

# COSMOLOGIA E LIBERAZIONE NEL BUDDHISMO ANTICO \*

Corneliu Horia Cicortaș

## Premessa

Nelle pagine seguenti ci proponiamo di presentare le teorie cosmologiche del buddhismo antico e di metterne in evidenza il legame con l'insegnamento salvifico dei Veicoli (*yāna*) buddhisti. Abbiamo preso come riferimento centrale della nostra ricerca il libro di Randy Kloetzli, *Buddhist Cosmology. From Single World System to Pure Land: Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi, 1983. La ragione di questa scelta è semplice: si tratta dell'unico libro che tratta, peraltro in una maniera esauriente, *tutte* le cosmologie buddhiste.<sup>1</sup>

In particolare, il nostro intento sarà quello di osservare gli elementi specifici di ogni singola teoria cosmologica, relativamente ai modelli salvifici elaborati nello Hīnayāna e nel Mahāyāna, in modo da ottenere da questo confronto alcuni chiarimenti ed ipotesi ermeneutiche.

Una delle opinioni comuni della storiografia del buddhismo vuole che il messaggio essenziale e l'insegnamento autentico del fondatore del buddhismo sia contenuto nei testi del canone in lingua Pāli. Non vogliamo entrare qui in questa discussione accademica perché ciò ci porterebbe lontano dallo scopo proposto. Semplificando, possiamo intendere d'ora in poi per 'buddhismo primitivo' quella tradizione – conservata per l'appunto nel Canone Pāli – che presumibilmente ci ha restituito molti aspetti della dottrina buddhista originaria. Eviteremo, inoltre, i cenni cronologici, in quanto la presente ricerca verte piuttosto sul rilevamento di alcune osservazioni di tipo storico-religioso. Del resto, sappiamo che la data di redazione dei testi non è di solito contemporanea – e questo vale soprattutto nel caso di una tradizione culturale così fortemente a-storica come quella indiana – alle dottrine che contiene. Anzi, nella storia delle religioni accade spesso che un documento relativamente 'nuovo' rifletta esperienze e credenze di gran lunga precedenti alla data, più o meno sicura, della redazione definitiva. Infine, una discussione sulle fonti letterarie, canoniche e no, della tradizione buddhista implicherebbe necessariamente una sosta nel deserto dalle sabbie mobili rappresentato dalla famigerata cronologia indiana.<sup>2</sup>

## 1. La cosmologia *cakravāla* e il sentiero ascendente dell'*arhat*

È ben nota la prudenza 'pragmatica', giustificata soteriologicamente, che il Buddha Śākyamuni ebbe nei confronti delle questioni non strettamente legate al risveglio spirituale – che libera l'individuo dalla sofferenza (*duḥkha*) esistenziale dell'eterno passaggio da una vita all'altra (*saṃsāra*) – affidandolo alla dimensione non-condizionata del *nirvāṇa*. Quel che ci interessa qui è che tra le cosiddette "quattordici domande difficili"<sup>3</sup>, otto riguardano esplicitamente preoccupazioni di tipo cosmologico:

(1-4) "Sono il mondo e il sé eterni? Non-eterni? Sia eterni che non-eterni? Né eterni né non-eterni?"

(5-8) "Sono il mondo e il sé finiti? Infiniti? Sia finiti che infiniti? Né finiti né infiniti?"

Secondo la tradizione, il Buddha avrebbe rifiutato di rispondere a queste domande considerandole irrilevanti per la liberazione. Realmente importanti erano invece le quattro Nobili Verità scoperte da Śākyamuni che dovevano essere comprese e 'meditate', cioè esperite personalmente da ogni seguace. Tuttavia, col passare del tempo gli argomenti di natura metafisica e cosmologica divennero, all'interno della scolastica filosofica risultata dai concili indetti da Aśoka e soprattutto da Kaniṣka, sempre più numerosi; tendenza verificatasi anche nei primi secoli del cristianesimo, sulla scia degli sforzi delle comunità locali di organizzarsi in una Chiesa universale e apostolica, e di stabilirne definitivamente i testi canonici. Questi argomenti diventarono importanti a causa delle loro conseguenze *dottrinali* (per esempio il tempo, il numero degli esseri, l'onniscienza del Buddha ecc.) e, quindi, *pastorali*.<sup>4</sup>

Le fonti più antiche rappresentavano l'universo nei termini di un solo mondo a forma di un disco, circondato da una montagna di ferro (scr. *cakravāla*, *pāli cakkavāla*): concezione cosmologica sulla quale si è soffermata la maggioranza degli studi moderni. Il testo che la descrive in maniera dettagliata è l'*Abidharmakośa*, il monumentale compendio di insegnamenti filosofici della scuola Vaibāṣika (inizio della nostra era), fissato e commentato da Vasubandhu verso il 400 d.C.

