annuncio dell'estinzione ripropone l'avvertenza che la liberazione dalla visione sensoriale (metaforicamente 'estinzione') è percepita dall'aggregato sensoriale come morte, e quindi come un evento da piangere e lamentare (identico comportamento già tenuto in V.19-22). Convinti che la liberazione dal sensoriale equivalga alla morte, i sensi si predispongono a piangere il 'cadavere' attraverso figurazioni di ciò che sono essi stessi ("ghirlande e profumi"): quelle aggiunte costituite dai sensi sovrapposti alla semplicità originaria. "Danze, canti, suoni" sono altre metafore per le attività sensoriali. In questa condizione costruttiva e costrittiva i sensi sono costantemente installati ("drizzate le tende, fatto un rotondo padiglione"). I sei giorni attribuiti alle loro inutili attività si riferiscono alla somma dei cinque sensi più la mente sensoriale (manas, contrapposta alla mente conoscitiva, buddhi).

Non ancora intervenuta la visione liberata, quello che i sensi decidono di fare ("alzeremo il cadavere del Sublime") non riescono a farlo ("non poterono alzarlo"), a simboleggiare l'inconsistenza e l'insignificanza del loro agire. Il numero sette del "settimo giorno" indica (come abbiamo visto nel commento a III.11-20) la siepe, il roveto che impedisce di vedere la realtà di un mondo costruito per aggregazioni e su aggregazioni. Gli "otto principi" adombrano l'infinito reiterarsi della visione occlusa simboleggiata dal numero sette (l'infinito reiterarsi dell'impedimento al vedere). Non riescono ad alzare il 'cadavere' perché di una costruzione mentale, di un composto, non si può fare niente, se non vederlo mediante saggezza nella sua realtà (vedi V.10-11: "Non fate nulla del cadavere del Compiuto"). I sensi non riescono ad 'alzare' la materialità, nemmeno "aspersosi il capo, indossate vesti nuove": non serve né rammaricarsi ("aspersosi il capo") né adottare nuovi comportamenti, forse di ordine etico ("vesti nuove"), se non interviene la saggezza liberante.

Ma ora interviene appunto la saggezza che, paragonata a un volere divino ("Altra è la vostra volontà, altra quella degli dèi"), avverte che il cadavere, fatto entrare nella città da una certa porta secondo l'intendimento dei Malla, deve uscirne da un'altra. Il significato è il seguente. La "porta di settentrione" è la porta sensoriale, o meglio la totalità delle porte sensoriali, che provoca l'ingresso dell'idea mortifera (il 'cadavere') nella struttura dell'io empirico (la 'città'). Il settentrione collegato a

questa porta d'ingresso è molto interessante, sia perché testimonia la comunanza di simbologia sapienziale tra antica India e Occidente, sia perché portatore della simbologia della doppia visione su cui si fonda il passo che stiamo considerando. La parola settentrione viene dai sette buoi latini (septem triones) che formano in cielo la costellazione del gran carro. Il carro è l'amata immagine buddhista della costruzione per aggregati, quindi del portato dell'ignoranza. Solo per ignoranza un cadavere può venire installato al "centro della città" dell'io. È come se, alzando gli occhi al cielo e guardando il gran carro, ci venisse celestialmente spiegato perché siamo legati alla terra: perché aderiamo alla costruzione morta per carri, per aggregati. Ma l'ignoranza contiene la sua stessa saggezza, e in India il gran carro è chiamato anche *saptarishi*, 'sette veggenti', perché basta raddrizzare il carro perché la visione ignorante lasci il posto alla visione liberata. Una volta fatto entrare il cadavere nella città dell'io per ignoranza, occorre sbarazzarsene facendolo uscire "per la porta di levante", dove il levante è ovviamente la direzione da cui si leva il sole della conoscenza. Forse non è inutile ribadire che, nella rappresentazione a cui sta assistendo il lettore, il cadavere non va inteso come il cadavere di un personaggio storico conosciuto come il Buddha: è da intendersi come la visione di se stessi come organismo deperibile, come futuro cadavere che è appunto tale rispetto alla vivente libertà di ciò che siamo. Trasportato fuori città, il cadavere verrà finalmente bruciato al tumulo Makuta Bandhana. Il nome viene spiegato come il luogo in cui i Malla deposero a terra i loro ornamenti (makuta) per piangere la morte del Buddha; e bandhana vale 'composizione, com-binazione'. È l'insieme degli ornamenti sovrapposti allo stato semplice; ovvero l''ornamento' costituito dagli insiemi, dagli aggregati psicofisici, che va deposto, 'bruciato', affinché lo stato di semplicità rifulga. Corrispondono alle "ghirlande e profumi" dell'inizio del passo.

