

CONVIVIVUM ASSISIENSE

Ricerche dell'Istituto Teologico
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
di Assisi

ESTRATTO



2 (1994)

Edizioni Porziuncola

MARCO PUCCIARINI

PRATĪTYASAMUTPĀDA: LA DOTTRINA BUDDHISTA DELLA
LA « PRODUZIONE CONDIZIONATA »¹

Transitori, dolorosi ed impermanenti, i fenomeni dell'esistenza non nascono a caso, il loro formarsi e sciogliersi è regolato dalla legge detta della « produzione condizionata » (pali: *paticcasamuppāda*, sanscrito: *pratītyasamutpāda*) cioè, della « nascita combinata (di alcuni elementi) sulla base di altri elementi »².

¹ Abbreviazioni: *Samyutta Nikāya* = *The Book of Kindred Sayings (Samyutta Nikāya)*, transl. by Rhys Davids-Woodward, P.T.S. London, 1917-30; *Anguttara Nikāya* = *The Boork of Gradual Sayings (Anguttara Nikāya)*, transl. by F.L. Woodward, London, P.T.S., 1932-36; *Dīgha Nikāya* = *Canone Buddhista*, vol. II, *Discorsi Lunghi (Dīgha-Nikāya)*, trad. E. FROLA, Torino, U.T.E.T., 1967; *Sutta Nipāta* = *Canone Buggghista, Il Sutta in Sezioni (Sutta Nipāta)*, trad. da V. TALAMO, Torino, Boringhieri, 1961; *Dhammapada* = *Canone Buddhista, L'orma della Disciplina (Dhammapada)*, trad. da E. FROLA, Torino, Boringhieri, 1962; *Majjhi* = *Discorsi di Gotama Buddha (Majjhimanikāya)*, trad. da K.E. NEUMAN e G. DE LORENZO, 3 voll., Bari, Laterza, 1916-27 rst. 1969; *Visuddhimagga* = *Visuddhi-magga. Oder der Weg zur Reinheit. Pali Übers. von Nyanantiloka*, Costanza 1952; *Upanishad* = salvo diversa indicazione: *Upanishad* a cura di Carlo della Casa, Torino, U.T.E.T., 1976.

² G. TUCCI, *Il Buddhismo*, Foligno 1926, p. 57. Vedi: L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *La Théorie des douzes causes*, Gand 1913; P. OLTRAMARE, *La formule bouddhique des douzes causes*, Ginevra 1909; A CH. BANERJEE, *Pratītya-samutpāda*: IHQ, 32 pp. 261-64; F. BERNARD, *Zur Interpretation der Pratītyasamutpāda*: WZKSO, XI-XII, pp. 53-63; B.C. LAW, *The formulation of the Pratītyasamutpāda*: JRAS (1937), pp. 287-92. Per i testi bud-

Il Buddha diede l'insegnamento della « produzione condizionata » come uno dei cardini dell'intero edificio della Dottrina che andava esponendo:

« Per quanto », gli chiede Ananda, « o signore, un monaco può essere propriamente detto pratico dell'origine da causa (*paṭicassamupāda*)? Ecco, Ananda, un monaco riconosce così: "Se quello è, questo ne viene: per l'origine di quello che ha origine questo; se quello non è, questo non ne viene: per la fine di quello finisce questo". Ossia: per l'ignoranza hanno origine le concezioni, per le concezioni la coscienza, per la coscienza il nome e la forma, per nome e forma la sestupla sede, per la sestupla sede il contatto, per il contatto le sensazioni, per le sensazioni la sete, per la sete l'attaccamento, per l'attaccamento l'essere, per l'essere la nascita, e per la nascita hanno origine vecchiezza e morte, affanni, guai dolori, tristezza e disperazione: tale è l'origine di tutto questo tronco di dolore. Con la fine, senza avanzo e senza moto, della ignoranza finiscono le concezioni, con la fine delle concezioni finisce la coscienza, con la fine della coscienza finiscono nome e forma, con la fine di nome e forma finisce la sestupla sede, con la fine della sestupla sede finisce il contatto, con la fine delle sensazioni finisce la sete, con la fine della sete finisce l'attaccamento, con la fine dell'attaccamento finisce l'essere, con la fine dell'essere finisce la nascita, con la fine della nascita finiscono vecchiezza e morte, affanni, guai dolore, tristezza e disperazione; tale è la fine di tutto questo tronco di dolore. Pertanto, Ananda, un monaco, può essere propriamente detto pratico dell'origine da cause »³.