L'idea di un universo circolare non è tipicamente

buddhista, poiché la si ritrova – con delle differenze dovute a questo o quell'altro contesto geografico e culturale – anche nelle cosmologie induiste, giainiste e nelle teorie del mondo classico (ad esempio in Platone, Archimede e Aristarco di Samo). Mentre nei testi Pāli (la cui spiritualità ha un'impronta marcatamente etico-ascetica) il *cakkavāla* è inteso piuttosto come guida per le meditazioni del *bhikku*, il *cakravāla* dei testi in sanscrito si inserisce all'interno di un sistema più consapevolmente speculativo.

Dunque il cosmo è concepito come un disco orizzontale formato di sette catene montuose di oro, concentriche, circondate all'esterno dal *cakravāla* di ferro e con il monte Meru al centro. Si tratta di una geografia mitica probabilmente molto 'primitiva', come lo dimostrano i tanti esempi di geografie 'assiali' riscontrabili nelle mitologie arcaiche.<sup>5</sup> Nel 'grande oceano' (*mahāsamudra*) interno al *cakravāla* sono posizionati quattro continenti o isole (*dvīpa*): il Jambudvīpa a sud di Meru, l'Uttarakuru a nord, il Purvavideha e l'Aparagodaniya nelle regioni orientale e occidentale del cosmo. Ognuna di queste isole ha dimensioni, forma, colore ecc. dai forti connotati simbolici e dottrinali. Il Jambudvīpa, ad esempio, è l'unica terra in cui un Buddha può comparire nel periodo di declino morale del mondo, cioè in prossimità del termine di un periodo cosmico (*kalpa*). Secondo l'*Abhidharmakośa*, i *lakṣaṇa* ('segni') che caratterizzano un Buddha o un Bodhisattva sono anch'essi prodotti nel Jambudvīpa, la cui forma triangolare rimanda del resto a quella del subcontinente indiano.

Per quanto riguarda l'estensione *verticale* dell'universo *cakravāla*, vi troviamo una serie tripartita di cieli: Kāmadhātu (il cielo, il 'livello' dei desideri), Rūpādhātu (il cielo delle forme), Arūpādhātu (il cielo senza forma) corrispondenti ad altrettanti dimensioni della mente: Kāmāvācāra, Rūpāvācāra e Arūpāvācāra. I quattro stadi della meditazione, che un asceta deve percorrere nel suo cammino verso il *nirvāṇa*, appartengono alla dimensione del Rūpāvācāra, dalla quale si accede al mondo 'senza forma':

Reading accounts of the Buddhist path alongside tales of the universe's end and beginning is the way to enter more fully into the thought-world of ancient Indian Buddhism. In particular, what is revealed in the cosmological accounts is the understanding of the nature of the fourth *jhāna*: both the theoretical accounts of the stages of the path and the mythic descriptions of the contraction of the world-system converge on the four *jhāna*.<sup>6</sup>

Il 'viaggio meditativo' dell'arhat è, in effetti, un equivalente psicologico di un'ascesa cosmica, ovvero il corrispondente microcosmico di una realtà macrocosmica.<sup>7</sup>

Fin qui possiamo osservare, senza dover affrettare troppo le nostre considerazioni, un'evidente e stretta connessione tra la visione 'gradualista' della spiritualità buddhista conservatrice e la cosmologia *cakravāla*. L'universo è uno, ma si espande e si dissolve nel tempo. Ogni *kalpa* vede nascere un solo Buddha: colui che ha scoperto dopo innumerevoli rinascite la Via salvifica che finalmente indica agli esseri attraverso il suo insegnamento (*Dharma*). Vi è anche, nel *Sūtra del Loto*, una prospettiva cosmologica 'verticale', per cui, nell'Era Felice (*bhadra kalpa*) che vede nascere un Illuminato, al centro dell'universo (che è sempre

uno) c'è il Buddha Śākyamuni, elemento della serie temporale che lega i Buddha del passato a quelli del futuro (come Maitreya). In questa rappresentazione, Buddha Śākyamuni è però circondato da migliaia di Buddha. Si tratta di una cosmologia assiale a cavallo tra quella del *cakravāla* e quella degli infiniti mondi (della quale la cosmologia *sāhasra* è solo un caso particolare).