Deporre gli ornamenti, in quanto "volontà degli dèi", è per così dire una decisione divina ed equivale metaforicamente a bruciare il cadavere. Il cadavere viene vestito "con una veste nuova": il corpo non è più visto come un povero oggetto destinato alla putrefazione, ma vivificato attraverso la visione liberata che lo restituisce alla

semplicità che ne è la natura. Questa operazione ristabilisce la regalità sui fenomeni e il cadavere diventa un "re sovrano universale" (come abbiamo già visto in V.10-11). La ripetizione del gesto per cinquecento volte può indicare la ripetizione dell'operazione fino alla completa esautorazione dei cinque sensi. Secondo Upekkha, l'accenno alle due arche è di sapore alchemico. «La "prima arca

di ferro piena di olio di sesamo" indica la purificazione del corpo per renderlo atto alla sua transustanziazione, al suo solve definitivo in quello che l'alchimia chiama l''onnipotente calcare', ovvero la visione della 'calce' che nasconde la realtà dell'uomo, la visione di quel semplice 'calco' della realtà che è il corpo. Questa definitiva transustanziazione è rappresentata dalla seconda arca. Anche l'allusione all'olio di sesamo ha attinenza con la trasmutazione alchemica del corpo. I frutti della pianta di sesamo sono capsule ovoidali e biloculari, vale a dire che la cavità dell'ovario è formata da due logge, che simboleggiano i due possibili e opposti modi di considerare il corpo, contenenti numerosissimi piccoli semi neri, bianchi e rossastri che indicherebbero la riduzione del corpo ai suoi elementi ultimi costitutivi e, simultaneamente, le tre operazioni alchemiche della nigredo, albedo e rubedo. Il simbolismo del seme di sesamo era conosciuto sin dalla più remota antichità per indicare l'apertura, la possibilità della doppia visione. L'ordine "Apriti, sesamo!" è giunto fino a noi attraverso la fiaba di Ali Baba e dei quaranta ladroni, ovvero i quattro elementi che formano il corpo e che, se assunti in modo capovolto, defraudano l'uomo della sua vera realtà».

L'arsione del corpo simboleggia la perdita definitiva di ogni riferimento al corpo come corpo, perdita che "sarà per lungo tempo di bene e di gioia".

VI.19-22 MAHA KASSAPA IL SUCCESSORE

VI.19 In quel tempo l'onorevole Maha Kassapa percorreva la strada tra Pava e Kusinara con una grande schiera di monaci, circa cinquecento monaci. Allora l'onorevole Maha Kassapa uscito di strada si sedé al tronco di un albero.

In quello stesso tempo un certo asceta di altra dottrina, che aveva raccolto un fiore di *mandarava* in Kusinara, percorreva la strada diretto a Pava.

Da lungi l'onorevole Maha Kassapa vide quell'asceta di altra dottrina che gli veniva incontro. Allora disse all'asceta così: "O amico, sai tu qualche cosa del nostro Maestro?".

"Certo io so, or sono sette giorni l'asceta Gotama si è estinto, presso di lui raccolsi questo fiore di *mandarava*".

Allora alcuni dei monaci, non ancora liberi dalla passione, stese le braccia piansero, si buttarono per terra, vi si rotolarono, vi si torsero: "Troppo presto il Sublime si estinse, troppo presto il Benvenuto si estinse, troppo presto sparì l'Occhio del Mondo". Invece quei monaci che avevano posto fine alla passione, consapevoli e attenti esclamarono: "Impermanenti sono i *sankhara*, e come potrebbe essere diverso?".

VI.20 In quel momento un vecchio eremita di nome Subaddha era seduto tra quella gente. Allora il vecchio eremita disse ai monaci:

"Orsù, o amici, non piangete, non lamentatevi. Finalmente siamo liberi da quel grande asceta: noi eravamo da lui schiacciati: 'questo è per voi bene, questo non è per voi bene'. Ora invece faremo ciò che vorremo, non faremo ciò che non vorremo".

Ma l'onorevole Maha Kassapa si rivolse ai monaci: "Orsù, o amici, non piangete, non lamentatevi. Non fu forse, o amici, dal Sublime in precedenza detto che di tutte le cose piacevoli e gradevoli è naturale il mutare, è naturale il separarsi, è naturale il diversificarsi? E come, o amici, potrebbe essere diverso? Che ciò che è nato, divenuto, nominabile, elemento dissolubile non venga disciolto, tale possibilità non si conosce.