Ma vediamo quali sono gli elementi che compongono la « catena della produzione condizionata » e che debbono essere realizzati dall'asceta.

Al primo posto, nell'ordine di produzione, troviamo l'ignoranza « *avidyā* » (pāli, *avijja*). È detto: « condizionate dall'ignoranza sono le formazioni karmiche » (*avidyāpratyayāḥ-samskārah*). *Avidyā* semantizza la radicale mancanza di certezza, la impossibilità di concludere in assoluto, la relatività, la precarietà del conoscere, dell'argomentare in sede logico-di-

dhisti vedi anche: *Nidānasūtra*, ed. Taisho Issaikyo n. 124, pp. 547b-548a; *Pratītyasamutpādasūtra* nella trad. di R. GNOLI, in *Testi Buddhisti*, Torino, U.T.E.T., 1983, pp. 43-7 e, nello stesso volume, il *Śālistambasūtra*, pp. 51-9.

³ *Majjhī.*, 115, *Badhudhāsuttam*, 130-31

scorsiva. In ogni stato dell'essere, sia quello di Brahma, o degli dèi superiori a Brahma stesso, sempre e ovunque è presente *avidyā*. L'*avijja* è la negazione della *vijja*, della « conoscenza », della « sapienza » e, quindi, si definisce come « ignoranza », « non sapere ». È il primo termine della « origine condizionata » ed essa ne è, ed in pari tempo non ne è, la causa prima: è l'elemento principale, ma non l'originé.

Nel piano samsarico l'ignoranza è quella di chi, una volta sceso nel processo di nascita, non riconosce che la legge del mondo è *dukkha* (Dolore), né vede l'origine del suo stato, né il modo di sfuggire da esso, né la via della Liberazione. Quest'ignoranza è dunque l'ignoranza delle Quattro Nobili Verità, l'ignoranza dell'origine e della cessazione degli *skandha*, quella prodotta dal triplice errore che consiste nello scambiare per duraturo ciò che invece è transitorio, per puro ciò che non lo è, per il Sé ciò che non è il vero Sé (vale a dire: i cinque *skanda*). Questa ignoranza viene alimentata dai cinque ostacoli (*nivāraṇa*) e questi sono: l'impulso sensuale (*kāmacchanda*); la cattiva volontà (*vyāpāda*) o astio; la stoltezza o torpore (*thīna-middha*); il turbamento del rimorso o della preoccupazione (*uddhacca-kukkucca*); il dubbio o perplessità (*vivikicchā*).

Avidyā, « l'ignoranza », non conosce limiti sul piano cronologico, ha il senso di una universalità nello spazio: tutti sono raggiunti, condizionati, formati da essa. Conosce solo il proprio trascendimento come unica via per sfuggire ad essa. Suggestivo è il paragone con l'*oistros tis*, « una sorta di impulso innato che proviene da antiche ingiustizie non purificate » (Platone, *Leggi*, 854b); di questo *oistros*, impulso, si dice che è innato, nel senso che nasce e cresce dentro, non proviene dal di fuori, ed è congenito. Questo *oistros* in un testo orfico (Kern 232) è detto *apeiron*. Ciò significa che tale impulso è « infinito », non conosce un termine né in una prospettiva futura - a meno che non intervenga la purificazione - né in una prospettiva passata.

Al secondo posto nella catena della « produzione condizionata » abbiamo i *samskāra* (pāli, *sankhāra*), « disposizioni », « volizioni », « atti di volontà », « intenzioni », « conferme » o « forze ». Questo termine c'introduce nella teoria

buddhista della struttura del Reale, dell'articolarsi e dispiegarsi del mondo del fenomeno.