Per quanto concerne il ruolo delle divinità (come quelle dei cieli *Trāyastriṃśa*, *Yama*, o *Tuṣita*), esse sono soggette, nonostante il loro status apparentemente privilegiato, al ciclo infinito di morti e di rinascite. In altre parole, gli dei stessi hanno bisogno dell'insegnamento salvifico di un Buddha per sperare di accedere allo stato incondizionato del *nirvāṇa*. Si tratta di una concezione propria di tutte le scuole buddhiste, secondo la quale l'esistenza delle divinità, che non è negata, è una realtà *interna* alla legge ferrea e universale del *karman*. È interessante notare, a tal proposito, che il buddhismo ha 'integrato' nel suo sistema le divinità (condizionate karmicamente) indù, ma la replica dell'induismo non si è fatta aspettare troppo: la figura del Buddha è stata 'assorbita', come *avatāra* di Viṣṇu, nel proprio pantheon.<sup>8</sup>

## 2. Universi e Buddha in moltiplicazione: il sistema *sāhasra*

Benché la più antica tradizione buddhista avesse apparentemente limitato i propri interessi cosmologici al sistema ad un unico universo (*cakravāla*), "traces of themes associated with multiple world systems appear in texts of Pāli canon" (Kloetzli, op. cit., p. 4). Questi testi, insieme a quelli della letteratura in sanscrito, fanno parte di una categoria più ampia di speculazioni cosmologiche caratterizzate dalla numerologia "dei mille" e chiamata genericamente cosmologia *sāhasra*. La più rilevante espressione ne è il *trisāhasra-mahāsāhasra-lokadhātu*, termine piuttosto problematico, tradotto da Rémusat con "triplo-chilio-cosmo".

Ciò che fondamentalmente contraddistingue la cosmologia *sāhasra* è la combinazione di migliaia di mondi e il loro raggrupparsi nel "regno" di un unico Buddha, ovvero in un solo "campo del Buddha" (*buddhakṣetra*). Nell'*Anguttara-Nikāya* un "triplo-chilio-cosmo" viene presentato nel modo seguente:

- un 'grande chiliocosmo' (o triplochiliocosmo) = 1.000 'chiliocosmi medi';
- un 'chiliocosmo medio' = 1.000 'piccoli chiliocosmi';
- un 'piccolo chiliocosmo' = 1.000 universi.

Questi universi-base sono come quelli in cui vivono gli esseri umani, cioè di tipo *cakravāla*. In altre parole, un 'triplo-chilio-cosmo' è costituito da un miliardo (1.000 '1.000' 1.000) di universi *cakravāla*. Il fattore di moltiplicazione non è però sempre 1.000 (mille). Nel *Mahāprajñāpāramitāśāstra* di Nāgārjuna si parla dei 'granelli di sabbia del Gange' come fattore di moltiplicazione, mentre in altri testi come i *Jātaka* o il *Visuddhimagga* il fattore di moltiplicazione degli universi è il numero 10.000.

\*

È interessante notare che il sistema del singolo universo (*cakravāla*) non costituisce soltanto l'unità metrico-spaziale del *trisāhasra-mahāsāhasra-lokadhātu*, ma anche l'unità di base per la misurazione del tempo: il corrispondente temporale del *cakravāla* è il *mahākalpa*, l'intervallo trascorso dalla formazione di un mondo alla formazione del successivo.

L'esame della relazione esistente tra la configurazione spaziale delle isole del *cakravāla* e il sistema puranico dei cicli cosmici *yuga* (*kṛta*, *treta*, *dvāpara* e *kali*) ci rivela il comune rapporto di 4:3:2:1. Le isole sono rappresentate – simbolicamente, diremmo noi – alle caratteristiche degli *yuga* in base alla loro corrispondenza con i *cakravartin* (“sovrani universali” dotati, in molti contesti pan-indiani, con poteri salvifici) regnanti nel *cakravāla*.

Secondo l'*Abhidarmakośa*, la ruota d'oro corrisponde al sovrano che governa sui quattro continenti. Analogamente all'argento corrispondono tre (continenti), al rame due, e al ferro un continente. Oltre alla proporzione aritmetica connessa con la simbologia dei metalli – una simbologia che si riscontra, peraltro, in numerosi miti e tradizioni alchemiche e metallurgiche<sup>9</sup> –, le migliaia di *cakravāla* che costituiscono il triplo-chilio-cosmo sono, secondo Kloetzli (p. 59), “the equivalent of the thousands of *caturyuga* which make up the *kalpas* of Puranic chronometry”. Siamo di fronte a una cosmologia a metà strada tra quella classica e quella a innumerevoli universi, tipica del Grande Veicolo, di cui parleremo nel terzo paragrafo.