VI.21 In quel momento quattro principi dei Malla, asperso il capo, indossati abiti nuovi:

"Accenderemo il rogo del Sublime", non lo poterono accendere.

Allora i Malla di Kusinara dissero all'onorevole Anuruddha:

"Quattro principi dei Malla, asperso il capo, indossati abiti nuovi: 'Accenderemo il rogo del Sublime', non lo poterono accendere".

"Altra, o Vasetthi, è la volontà degli dèi: 'L'onorevole Maha Kassapa sta percorrendo la strada tra Pava e Kusinara con una grande schiera di monaci, circa cinquecento monaci. Non si accenderà il rogo del Sublime se prima l'onorevole Maha Kassapa non avrà reso omaggio ai piedi del Sublime".

"Come è la volontà degli dèi, così sia".

VI.22 Allora l'onorevole Maha Kassapa giunse a Kusinara al tumulo dei Malla di Makuta Bandhana, ove era il rogo del Sublime. Giunto presso il rogo, scoperse la spalla, e dopo aver per tre volte girato a destra attorno al rogo, dalla parte dei piedi del Sublime, rese col capo omaggio ai piedi del Sublime. E i cinquecento monaci giunti presso il rogo, scoperte le spalle, dopo aver per tre volte girato a destra attorno al rogo, dalla parte dei piedi del Sublime, resero col capo omaggio ai piedi del Sublime.

Come fu reso omaggio dall'onorevole Maha Kassapa e dai cinquecento monaci, subito il rogo del Sublime da sé si accese.

Particolarmente interessante è la chiusura della scena: in presenza di chi vede (Maha Kassapa) il cadavere prende fuoco da solo: la visione per aggregati si annulla da sé. Si vede cioè che è già annullata da sé. Non c'è niente da fare se non vedere. Storicamente, Maha Kassapa era membro di un gotra brahmanico chiamato appunto Kasyapa. Entrato a far parte della comunità buddhista ne diventa una figura altamente rappresentativa e amata dall'istituzione monastica perché arcigno difensore delle regole di comportamento e fiero fustigatore delle inosservanze. È infatti considerato un dhutavadanam, un seguace del dhutanga, l'insieme delle regole monastiche. Presiederà il primo concilio buddhista, in cui oltre ai testi verranno fissate anche le regole di comportamento, e per questo verrà ritenuto da molti il padre del sangha, la comunità dei monaci. La leggenda vuole che non sia morto ma che attenda in perenne samadhi, sui monti Kukkutagiri, l'arrivo di Maitreya, il futuro Buddha. Per la lettura simbolica, Maha Kassapa è uno dei tanti alter ego del Buddha che compaiono sulla scena. Assieme ai soliti "cinquecento monaci" (i sensi) si sta spostando tra due luoghi che sono entrambi metafore della purificazione (il villaggio di Pava, vedi IV.13-20, e di Kusinara, vedi IV.20), cioè non si sposta affatto ma è nella perenne condizione di semplicità. Come abbiamo già visto (IV.21 e IV.27), l'atto di uscire di strada simboleggia l'uscita dalla visione ordinaria, e il sedersi "al tronco di un albero" indica il collocarsi alla radice dei fenomeni, alla base del

L'"asceta di altra dottrina" è storicamente un appartenente agli Ajivika, una scuola contemporanea al buddhismo che negava qualunque valore all'azione personale dell'io individuale (*jiva*). Il fiore di *mandarava* (fiori già incontrati in V.2) raccolto presso il Sublime segnala che in qualunque uomo di qualunque impostazione di pensiero, che lo sappia o no, fiorisce la Sublimità.

meccanismo della costruzione per aggregati.

La disperazione dei monaci "che non avevano posto fine alla passione" significa che se la consapevolezza di ciò che si è ("l'Occhio del Mondo") non è ben presente ("troppo presto il Sublime si estinse"), non è possibile eliminare l'ignoranza e l'umana passione per l'ignoranza. Si è ancora legati alla materialità ("si buttarono per

terra"), perché non si vede altra possibilità che la materialità e si continua così a brancolare ("si rotolarono") nelle tenebre della non visione. "Piansero" indica il pianto, il tormento, provato quando si è ancora in contrasto con la natura profonda. (Stessa reazione avevano già manifestato questi stessi monaci in VI.10; le divinità spettatrici in V.6-7; e i Malla in V.12 e V.19-22).