L'essenziale della dottrina buddhista è contenuto nel celebre discorso di Benares, in cui il Buddha annunciò ai suoi primi quattro discepoli le Quattro Nobili Verità (*Cattāri Ariyasaccāni*):

« Dal Compiuto, o monaci, dal santo, perfetto svegliato, a Benares, alla Pietra del Vate, nel Parco delle gazzelle è stata messa in moto la incomparabile ruota della Dottrina; che non può essere ostacolata da alcun asceta o sacerdote o dio o cattivo o santo spirito o da chicchessia altro al mondo: ed essa è l'annunziazione, l'esposizione, la determinazione, la rivelazione delle Quattro Nobili Verità. Di quali quattro? Della Nobile Verità del Dolore (*dukkha*), della Nobile Verità dell'Origine del dolore (*dukkha-samudaya*), della Nobile Verità della Estinzione del dolore (*dukkha-nirodha*), della Nobile Verità della Via che conduce all'estinzione del dolore (*dukkha-nirodha-gāmini-paṭipada*).

Ciò detto il Benvenuto si alzò dal suo posto e rientrò nella dimora »⁴.

L'esperienza interiore inverata come frutto del cammino spirituale da lui realizzato, aveva convinto il Buddha di una innegabile verità: che il dolore è la tragica costante di ogni momento dell'esistenza degli esseri in ogni sua possibile modalità di estrinsecazione, in ogni suo « farsi ». C'è, sì, il piacere, ma esso è effimero e transitorio ed è sempre seguito dal rimpianto, dalla nostalgia, dal ricordo. Secondo il Buddismo - ed è uno dei punti nodali della sua visione del mondo - occorre guardare le cose, i fatti, gli accadimenti, sia piacevoli che spiacevoli, con lo stesso occhio, lo stesso atteggiamento, lo stesso distacco; così facendo, coltivando questo orientamento interiore si fa sì che svanisca l'attaccamento prodotto da e per cose, fatti, accadimenti, ecc.

Anche se se si volesse percepire la vita, tutta quanta come bella e buona, non si potrebbe sfuggire al dolore che il pensiero della privazione di essa suscita in noi: « Non in aria, non in mezzo all'acqua, non entrando negli anfratti

⁴ *Majjhī*, 141, *Saccavibhangasūttam*, 353.

dei monti; chi non vince la morte non trova un luogo al mondo ove poter sostare »⁵. Nascita, vecchiaia, malattia e morte sono ineluttabili, nessuno può loro sfuggire:

« Vi sono cose che nessun asceta, nessun brahmano, e neppure un dio, né Mara, né Brahma, né alcun essere al mondo è in grado di sfuggire. Quali sono queste cose? Ottenere che tutto quanto è soggetto ad invecchiare non invecchi, che tutto quanto è soggetto a malattia non cada in preda a malattia, che quanto è deperibile non vada in deperimento, che quanto è soggetto a passare non passi. Ecco le cose che nessun asceta, nessun brahmano, nessun dio... è in grado di fare »⁶.

Ma, « se queste tre cose: nascita, vecchiaia, morte, non esistessero al mondo, o discepoli, il Tathagata, il nobile, il Supremo Buddha non sarebbe apparso in questo mondo, né la Dottrina e la regola che egli va predicando splendebbero sul Mondo »⁷.

La sofferenza è inerente, secondo l'esperienza buddhista, a tutti i fenomeni psico-fisici dell'esistenza, a tutte le « disposizioni », « confezioni », « composizioni » (*sankhāra*, *samskāra*); essendo soggette ad un continuo apparire e sparire, le « disposizioni » sono soggette al dolore che è causato dalla loro stessa impermanenza.

Sankhāra è uno dei vocabili chiave della Dottrina buddhista; è impossibile trovare un vocabolo ad esso equivalente nelle lingue occidentali che possa renderne tutte le sfumature, tutto il simbolizzato. Per *Sankhāra* « disposizioni », si intenderà tutto il determinato, il condizionato, insieme con l'operazione che lo determina, lo condiziona, lo dispone. In altre parole per *sankhāra* si debbono intendere le cose come tali e il processo che le determina col renderle note al percepire ed al rappresentare.

Gli antichi testi buddisti presentano una complessa classificazione dei fenomeni⁸: I. i cinque « aggregati » (*khandā*,

⁵ *Dhammapada*, IX, 128.

⁶ *Anguttara-Nikāya*, III, 60.

⁷ *Ibid.*, v. 144.

⁸ Cf. TH. STCHERBATSKY, *La Concezione Centrale del Buddismo*, Roma, 1977.

skandha); II. le dodici « basi » (*āyatana*: propriamente « rictacolo » o dominio di una facoltà sensibile) della conoscenza; III. le diciotto sfere d'azione (*Dhātu*) dell'esistenza. Vediamo come, ulteriormente, si articolò questa prima suddivisione del mondo fenomenico.