\*

Generalmente le migliaia di mondi sono in relazione alla divisione esistente all'interno dei ‘regni della meditazione’ (*dhyāna*) che formano il *brahmāloka*. Tuttavia questo rapporto tra gli universi e i ‘regni della meditazione’ non è riducibile ad una semplice analogia simmetrica.

L'importanza che testi come l'*Abhidarmakośa* o il *Mahāprajñāpāramitāśāstra* accordano al problema dell'ordinamento dei mondi rende evidente la portata dottrinale della cosmologia ‘dei mille’. Mentre nei testi del ‘buddhismo primitivo’ gli universi sono ordinati verticalmente, negli sviluppi successivi attestati dall'*Abhidarmakośa* vi è un maggior accento sulla loro disposizione orizzontale.<sup>10</sup> Questo nuovo ordinamento dei mondi secondo la cosmologia *sāhasra* fa sì che un *Kāmadhatu* di un dato universo non si possa trovare al di sopra dell'*Akaṅkṣṭha* (il luogo dove avviene la liberazione, secondo il Piccolo Veicolo) di un altro. In altre parole, si cerca di evitare la violazione della regola dell'ascesa spirituale (lineare) verso l'alto in base alla quale “one detached from *Kāmadhatu* is detached from the *Kāmadhatu*s of all the universes”. Una volta trasceso il regno del desiderio e quelle delle forme, una volta realizzata la liberazione dal ciclo delle rinascite, l'*arhat* non torna più a esistere.

Da tutto ciò possiamo dedurre che i “regni della meditazione” hanno, secondo questa *Weltanschauung* del Piccolo Veicolo, qualcosa di ‘materiale’ che non fa pensare ad un universo parallelo a quello fisico; ovvero, non si tratta di una dimensione ontologica qualitativamente

diversa. I regni *dhyāna* sono concepiti secondo una gerarchia verticale il cui correlato cosmologico è – abbiamo visto nel paragrafo precedente – il sistema *cakravāla* ad un unico universo. Nella cosmologia *sāhasra* si verifica, sì, un'esplosione orizzontale degli universi, ma il modello corrispondente di salvezza resta sostanzialmente immutato.

La chiave che ci permette però di cogliere il significato più profondo del sistema *sāhasra*, nonché la sua novità rispetto a quello precedente, consiste nel fatto che la struttura del ‘triplochilocosmo’ è in definitiva “a statement about the nature of the Buddha whose field it is”<sup>11</sup>. La questione cosmologica diventa così una questione buddhologica, e implicitamente una ‘teologica’: per quanto questo termine possa sembrare improprio nel caso di una religione non teista, se non addirittura ‘atea’, come il buddhismo. Possiamo dunque osservare, senza spingere troppo lontano le nostre conclusioni, che al modello-*cakravāla* corrisponde, sul piano spirituale, la via ascetica dell'*arhat*, mentre nella nuova visione cosmologica del *sāhasra* l'accento cade sul Buddha ormai ‘divinizzato’ e sui suoi poteri magici. Nelle scuole del Mahāyāna, che adotteranno la teoria degli infiniti mondi<sup>12</sup>, saranno invece i *Bodhisattva* a diventare le figure soteriologicamente centrali.

Sofferamoci un po' su questi poteri miracolosi (*siddhi*). Le moltiplicazioni o proiezioni di sé (*nirmāṇa*), ci dicono le scritture, erano esibite dal Buddha unicamente a fini altruistici, cioè quando doveva ‘salvare’ qualcuno. Ai poteri magici fanno riferimento sia il canone Pāli che i testi in sanscrito, nei quali di notevole rilievo è il termine *adhiṣṭhāna* (automoltiplicazione). Nel *Sūtra del Loto* si afferma che il Buddha crea miriadi di Tathāgata illusori con i loro rispettivi *buddhakṣetra* nelle 10 regioni dello spazio. L'abilità di moltiplicare la propria immagine e poi di ritornare uno solo fa parte delle *siddhi*, da mostrare solo in casi eccezionali. Anche secondo il *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, il Buddha è capace di moltiplicare le immagini necessarie alla salvezza di tutti gli esseri. Lo stesso potere magico è attribuito anche ai *bodhisattva* nel *Suramgamasamādhisūtra*<sup>13</sup> e in altri testi ‘proto-Mahāyāna’.