Il "vecchio eremita" è la vecchia visione dei monaci "che non avevano posto fine alla passione", una delle tante forme dell'io.

L'incapacità ad agire dei principi dei Malla, che qui sono quattro (i quattro elementi), riprende quella del passo precedente (VI.14). Contraltare a questa impossibilità è la capacità di Maha Kassapa che giunge al rogo (all'arsione della visione per aggregati), scopre la spalla (manifesta la visione liberante liberando una parte del corpo dalla veste che lo ricopre, ovvero liberando il semplice dalla sovrapposizione corporea) e rende omaggio ai piedi del Sublime. Leggenda vuole che i piedi del Buddha uscissero dalle arche di ferro appositamente per essere venerati da Maha Kassapa; questi piedi che si palesano sono una variante dei piedi dell'albero, ovvero un'immagine per la radice dei fenomeni, la radice della visione per aggregati.

La visione liberata che permea tutto l'essere psicofisico ("i cinquecento monaci... resero col capo omaggio ai piedi del Sublime") significa non che i sensi siano permeati di saggezza, ma che i sensi rivelano alla saggezza il loro funzionamento, che sono visti dalla saggezza.

La stessa cosa fanno i quattro elementi, i "quattro gruppi che formavano la comunità", che rendono omaggio al Sublime nella versione dei Dharmaguptaka. E commenta Maha Kassapa: "Poiché aveva vinto Mara e s'era innalzato sopra le quattro caste [innalzato al di sopra dell'inganno della visione per aggregati fondata sui quattro elementi] mi prosterno davanti a lui" (AB). Ma nessuno si prosterna davanti a nessuno: la visione si prosterna alla visione.

VI.23 IL ROGO FUNEBRE

VI.23 Dell'arso cadavere del Sublime, di ciò che furono la cute, la pelle, la carne, i muscoli, gli umori, non fu più percepibile né cenere né fuliggine. Così rimasero le ossa.

Come certamente del burro o dell'olio combusto non è percepibile né cenere né fuliggine, proprio così di ciò che furono la cute, la pelle, la carne, i muscoli, gli umori, non fu più percepibile né cenere né fuliggine. Così rimasero le ossa. Delle cinquecento paia di vesti, due sole vesti si consumarono: la più interna di tutte e la più esterna.

Consumato il cadavere del Sublime, torrenti d'acqua sgorgati dal cielo spensero il rogo del Sublime, l'acqua uscita da un albero di *sala* spense il rogo del Sublime, ed i Malla di Kusinara con ogni sorta di profumi spensero il rogo del Sublime.

E i Malla di Kusinara, nella sala del consiglio, fatta una inferriata colle spade e fatto un recinto cogli archi, per sette giorni con danze, canti, suoni, ghirlande e profumi onorarono, venerarono, riverirono, resero omaggio alle ossa del Sublime.

Scompare tutto: cute, pelle, carne, muscoli e umori. Al punto che non rimane nemmeno la cenere della vecchia visione. Rimangono le ossa: l'essenza.

Commenta Upekkha: «Le due vesti che bruciano sono la più interna e la più esterna: la più interna designa l'ignoranza più radicata, e la più esterna la superficialità della percezione ordinaria. Basta bruciare queste due vesti, di cui la seconda è l'ampliamento della prima, per essere libertà. Un altro importante testo, lo *Aggañña Sutta* (Digha Nikaya XXVII) descrive come negli esseri avvenga una sorta di capovolgimento in cui ciò che è interno si fa esterno. La "luce interna" si trasforma in un fenomeno percettivo attribuito all'esteriorità ("...ecco apparire il sole e la luna. Apparsi il sole e la luna, apparvero le costellazioni e la luce delle stelle. Apparse le costellazioni e la luce delle stelle, si conobbero il giorno e la notte"). Il dettato nascosto in questa apparente cosmologia è che non vi è alcuna differenza tra interno ed esterno. Entrambi vengono bruciati dalla visione.

«Nelle "cinquecento paia di vesti" abbiamo riconosciuto i cinque sensi, cioè il modo in cui i sensi, nell'ordinario stato di veglia, traducono un presunto mondo esterno; mentre in altri stati, come nel sonno, cessano di funzionare. L'ascesi modifica radicalmente l'assunzione di tali stati, o coscienze, modificando l'intera compagine in base alla quale è costituito l''uomo'.