I cinque *skandha* sono:

- 1) *rūpa* « forma » (il mondo cioè della sostanzialità « formale », in particolare fisica, in quanto percepibile attraverso « forme »): i quattro grandi elementi (*mahabhūtu*) - terra, acqua, fuoco e vento - e la sostanza da essi derivata (*upadaya-rūpa*);
- 2) *vedanā* « la sensazione »: sensazione sorgente dai contatti stabiliti dalla coscienza generale attraverso l'occhio, l'orecchio, il naso, la lingua, il corpo e lo spirito;
- 3) *samjñā* « l'idea o ideazione » (in generale il rendersi conto di un fenomeno): quella di colori, suoni, odori, sapori e di immagini mentali;
- 4) *samskāra* « le disposizioni »: concernenti colori, suoni, odori, sapori e gli oggetti della mente;
- 5) *viññāna* « la coscienza-conoscenza »: scaturente dal contatto dell'occhio, dell'orecchio, della lingua, del corpo, e della coscienza generale con i relativi oggetti.

Le dodici basi (*Āyatana*) della conoscenza sono ⁹:

- 1) Le sei basi interne o soggettive (*ādhyātma-āyatana*) con le rispettive facoltà (*indriya*): a) *cakṣur-indriya-āyatana* « senso della Vista »; b) *śrotra-indriya-āyatana* « senso dell'Udito »; c) *ghrāṇa-indriya-āyatana* « senso del Naso »; d) *jihvā-indriya-āyatana* « senso della Lingua »; e) *kaya-indriya-āyatana* « senso del Corpo »; f) *manas-indriya-āyatana* « senso dell'Intelletto ».
- 2) Le sei basi esterne (relative agli oggetti dei sensi ed alle cose in quanto ideabili) (*bāhya-āyatana*): g) il visibile, colore e forma (*rūpa-āyatana*); h) il suono (*śabda-āyatana*); i) l'odore (*gandha-āyatana*); l) il sapore (*rasa-āyata-*

na); m) il tangibile (*sprastavya-āyatana*); n) gli oggetti non percepibili dai sensi (*dharma-āyatana*).

Āyatana ha il senso di « entrata », si tratta di una entrata per la coscienza e i fenomeni mentali (*cittā-caittānam*); poiché la coscienza è pura sensazione, priva di qualsiasi contenuto, essa si afferma e non sorge autonomamente, viene sempre introdotta da due elementi: da una facoltà cognitiva e dal corrispondente elemento cognitivo.

Gli *āyatana* *a, b, c, d, e*, sono organi formati da materia sottile (*rūpa-prasāda*) derivata dai grandi elementi; quelli *g, h, i, l, m*, sono costituiti da materia grossolana. L'*āyatana f*, è d'ordine mentale (è usato per indicare ogni forma di coscienza); l'*āyatana n*, indica qualsiasi contenuto di pensiero, sia che si riferisca al passato che al presente o al futuro, sia che esso sia reale o puramente immaginario. Si legge: « I cinque organi hanno ciascuno il proprio oggetto, il loro proprio dominio e non conoscono l'oggetto-dominio (= sfera di competenza) dell'organo loro vicino, solo *manas* sperimenta, oltre il proprio, l'oggetto dominio di tutti e cinque gli organi ».

Dipendente dal precedente è un altro sistema di classificazione del « reale », composto da diciotto elementi o sfere d'azione (*dhātu*), atto a spiegare il gioco del formarsi e dissolversi della coscienza-conoscenza (*viññāna*). Questa classificazione, simile alla precedente di cui ripete i primi dodici termini, esprime però un diverso modo d'avvicinare il problema, che è interessante conoscere.

Secondo il pensiero buddista, gli elementi separati o « disposizioni » (*sankhāra*), si uniscono fra loro dando luogo ad un flusso (*santāna*) unitario di eventi; volgarmente si ritiene che questo flusso unitario rappresenti una individualità o personalità (*puṅgala*). Considerati come componenti di questo flusso, gli elementi vengono chiamati *dhātu*; proprio come da una miniera si possono estrarre metalli differenti, così, il flusso della vita individuale rivela l'esistenza di elementi di diciotto specie differenti, che sono:

⁹ Cfr. *Dīgha-Nikāya*, II, XV, 338 e ss.