Vediamo allora quali sono i correlati cosmologici che i *nirmāṇabuddha* (creati magicamente) hanno nel sistema *sāhasra*. Inanzitutto, essi sono confinati all'interno del “triplo-chilio-cosmo”, dove assistono in preghiera il Buddha. I *nirmāṇabuddha* sono automoltiplicanti allo stesso modo in cui il *trisāhasra*... è un universo in continua espansione ovvero ‘automoltiplicantesi’. Inoltre, la funzione che hanno è di essere strumenti per la predicazione del Dharma, e cioè di formare la ‘voce’ del Buddha. In ogni caso, la loro esistenza (apparente!) “does not violate the contention of the Sarvastivādins, and of the Hīnayāna in general, that there is only one Buddha and a single *buddhakṣetra*”.<sup>14</sup> In più, la stessa comparsa di un Buddha resta un evento rarissimo. La Via (*mārga*) non è percorribile facilmente da tutti. La liberazione, che consiste nel coltivare le qualità del Buddha – il quale resta ancora, per il Piccolo Veicolo, un *esempio*, e non un *Salvatore* –, “is an arduous and lengthy process. It is the expression par excellence of

the gradualist approach which characterizes the Hīnayāna”<sup>15</sup>.

### 3. La cosmologia *asaṃkhyeya* e le attese della *bhakti*

Il termine *asaṃkhyeya* significa “innumerevole” o “incalcolabile”. Dunque, in questa teoria cosmologica, specifica del Grande Veicolo, i Buddha e i *buddhakṣetra* diventano innumerevoli, e sono situati nelle 10 direzioni dello spazio.

Ci sono alcune differenze importanti tra la cosmologia *sāhasra* e quella *asaṃkhyeya*. Quella è una creazione delle scuole di pensiero dello Hīnayāna, in particolare dei Sarvastivādin, mentre questa appartiene alle scuole del Mahāyāna. Alcuni riferimenti del *Mahāprajñāpāramitāśāstra* confermano questa associazione. In primo luogo viene detto<sup>16</sup> che nello Hīnayāna non si parla mai dei Buddha delle 10 direzioni (*daśadigbuddha*) ma soltanto dei cento Buddha passati e dei cinquecento Buddha futuri. Abbiamo visto però, nel primo paragrafo, che questa distinzione non è così netta. Altrove<sup>17</sup> si afferma che l’abilità di contemplare il *trisāhasra*... è un potere dell’*arhat*, il santo del Piccolo Veicolo, e non del *bodhisattva*, il santo del Grande Veicolo. La cosmologia *sāhasra* è dominata dalle categorie *temporali* (i *kalpa*), mentre quella *asaṃkhyeya* mette l’accento su quelle *spaziali*. Infatti il trattato attribuito a Nāgārjuna ci ricorda che secondo il Grande Veicolo il tempo *non esiste*. (Mentre, al contrario, per i seguaci della scuola Sarvastivāda i *dharma* esistono *nel tempo*.) A differenza poi dei *nirmāṇabuddha*, che sono creazioni fittizie, i *daśadigbuddha* sono effettivamente *reali*.

Di conseguenza, la comparsa di un Buddha non è più un evento *raro*; in termini umani, la salvezza non è più rimandata a un *dopo*, ma diventa accessibile a tutti, nel *presente*.

I capitoli XIV-XV del *Mahāprajñāpāramitāśāstra*<sup>18</sup> contengono una descrizione delle Grandi Concentrazioni (*samādhi-rāja-samādhi*) del Buddha Śākyamuni, racconto che nel contempo riflette gli attributi fondamentali della cosmologia *asaṃkhyeya* e delle soteriologie di tipo devozionale. I momenti principali del racconto in questione sono i seguenti<sup>19</sup>:

1. Śākyamuni entra nel *samādhi*.
2. Manifesta i poteri miracolosi (soprattutto quelli di illuminazione).
3. I *daśadigbuddha* rendono omaggio a Śākyamuni.
4. Trasformazione di Sahā (il nostro mondo inteso come *buddhakṣetra*) in una Terra Pura.

I raggi di luce emmessi dal Buddha dopo la sua entrata nella Grande Concentrazione consentono agli esseri viventi la visualizzazione dei *daśadigbuddha* e l’accesso alle dieci regioni dello spazio. Si tratta di una tecnica fondamentale nel buddhismo tantrico che è tuttora praticata, ad esempio, nel buddhismo tibetano.