«Quando, nell'uomo ordinario, si riducono le attività della coscienza di veglia (la veste "esterna"), tutta la coscienza inizia a sfaldarsi, poiché poggia e si regge unicamente sulle immagini e sulle percezioni di un presunto mondo esterno. Subentra allora uno stato confuso di rêverie, seguito da quello di sogno, in cui il senso di individuazione, dissociandosi dai sensi corporei e quindi riducendosi, si tramuta in attività fantastica, onirica. Quando infine questo labile senso di sé viene a mancare del tutto, subentra lo stato di sonno. Oltre ancora vi è uno stato di letargia, di catalessi, di coma. Quando infine la separazione dai sensi è completa si ha lo stato di finale disgregazione dell'organismo nei suoi elementi costitutivi, non più tenuti assieme tra loro. È appunto la 'morte'.

«La morte è la dissoluzione della compagine umana per via naturale, la sua estinzione in senso passivo, senza cioè che ne sia sorta nell'uomo la consapevolezza. Dove invece sorga tale consapevolezza, questi stati dell'essere non avvengono più per successiva riduzione della coscienza fino alla sua totale cancellazione, ma avvengono in modo attivo, cosciente. Tale dissoluzione, o estinzione, o compiutezza, si è già avverata, è già presente in ogni istante. La cosiddetta 'morte' non è poi che l'attestazione, in forma di apparenza esterna, della consapevolezza dell'infinità già presente in 'vita'. Allora la morte diventa un'esperienza vissuta, intensa, indelebile, anziché l'annientamento della coscienza. Attraverso la consapevolezza si è compreso che già in vita la dissoluzione è presente, perché ciò che viene vissuto sono solo sankhara, aggregazioni di elementi, tenuti assieme da ciò che viene considerata la coscienza ordinaria. Perciò la compiutezza consiste nel compenetrare la fenomenologia che avviene in vita. Conoscendo che nulla vi può essere sia all'esterno sia all'interno, l'intera fenomenologia è rimossa, compresa la morte. Equivale a dire che non vi è né nascita né morte, né quella fenomenologia intermedia che si considerava vita. Vi è solo intangibilità, inafferrabilità». Quindi, secondo questo commento, le due vesti sono leggibili come le idee di nascita e morte, o di esistenza e non esistenza.

Le benedizioni che si riversano dal cielo come "torrenti d'acqua" sottolineano una volta di più che l'estinzione non è affatto da considerarsi un annichilimento, ma al contrario la realtà profonda dell'uomo, la sua realtà 'celeste'. Tutto ciò che era superfluo viene scalpellato via, e non ne resta "né cenere né fuliggine".

Infine, si ripete di nuovo che non sono i composti, ma la saggezza, la visione liberata, che può spegnere l'incendio del mondo. Non ci si deve aspettare che la libertà santifichi, dignifichi o sublimi i sensi. I sensi continuano a fare il loro mestiere, cioè a rappresentarsi un mondo secondo la loro stessa struttura di composti. I bastoncelli dell'occhio si organizzeranno sempre per vedere 'oggetti'. La differenza è data dal fatto che ora la costruzione sensoriale non è più subita passivamente, accettata acriticamente, ma vista e conosciuta dalla sapienza liberante. I Malla sono irriducibili, non hanno nulla a che spartire con la saggezza. "Nella sala del consiglio" (il luogo di aggregazione dove i composti sbrigano le loro faccende), "fatta una inferriata colle spade e fatto un recinto cogli archi (continuando il loro meccanismo costruttivo)", cantano, danzano e suonano. Fanno quello che fanno sempre.

VI.24-28 SPARTIZIONE DELLE RELIQUIE

VI.24 Udì il re del Magadha, Ajatasattu Vedehiputta: "Certo il Sublime si è estinto in Kusinara". Allora il re del Magadha, Ajatasattu Vedehiputta, inviò un messaggero ai Malla di Kusinara: "Il Sublime è nobile, anch'io sono nobile, io sono degno di avere una parte delle ossa del Sublime. Io erigerò un grande *stupa* alle ossa del Sublime".

Udirono i Licchavi di Vesali: "Certo il Sublime si è estinto in Kusinara". Allora i Licchavi di Vesali inviarono un messaggero ai Malla di Kusinara: "Il Sublime è nobile, anche noi siamo nobili, noi siamo degni di avere una parte delle ossa del Sublime. Noi erigeremo un grande *stupa* alle ossa del Sublime".