ORGANI	OGGETTI	CONOSCENZA-COSCIENZA
a. cakṣus	g. rūpa	o. cakṣurvijñāna
b. śrotra	h. śabda	p. śrotravijñāna
c. ghrāṇa	i. gandha	q. ghrāṇavijñāna
d. jivhā	l. rasa	r. jivhāvijñāna
e. kāya	m. spraśavya	s. kāyavijñāna
f. manas	n. dharmā	t. manovijñāna

I *dhātu* da *a*—>*e* e da *g*—>*m* sono fisici, quelli *f* e da *o*—>*t* sono mentali; il *dhātu n* può essere sia fisico che mentale. A differenza del *manaāyatana* della precedente classificazione, il *manodhātu f* è formato da una delle sei coscienze-conoscenze. Mentre le cinque prime *vijñāna*, da *o*—>*s*, hanno per punto d'appoggio (*āśraya*) i cinque organi materiali (occhio, ecc., *dhātu a*—>*e*), *manovijñāna*, *dhātu t*, non ha un simile punto d'appoggio. Ma per formargli un punto d'appoggio come antecedente diretto ed immediato (*samanantarapratyaya*) si produce *manas*, *dhātu f*, che viene ad essere costituito da una qualsiasi delle *vijñāna* in *mutamento*.

Sia i cinque *skandha* che i dodici *āyatana* che i diciotto *dhātu*, sono « impermanenti », « dolorosi », « impersonali », « mutanti » (*anitya*, *dukkha*, *anātmaka*, *viparīṇāmadharma*). Se, quindi, tutti i fenomeni psico-fisici della esistenza sono condizionati, intessuti, radicati, dall'impermanenza e dal dolore, ne consegue che tutti i gradi d'esistenza (in cui essi, ad un titolo o ad un altro, sono presenti) partecipano e sono soggetti alla impermanenza, al dolore; l'origine di tutto ciò, del *samsāra*, si perde nell'eternità, a nulla porta l'indagine su una tale questione: « Impossibile è lo scoprire l'inizio a partire dal quale gli esseri, dibattendosi nell'ignoranza, incatenati dalla sete d'esistenza, errano di nascita in nascita »¹⁰.

Per la tradizione Buddhista, il *samsāra* è simile ad una serpe avvolta su sé stessa e le sue spire sono le cinque for-

me d'esistenza, ed il triplice mondo¹¹. Gli inferni (*naraka*), gli animali (*tiryagyoni*), gli « spiriti famelici » (*preta*), gli uomini (*manusya*) e gli dèi (*deva*), costituiscono le cinque forme dell'esistenza. Il triplice mondo, è quello formato da:

1. *Kāmadhātu*, mondo o sfera del desiderio; in esso si trovano collocate le cinque forme d'esistenza compresa quella di una parte degli dèi: le sei classi di divinità del mondo del desiderio.
2. Il *Rūpadhātu*, mondo o sfera della forma; comprende gli esseri celesti nati nel mondo di Brahma e divisi nelle sfere dei quattro *jhāna* formali.
3. L'*Arūpyadhātu*, mondo o sfera sovraformale, non manifesta; vi prendono esistenza gli esseri celesti che sono nati come « serie mentali » nelle sfere dei quattro *jhāna* sovraformali.

La « catena della produzione condizionata » è formata da una serie di termini e ciascuno di questi è fondato, basato, prodotto, condizionato dal precedente e fonda, basa, produce, condiziona quello che lo segue nella serie. La formula cerca di dare una risposta alla domanda fondamentale di tutta l'esistenza umana: « Perché divento vecchio? Perché devo morire? ». L'intera formula della « produzione condizionata » è nata da una maniera di pensare completamente al di là di ogni nostra forma logica, poiché non fa differenza tra sostanze, qualità e processi, tra cause materiali e condizionamento psichico, ma concepisce tutti questi fattori come realtà concrete e le fa insorgere una dall'altra per interdipendenza funzionale.