I raggi di luce, inoltre, aumentano la fede degli scettici e sono uno strumento per la predicazione del Dharma,

diventato accessibile nelle Terre Pure. Nasce così la ‘teologia della luce’, fondata sulla forza magica (*ṛddhibala*) attribuita al Buddha e strettamente legata alla ‘esplosione’ orizzontale dei mondi. Non vi è più, nella cosmologia *asaṃkhyeya*, una serie temporale di *buddhakṣetra* distrutti successivamente nel passaggio da un *kalpa* all’altro, ma un’infinità di universi e di Buddha, distribuiti nelle dieci regioni dello spazio.

Lo spazio (*ākāśa*) diventa importante non solo nella cosmologia del Grande Veicolo, ma anche nella sua metafisica – i Mahāsaṅghika, i Sautrāntika e i Sarvastivādin, come anche gli Yogācārin più tardi, lo includono, al pari del *nirvāṇa*, tra i *dharma* non-condizionati (*asaṃskṛta*) - e perfino nella sua spiritualità. Basti pensare al ruolo importante dei *maṇḍala* e degli *yantra* (‘cerchi’ magici) nelle liturgie tantriche delle spiritualità indotibetane. Oltre ad essere rappresentazioni simboliche dell’universo, i *maṇḍala* rappresentano, accanto ad altri ‘sostegni’ rituali come le formule magiche (*mantra*, *dharanī*), la musica o le icone, importanti mezzi di reintegrazione psichica.<sup>20</sup>

I raggi di luce non *creano* Buddha o delle loro immagini, ma illuminano i *daśadigbuddha*, i quali esistono realmente e costituiscono ognuno ‘campi di merito’ (*puṇyakṣetra*) in cui il devoto pianta i semi delle azioni virtuose, al fine di rinascere in una Terra Pura. A questo impegno devozionale del fedele viene incontro la figura altruistica del *bodhisattva*, colui che ‘torna’ dal *nirvāṇa* per facilitare la salvezza di tutti gli esseri.

Ci troviamo così, nell’ambito della cosmologia *asaṃkhyeya*, davanti al ‘momento’ *bhakti* nella storia del buddhismo indiano. La tendenza devozionale, contemporanea a quella sviluppatasi in prossimità dell’inizio della nostra era anche nell’induismo, si manifesterà tanto in India quanto soprattutto in Cina, nel Tibet e negli altri paesi est-asiatici, in due modi: da un lato si assisterà alla diffusione del culto di Buddha ‘cosmici’ particolarmente popolari (come Amithāba) e dall’altro si verificherà una graduale ma irreversibile affermazione del buddhismo tantrico. Entrambe le evoluzioni consentiranno al messaggio dell’Illuminato di sopravvivere all’esterno dell’India e di adattarsi di volta in volta alle nuove esigenze locali richieste dagli ambienti incontrati dai missionari buddhisti.

Va anche detto che, a partire dai secoli II-I a.C., sotto la spinta della *bhakti*, le singole fedi indiane si convertono sempre di più alla rappresentazione iconografica delle loro divinità. La soluzione iconica, importata dall’ambiente greco-ellenistico – sia pure attraverso mediazioni iraniche – sarà sposata completamente dal buddhismo, soprattutto a partire dalla dinastia settentrionale dei Kuṣāṇa.

All’interno del buddhismo inteso come sistema, la separazione tra il Piccolo Veicolo, più conservatore e più legato alle speculazioni scolastiche, e il Mahāyāna (la cui espressione esoterica è, per l’appunto, il Vajrayana, ossia il Veicolo Adamantino), più aperto agli sviluppi ritualistici e devozionali, resterà tuttavia abbastanza netta.

\*

Abbiamo cercato di interpretare la diversificazione del buddhismo antico in ‘Veicoli’ attraverso il confronto tra

l'insegnamento salvifico delle varie scuole di pensiero buddhiste e i modelli cosmologici che ne rappresentano, per così dire, l'impalcatura fisica. Con questa chiave di lettura abbiamo seguito il libro di Kloetzli e tentato di presentare in maniera sintetica le connessioni rintracciabili, nei testi buddhisti, tra la visione del mondo e quella della salvezza. Si è potuto vedere come ad una concezione cosmologica ad un unico universo (il modello *cakravāla*), corrisponda un preciso itinerario della liberazione, di tipo 'verticale', con un forte accento sulla durata temporale. Al contrario, nella teoria degli infiniti mondi (*asamkhyeya*), l'accento sulla dimensione spaziale prende il sopravvento e, dal punto di vista salvifico, le soluzioni proposte si articolano in sorprendenti scenari devozionali. Tra questi due modelli, infine, si situa quello dei mondi in moltiplicazione (*sāhasra*); la sua buddhologia magica e l'audace visione cosmologica lo avvicinano al pensiero mahāyānico, mentre la sua concezione soteriologica appartiene al Piccolo Veicolo.