Udirono i Sakya di Kapilavatthu: "Certo il Sublime si è estinto in Kusinara". Allora i Sakya di Kapilavatthu inviarono un messaggero ai Malla di Kusinara: "Il Sublime è nobile, anche noi siamo nobili, noi siamo degni di avere una parte delle ossa del Sublime. Noi erigeremo un grande *stupa* alle ossa del Sublime".

Udirono i Bulaya di Allakappa: "Certo il Sublime si è estinto in Kusinara". Allora i Bulaya di Allakappa inviarono un messaggero ai Malla di Kusinara: "Il Sublime è nobile, anche noi siamo nobili, noi siamo degni di avere una parte delle ossa del Sublime. Noi erigeremo un grande *stupa* alle ossa del Sublime".

Udirono i Koliya di Ramagama: "Certo il Sublime si è estinto in Kusinara". Allora i Koliya di Ramagama inviarono un messaggero ai Malla di Kusinara: "Il Sublime è nobile, anche noi siamo nobili, noi siamo degni di avere una parte delle ossa del Sublime. Noi erigeremo un grande *stupa* alle ossa del Sublime".

Udì il brahmano Vethadipaka: "Certo il Sublime si è estinto in Kusinara". Allora il brahmano Vethadipaka inviò un messaggero ai Malla di Kusinara: "Il Sublime è nobile, io sono brahmano, io sono degno di avere una parte delle ossa del Sublime. Io erigerò un grande *stupa* alle ossa del Sublime"

Udirono i Malla di Pava: "Certo il Sublime si è estinto in Kusinara". Allora i Malla di Pava inviarono un messaggero ai Malla di Kusinara: "Il Sublime è nobile, anche noi siamo nobili, noi siamo degni di avere una parte delle ossa del Sublime. Noi erigeremo un grande *stupa* alle ossa del Sublime".

VI.25 Così essendo stato detto, i Malla di Kusinara dissero alla schiera dei messaggeri così:

"Il Sublime si estinse nel paese da noi abitato. Non daremo alcuna parte delle sue ossa".

Così essendo stato detto, Dona il brahmano, alla schiera dei messaggeri disse così:

"Odano, o signori, il mio consiglio:

il Buddha sia a noi parola di conciliazione,

non è bene che di quell'alto essere

per una parte delle ossa vi sia contesa.

Tutti, o signori, concordi e amici

rallegrandoci facciamo otto parti;

diffusi nella regione siano gli stupa

e molti di coloro che hanno gli occhi vedranno".

"Pertanto, o brahmano, dividi tu le ossa del Compiuto in otto parti egualmente ben divise".

"Sì, o signori", e Dona il brahmano, ubbidendo alla schiera dei messaggeri, suddivise le ossa in otto parti egualmente ben divise, disse alla schiera dei messaggeri così:

"Quest'arca diano i signori a me, io innalzerò a quest'arca un grande stupa".

E donarono a Dona il brahmano l'arca.

VI.26 Udirono i Moriya di Pipphalivani: "Certo il Sublime si è estinto in Kusinara". Allora i Moriya di Pipphalivani inviarono un messaggero ai Malla di Kusinara: "Il Sublime è nobile, anche noi siamo nobili, noi siamo degni di avere una parte delle ossa del Sublime. Noi erigeremo un grande *stupa* alle ossa del Sublime".

"Non vi è più alcuna parte delle ossa del Sublime. Divise furono le ossa del Sublime, ecco prendetevi i carboni".

E pertanto costoro presero i carboni.

VI.27 Allora il re del Magadha, Ajatasattu Vedehiputta, eresse in Rajagaha un grande *stupa* alle ossa del Sublime.

I Licchavi di Vesali eressero in Vesali un grande stupa alle ossa del Sublime.

I Sakya di Kapilavatthu eressero a Kapilavatthu un grande stupa alle ossa del Sublime.

I Bulaya di Allakappa eressero in Allakappa un grande *stupa* alle ossa del Sublime.

I Koliya di Ramagama eressero in Ramagama un grande *stupa* alle ossa del Sublime.

Il brahmano Vethadipaka eresse in Vethadipaka un grande *stupa* alle ossa del Sublime.

I Malla di Pava eressero in Pava un grande *stupa* alle ossa del Sublime.

I Malla di Kusinara eressero in Kusinara un grande *stupa* alle ossa del Sublime.

Dona il brahmano eresse un grande *stupa* all'arca.

I Moriya di Pipphalivani eressero in Pippahalivani un grande *stupa* ai carboni.