In essa, dopo *avidyā* e i *samskāra*, di cui già si è detto, al terzo posto abbiamo *vijñānam*: « condizionata dalle formazioni karmiche è la coscienza/conoscenza (*samskārapratyaya* -*vijñānam*) ». Dopo la morte, in funzione degli atti, appare nel senso della madre l'aggregato *vijñānam* (pāli, *viññāna*) che è coscienza nel senso di una dimensione cosciente, di un flusso

¹¹ Il termine *dhātu* nell'espressione « i tre *dhātu* », ha il significato di mondo (*loka*) o sfera d'esistenza e non ha nulla in comune con il senso che esso riveste quando lo si usa nello schema dei diciotto *dhātu*.

¹⁰ *Samyutta-Nikāya*, II, p. 79.

di processi coscienti, ma al tempo stesso, essendo anche distinzione, è conoscenza e nuova coscienza scaturente dalla distinzione: essendo *viññāna* frutto di retribuzione è indefinibile moralmente. *Viññāna* viene qualificata (in *Digha-Nikāya*, XV Sutta) come la facoltà con cui si riesce, col concorso di *namā-rūpa*, a conoscere, sperimentare. Altrove viene detto: « Se, o Ananda, *viññāna* non s'introducesse nell'utero della madre, si determinerebbero nome e forma? No, di certo, o Signore »¹², e subito dopo, « se, o Ananda, *viññāna*, dopo essersi introdotta nel grembo materno ne fosse deviata, forse che nome-e-forma proprio in queste condizioni si svilupperebbe? ». *Viññāna* in questo testo appare come un genio che si introduce nel grembo materno per rendere possibile la concezione e lo sviluppo dell'embrione, mentre in altri passi appare qualificata come la forza che permette lo sviluppo, la perfetta formazione degli esseri. Forse, nel caso di *viññāna* inteso come genio, è da vedere il relitto di credenze popolari sulla nascita che si sono incorporate nell'impianto dottrinario del Buddhismo riuscendo così a sfuggire alla distruzione ed alla dimenticanza.

Un suggestivo paragone è quello di *samskārapratyayan* *viññānam* con la psicologia di Basilde (famoso dottore gnostico del II sec. D.C., discepolo di Menandro e Saturnino). Egli qualifica le passioni come *prosaitemata*, « appendici », dell'anima. Queste appendici, che sono *pneumata tina* .. *ka-t'ousian*, « essenze spirituali », si sono attaccate all'anima in seguito ad un « certo turbamento o mescolanza iniziale » (Cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 112, 1). Isidoro, suo figlio e continuatore, parla di un'anima *prospnyes*, una « accrezione » che si aggiunge all'anima essenziale (ap. Cl. Alessandrino, *Strm.* II, 113, 3). Isidoro è anche convinto « che l'anima non è tutta di un pezzo », e che le passioni vengono dalla violenza delle « appendici » concresciute, come sostanze, sull'anima. Basilde nel XXIII libro degli *Exegitika*, riferito da Clemente, dice: « e se alcuno completamente immune di colpa sia tratto al patire, caso veramente

¹² *Digh-N.*, II, XV, p. 347.

raro, né pur questi soffrirà a norma del divisamento del potere costituito, ma soffrirà come è solita soffrire l'età infantile, che pur sembrava non aver mai peccato ». (...) « così colui che dico immune di colpa, se lo vedo soffrire, pur se di nulla che sia male possa ritenersi autore, lo dirò malvagio per la volontà di mal fare. Perché tutto mi farete dire fuorché la Provvidenza sia cattiva » (*Stromata*, IV, 12, 81, 1-83). Questa « provvidenza » si esprime in una serie di azioni e di reazioni - le sofferenze -; ogni sofferenza è causata da un peccato, tra le due cose c'è connessione attuale, effettuale e meccanica. Chiare sono le connessioni generali del pensiero basilidiano con la dottrina del *karma*: si tratta di quella concezione per cui sull'anima si raggrumano i frutti del *karma*. Di quel *karma* che la speculazione upanishadica vede in funzione negativa, cioè non più, come nella speculazione brahmanica, in rapporto ai meriti conseguiti con l'azione sacrificale, ma in rapporto ai demeriti accumulati con l'agire *simpliciter*, cioè con l'azione sempre dannosa causata dalla « brama » di vivere in questo mondo di illusione e di morte: ora, si osservi che Isidoro parla della « violenza delle appendici » dell'anima, dunque di accrezioni « agenti ».