\* Il testo che qui viene pubblicato era all'origine (1992-1993) destinato ad essere pubblicato sulla progettata nuova serie di *Zalmoxis*. In seguito, esso è diventato un capitolo della mia tesi di laurea all'Istituto Universitario Orientale di Napoli (*Vie salvifiche e modelli cosmologici nel buddhismo antico*), col titolo «I modelli cosmologici buddhisti e le vie di salvezza». Ho fatto ora solo quelle modifiche e adattamenti necessari per la pubblicazione autonoma del testo, riservandomi la possibilità di ritornare aggiornatamente sull'argomento. Per una comprensione maggiore della tematica affrontata e del metodo d'indagine, si veda il mio studio di prossima pubblicazione, «Buddha e Bodhisattva. Note di ermeneutica 'docetista'», la cui versione romana è uscita sul numero 2/2002 della presente rivista

<sup>1</sup> Come osserva Rupert Gethin nel suo «Cosmology and Meditation: From the *Agāñña-sutta* to the Mahāyāna», *History of Religions*, vol. 36, n. 3/1997, pp. 183-217, "It is perhaps not an accident then that, despite the fact that certain studies of contemporary Buddhism in Sri Lanka, Burma, and Thailand have drawn attention to the importance of the traditional cosmology to the worldview of present-day Theravāda Buddhists, the subjects of Buddhist cosmology has received relatively little attention from textual scholars." (p. 184). Lo scritto di Gethin si occupa in particolare dei testi dell'*Abhidharma*.

<sup>2</sup> Su questo punto, cfr. §1.2 [della mia tesi di laurea] «Dagli inni vedici alla *Bhagavad-gītā*: excursus sulla soteriologia dell'India antica» e la bibliografia relativa.

<sup>3</sup> Cfr. *Majjhimanikāya*, London, Luzac & Co., 1954, 3 voll., vol. 2, pp. 97-101 e *Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāparamitāśāstra)*, a cura di Étienne Lamotte, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 2 voll. (1970, 1976), vol. 2, p. 154.

<sup>4</sup> Jean Filliozat nota, nel suo libro *Les philosophies de l'Inde* (PUF, Paris, 1970, p. 41), che l'*Abhidharma* raccoglie gli insegnamenti riguardanti il rapporto tra gli elementi della realtà, intesi psicologicamente e non in quanto "fenomeni materiali". Secondo lo studioso francese, infatti, "l'*Abhidharma* non contiene né una cosmologia, né una fisica, bensì un'analisi della rappresentazione, dei concetti su cui essa si fonda e delle relazioni esistenti tra di loro". La cosmologia "non è del resto la questione essenziale da prendere in considerazione. Importante [per il buddhismo, n.n.] è quel che l'uomo percepisce dal mondo esterno e da se stesso, e a cui egli reagisce".

<sup>5</sup> Ci limitiamo qui ad una veloce rassegna del simbolismo assiale della montagna sacra (M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino, 1988, pp. 386-387): "Nelle credenze indiane, il Monte Meru si erge al centro del mondo, e la Stella Polare splende al di sopra di lui. Questo concetto è condiviso dai popoli uralo-altaici, iranici, germanici, si trova perfino presso i «primitivi» come i Pigmei di Malacca, e sembra presente anche nel simbolismo dei monumenti preistorici. In Mesopotamia un monte centrale (la «montagna dei paesi») unisce Cielo e Terra. Tabor, nome del monte palestinese,