Così vi sono otto *stupa* alle ossa, un nono *stupa* all'arca, un decimo ai carboni.

Proprio così fu allora.

VI.28 Otto *dona* le ossa del veggente.

Sette dona sono onorati nell'isola di Jambu.

Un dona dell'eccelso uomo i re dei Naga onorano in Ramagama.

Un dente onorano i trentatré dèi, uno è onorato nella rocca del Gandhara.

Uno fu conquistato dal re di Kalinga ed uno i re dei Naga onorano.

Per la sua fiamma il grande universo risplende di tesori, di olocausti. Così i resti del veggente sono ben onorati di onorati onori.

Dal re degli dèi, dal re dei Naga, dai re degli uomini, dagli uomini migliori è qui onorato.

Per l'ultima scena, il palcoscenico si affolla di popoli e personaggi. È il gran finale. Alcuni li abbiamo già incontrati: Ajatasattu, re del Magadha (I.1-5), i Licchavi di Vesali (II.14-19), i Sakya di Kapilavatthu (V.17-18), i Malla di Kusinara e i loro associati i Malla di Pava (V.19-22).

I Bulaya di Allakappa erano un clan nobiliare o forse anche un *gotra* brahmanico. Il loro re, Allakappa, aveva rinunciato al regno per abbracciare la vita ascetica assieme a un altro re, Vethadipaka, che in questo passo viene sostituito da un brahmano con lo stesso nome. Morto per primo, Vethadipaka torna a trovare l'amico, la cui meditazione è disturbata dagli elefanti. Vethadipaka gli dona un liuto incantato che li ammansisce con il suono di sole tre corde. Ormai, il significato simbolico di questo piccolo mito dovrebbe essere evidente.

I Kolya di Ramagama erano un altro clan nobiliare, imparentato con gli Sakya. Lo *stupa* in cui conservavano la loro parte di reliquie del Buddha venne in seguito

distrutto da un'inondazione. Le reliquie finirono nell'oceano dove vennero trovate e venerate dai Naga, a cui più tardi gli uomini le ripresero.

I Moriya di Pipphalivani abitavano in una città blu come il collo dei pavoni che ne erano il vanto. Sono il nucleo della futura dinastia imperiale che per prima unificò l'India ben oltre gli attuali confini, reggendola per quasi un secolo e mezzo, dal 325 al 185 a.C. Il fondatore della dinastia, Candragupta, era il nonno di Asoka, grande fautore del buddhismo che sotto di lui conobbe la più forte diffusione storica nel subcontinente indiano.

Il regno di Kalinga è assimilato all'odierno stato dell'Orissa. Aveva stretti rapporti con l'isola di Ceylon, verso cui migrò il dente che il re riceve come sua parte. Quanto a Dona, è un brahmano diventato monaco al seguito del Buddha. L'"arca" del testo è il recipiente in cui le ossa del Buddha vengono disposte per poterle dividere equamente. Ma una leggenda vuole che Dona ne approfittasse per nascondere nella veste un dente del Buddha. Sakka, re degli dèi, lo vede e glielo sottrae.

Popoli, re e brahmani (composti di ogni tipo) vogliono le reliquie. Non la liberazione, che è incorporea, perché non possono volere che materialità. "Il Sublime si estinse nel paese da noi abitato. Non daremo alcuna parte delle sue ossa", dicono i Malla. I sensi non possono che vivere sull'appropriazione dei loro oggetti, per loro le ossa non simboleggiano l'essenza ma ciò che resta di un cadavere dopo la cremazione. Il numero sette indica come sempre la presenza della siepe dell'ignoranza che impedisce di vedere oltre.

Il tema dell'appropriazione è ampiamente trattato nel *Mulapariya Sutta* (Majjhima Nikaya I), in cui viene detto che l'"uomo comune, senza intendimento... alla santa dottrina estraneo" pensa "mia è la terra [l'acqua, l'aria, il fuoco, i vari dèi, i *jhana*, il percepito, l'unità, la molteplicità, l'estinzione] perché egli non la conosce, io dico". Mentre l'uomo saggio non pensa "mia è la terra [l'acqua, l'aria, il fuoco, i vari dèi, i *jhana*, il percepito, l'unità, la molteplicità, l'estinzione] perché egli la conosce, io dico".