Il quarto termine della « origine da cause » è costituito da nome-e-forma: « condizionato dalla coscienza-conoscenza è il nome-forma » (*viññānapratyayam nāmarūpam*). *Nāmarūpam* è l'aggregato degli elementi che costituiscono il *kaya* di un essere e che non appartengono al *kāma-dā-thu*; in *nāma-rūpa* si possono ritrovare gli elementi che permettono la facoltà conoscitiva di un essere: la facoltà di semantizzare sta nel *rūpa*, quella di reagire, coordinando la facoltà di semantizzare, nel *nāma*. L'una facoltà non è separabile dall'altra, entrambe costituiscono un tutto unico: « ... proprio in conseguenza di ciò si sviluppa il processo semantico, il processo logico, il processo delle idee, il processo della conoscenza, proprio così... (in *Digh. N.*, XV, 22; trad. Frola) ». Attraverso *nāma-rūpa* un essere determina sé stesso e l'universo; da *nāma-rūpa* procede la separatività tra conoscente e conosciuto, e, di conseguenza, il contatto (*phassa*) che è base di *vedanā*. Anche questo complesso è frutto di retribuzione.

Nāmarūpa è una espressione comune sia al Buddismo che al Vedanta, l'espressione composta compare già nelle *Upanishad*, e le parole *nāman* e *rūpa* si incontrano in giustapposizione nelle Samhitā e nei Brāhmana. Il nome (*nāman*) e la forma (*rūpa*) costituiscono insieme il « principio di individuazione »; la *Bhrādaranyaka-Upanisad* (I, 6, 1, ss.; cfr. I, 4, 7) aggiunge al nome ed alla forma gli atti (*karman*), come terzo elemento costitutivo dell'individuo empirico. Ma il termine *nāma*, nei testi buddhisti, non ha lo stesso valore che nella *Upanishad*. Che cosa è il *nāman* del pensiero dei Brahmana e delle *Upanishad*? Che cosa è il *rūpa*? Quale è la relazione che fra loro si stabilisce? Cercare una risposta a questi quesiti, nel senso dell'uniformità, è altrettanto vano. Il *rūpa* « forma », non è identico al corpo materiale: un cadavere è una massa senza forma (vedi *Jāminiya-Upanisad-Brahmana*, ed. V.P. Limaye e R.R. Vadekar, in *Eighteen Principal Upanishad*, I, Poona, 1958, III, 32, 3).

Così come il nome esprime il carattere essenziale di una persona, o di una cosa, anche la forma corrisponde al nome. In *Sātapatha-Brahmana*, XI, 2, 3, 5-6, il *nāman* stesso è un *rūpa*; il *rūpa* è quindi superiore al *nāman*. Il *rūpa*, dice il nostro testo, è *manas*, poiché è grazie all'intelletto che lo si conosce. Il *nāman* è la parola (*vac*), poiché è grazie alla parola che si conosce il nome. Nello stesso *Brahmana* (I, 4, 5, 8-11) leggiamo che *manas* è superiore alla *vac*, poiché essa non fa che seguire ed imitare *manas*. Nella *Bhrādaranyaka-Up.* (III, 2, 12) leggiamo che il nome (*nāman*) di una persona non la abbandona quando muore, poiché il nome è « infinito » (*ananta*).

Secondo Shankara, le *upadhi* dell'anima individuale, cioè gli elementi psico-fisici che costituiscono l'individuo empirico, sono « fatti » (*kṛta*), « nati » (*nivṛtta*), « formati » (*racita*) dal *nāman* e dal *rūpa*; *nāman* e *rūpa* a loro volta sono fondati sull'ignoranza (*avidyākṛta*).

Il Buddismo non fa che raccogliere la tradizione *upānishadica*, quando designa l'individuo empirico con l'espressione *nāmarūpa*. A questo proposito è significativo che

troviamo sia in una *Upanishad* che nel Canone pāli una formula identica: « Liberato dal *nāmarūpa* (o *nāmakaya*) »¹³.

Veniamo ora al quinto componente « dell'origine da cause »: « condizionate da *nāmarūpa* sono le sei modalità sensoriali » (*nāmarūpapratyayam sadayātanam*). *Sadayātana* è una ulteriore differenziazione dei fattori del *viññāna* e del *nāmarūpa*: « Il campo dell'occhio, dell'orecchio, del naso, della lingua, del corpo, del senso interno (*Samyutta*, II, 3) ».