potrebbe essere *tabbūr*, e significare «ombelico»; quanto al monte Gerizim, era chiamato «ombelico della Terra» (*tabbūr eres*). La Palestina, grazie alla sua condizione di luogo più alto (è infatti prossima alla cima della montagna cosmica), non fu inondata dal diluvio. Per i cristiani, il Golgota era al centro del mondo, ed era insieme cima della montagna cosmica e sito dove Adamo era stato creato e sepolto." L'intero capitolo X (pp. 377-398) dell'opéra citata contiene una discussione dettagliata, con i relativi riferimenti bibliografici, sullo spazio sacro e il simbolismo del Centro. Ricco di informazioni e tuttora molto interessante per quel che riguarda la tematica delle cosmologie antiche è il libro *Cosmologia e alchimia babilonesi* dello stesso Eliade. Cfr. su quest'argomento anche gli studi di René Guénon «L'idée du Centre dans les traditions antiques» (*Regnabit*, maggio 1926), «La Montagne et la Caverne» (*Études Traditionnelles*, gennaio 1938) e «La chaîne des mondes» (*Études Traditionnelles*, giugno-agosto 1946), oggi in René Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1992. Utile ugualmente, per un'ampia prospettiva sul simbolismo religioso dello spazio, G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino, 1992, in particolare i paragrafi 5, 6, 7, 8, 18, 57, 83 e 84.

<sup>6</sup> Rupert Gethin, *op. cit.*, p. 202.

<sup>7</sup> La comunicazione 'verticale' tra i tre mondi (inferiore, intermedio e superiore) è un tema universale testimoniato esemplarmente dai viaggi estatici degli sciamani. Tuttavia, "benché l'esperienza sciamanica propriamente detta abbia potuto essere valorizzata in termini di esperienza mistica grazie alla concezione cosmologica delle tre zone comunicanti, pure questa concezione cosmologica non appartiene esclusivamente all'ideologia dello sciamano siberiano e centro-asiatico, né a quella di un qualsiasi altro sciamanismo. Essa è un'idea universalmente diffusa, connessa alla credenza stessa nella possibilità di una comunicazione col Cielo." (M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Mediterranee, Roma, 1992, p. 288).

<sup>8</sup> Cfr. David Seyfort Rugg, «Sur les rapports entre le bouddhisme et le "substrat religieux" indien et tibétain», *JA*, tome CCLII, 1/1964, pp. 77-95, p. 84: "Le monde entier peut alors apparaître comme une vaste scène sur laquelle se déploie l'activité salvifique du Buddha et des Bodhisattva; et dans une telle perspective totale les divinités de l'Inde elles aussi font nécessairement partie intégrante du tout. Inversement, les Vaiṣṇava per exemple ont admis Buddha comme un *avatāra* de Viṣṇu; il figure alors soit comme un maître spirituel qui aide ses fidèles à s'approcher de l'Être suprême, en l'occurrence Viṣṇu, soit bien au contraire comme une manifestation qui assure la destruction des infidèles."

<sup>9</sup> Ad esempio, in India l'oro è sinonimo di immortalità (*Maitrāyanisamhitā*, II, 2,2; *Śatapatha-Brahmana*, III, 8, 2, 27; *Aitareya-Brahmana*, VII, 4, 6). Secondo A. Schwarz (*Introduzione all'alchimia indiana*, Laterza, Bari-Roma, 1984, p. 3) "L'alchimia, in Oriente come in Occidente, è probabilmente la più antica speculazione dell'umanità perché esprime un'aspirazione vecchia quanto l'individuo: prolungare all'infinito quel breve periodo della vita che segna il culmine del benessere fisico e mentale." Sul simbolismo dei metalli connesso alla soteriologia alchemica cfr. anche M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1977, soprattutto il cap. 4 («Terra Mater. Petra genitrix»). L'alchimista di ogni epoca riveste sempre il ruolo di 'salvatore' solidale con la Natura.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 55.

<sup>11</sup> Kloetzli, *op. cit.*, p. 64

<sup>12</sup> Cfr. §3.

<sup>13</sup> In *Testi buddhisti in sanscrito*, a cura di Raniero Gnoli, UTET, Torino, 1983, pp. 98-102.

<sup>14</sup> Kloetzli, *op. cit.*, p. 70

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>16</sup> Lamotte, *Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, tome I, p. 300.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 331-332.

<sup>18</sup> Lamotte, *op. cit.*, tome I, pp. 403-616.

<sup>19</sup> Kloetzli, *op. cit.*, p. 96.

<sup>20</sup> Cfr. a questo proposito G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma, 1969, *passim*, e M. Eliade, *Tecniche dello Yoga*, Torino, 1984, cap. 4 («La tecnica dello Yoga nel buddhismo e nel tantrismo»), soprattutto pp. 165-175. Il *maṇḍala* e una *imago mundi*, un pantheon simbolico, una protezione magica ma anche una prova d'iniziazione a carattere labirintico.