Una volontà di possesso ancora più virulenta è nella versione dei Dharmaguptaka, in cui i Malla di Pava muovono contro i Malla di Kusinara con "quattro corpi d'armata", e così tutti gli altri popoli citati. Vogliono la loro parte di reliquie e, affermano, "la prenderemo con la forza". I Malla di Kusinara rispondono nel classico modo con cui gli aggregati si rapportano tra loro: "Volete impiegare eserciti, ma ne abbiamo anche noi. Lotteremo con voi fino al termine della nostra vita" (AB).

La voce della saggezza si leva per bocca del brahmano Dona, che avverte che la liberazione non è privilegio di nessuno perché, essendo là dove non c'è più 'nessuno', appartiene al 'nessuno' che è l'essenza profonda, alla vacuità dell'essere proprio. "Diffusi nelle regioni siano gli *stupa*", propone Dona, "e molti di coloro che hanno occhi vedranno" (AB).

"Così vi sono otto *stupa* alle ossa, un nono *stupa* all'arca, un decimo ai carboni". Come sempre, la numerologia è complessa e intricata: occorrerebbe interrogare sul significato i redattori del testo. Gli *stupa* definitivi non sono solo dieci, ma se ne aggiunge un altro: "C'era anche un undicesimo tumulo, elevato sui capelli [del Buddha] al momento della nascita" (AB). Si vuole inoltre che l'imperatore Asoka radunasse le reliquie ancora esistenti al suo tempo e ne facesse 84.000 parti da distribuire in tutto il territorio dell'impero. Infine si dice che agli uomini andò solo un terzo delle reliquie, e gli altri due terzi agli dèi.

Comunque sia, il numero otto potrebbe rimandare alle otto liberazioni (III.33) o agli otto *jhana* (VI.8-9); oppure, in quanto quattro più quattro, potrebbe indicare la rettificazione della visione dei quattro elementi. Il numero nove simboleggia spesso il nuovo, la nuova visione. Il numero dieci indica la compiutezza, il compimento dell'opera; e in quanto uno, tolto lo zero, starebbe per la semplicità originaria. L'annuncio del brahmano Dona ai Moriya: "Non vi è più alcuna parte delle ossa del Compiuto... ecco, prendetevi i carboni", potrebbe simboleggiare l'estinzione finale e definitiva della visione ignorante. Se le ossa si possono intendere figurativamente come un'immagine dell'essenza, i carboni potrebbero essere alchemicamente le

scorie, le fecce che rimangono sul fondo dell'athanor (forse anche raffigurato nel recipiente in cui Dona compone e divide le ossa) a testimonianza dell'avvenuta trasmutazione. Sarebbero cioè il residuo della visione per corporeità: quel corpo che rimane in vita senza più adesione ad esso.

"Per la sua fiamma il grande universo risplende di tesori": bruciato il 'cadavere', la visione mortifera di noi stessi, risplendono i tesori della visione liberata.

FORMULA DI CHIUSURA

Lui venerate, giunte le mani. Un Buddha è difficile ad aversi in centinaia di evi.

Gli spettatori non manifestano il loro gradimento applaudendo, ma esprimono la comprensione del messaggio, trasmesso attraverso la rappresentazione scenica giunta al suo epilogo, giungendo le mani. Le mani giunte davanti al petto, davanti alla fronte o sulla sommità del capo non sono solo il gesto di saluto e di rispetto (*añjali*) dell'India: simboleggiano l'unione della visione ordinaria e della visione liberata, della visione per insiemi e della visione dell'infinità. Nei termini del buddhismo mahayana, l'unione di *samsara* e *nirvana*.

"Un Buddha è difficile ad aversi in centinaia di evi" non significa che ogni tanto ne arriva uno, ma che non si ha buddhità entro la visione temporale. La buddhità è appunto la reintegrazione nell'atemporalità che è libertà.

Conclusione

"Impermanenti sono i *sankhara*, e come potrebbe essere diverso?". "Che ciò che è nato, divenuto, nominabile, elemento dissolubile non venga disciolto, tale possibilità non si conosce". Questo è il semplicissimo tema di questa lunga e ripetitiva rappresentazione scenica e senza dubbio uno dei punti centrali, se non il punto centrale, di tutta la dottrina buddhista.

La conclusione è ovviamente lasciata al lettore, ma a noi pare che con le metafore delle due auree vesti, dei due pasti, dei due alberi di *sala*, delle due arche funebri e della posizione del piede su piede si indichi la capacità di mantenere contemporaneamente le due visioni: quella dei composti, degli aggregati (*sankhara*) e quella dell'essenza. Accostando la visione liberata dell'essenza a quella, in genere passivamente subita e non indagata, dei composti, anche la visione per composti diventa visione liberata.