Non è che i sensi siano prodotti dal *nāmarūpa*, ma sono che le funzioni del *nāmarūpa*, con il loro esistere, rendono possibile il campo di azione delle modalità sensoriali; le modalità non sono altro che una differenziazione del *nāmarūpa* nei suoi fattori di attualizzazione che gli necessitano per lo svolgersi dei processi che gli sono propri.

Il sesto fattore è il *contatto*: « condizionato dalle sei modalità sensoriali è il contatto » (*sadāyatanapratyayah sparsā*). Nella Dottrina Buddista *sparsā* (*pāli*, *phassa*) indica la percezione attraverso cui gli esseri sono in contatto con il mondo esterno: « È in ragione dell'occhio e del visibile (...) dello spirito e dei contenuti di pensiero che si produce conoscenza visuale (...) conoscenza mentale (...). Il concorso dei tre è il contatto (*Samyutta*, II, p. 72; IV, 67-86) ».

Sparsā è la percezione pura, priva di connotazioni di consenso, dissenso od indifferenza. Essa viene suddivisa in *adhivacana-samphasso* e in *patigha-samphasso*: il primo termine costituisce la parte semantica della percezione, il secondo indica il lato concettuale, elaborativo che coordina e regola il primo. Si può dire che *adhivacana-samphasso* è l'atto con cui si indica attraverso la posizione di un segno, l'avvenuta percezione, mentre *patigha-samphasso* è la possibilità di coordinare tra loro i diversi segni che semantizzano i « contatti » stabiliti.

Giungiamo così al settimo termine, la sensazione: « condizionata dal contatto o percezione è la sensazione » (*spar-*

¹³ *Nāmarupad vimuktah, Mundaka-Up.*, III, 2, 8; *namakaya vimutto, Suttanipata*, 1074.

sapratyayā vedanā). Le sensazioni sono di solito tre, o cinque: « piacevole, spiacevole e neutra » (*Samyutta*, IV, 232), « piacere, dolore, gioia, angoscia e indifferenza » (*Samyutta*, loc. cit.). *Vedanā* semantizza la parte « colorata » da approvazione o disapprovazione della sensazione stessa; è il colore emozionale delle percezioni.

Vedanā ci introduce all'ottavo termine della « prodizione condizionata »: « condizionata dalla sensazione è la sete » (*vedanāprātyaya trṣṇā*). È l'istinto radicale di conservazione insito nel singolo e nella specie, è il motore di tutta la sfera affettiva, emotiva, conscia od inconscia. È per sua causa che gli esseri si riaffermano continuamente alle sensazioni. Essa è sete di essere, di avere, concupiscenza dei sensi, ambizione, brama di potere: « Mossi da brama, incitati da brama, appunto solo per brama contendono re con re, principi con principi, sacerdoti con sacerdoti, cittadini con cittadini, contende la madre con il figlio, il figlio con la madre, il padre col figlio, il figlio col padre, contende fratello con fratello... essi si scagliano l'uno sull'altro, coi pugni, con pietre, bastoni e spade. E così si affrettano incontro alla morte od a mortale dolore » (*Majjhī*, XIII, 126).

Trṣṇā è la forza che maggiormente sollecita e muove il dolore nel mondo, quella che spinge incessantemente gli esseri nell'interminabile ciclo delle esistenze: « In verità è la sete che ha il potere di far rinascere (*Digha-Nikāya*, XXII, *passim*) ».

Il nono termine è l'attaccamento: « condizionato dalla sete è l'afferrare, l'attaccamento » (*trṣṇāpratyayam upādānam*). L'esistenza è condizionata dall'attaccamento (*upādāna*) che i testi canonici considerano di quattro specie: *kā-mūpādāna*, l'attaccamento al campo affettivo, il nutrimento psicologico dato dalla illusione della continuità; *dīthūpādāna*, l'attaccamento alla opinione, al dato di contenuto mentale; *sīlūpādāna*, l'attaccamento ai dati illusori del campo morale, al comportamento; *attavādūpādāna*, l'attaccamento alle illusorie idee di anima e simili.

Ma *upādāna* è anche l'attaccamento alle cinque sensazioni in cui si articola ciò che è di appoggio, di nutrimento agli esseri: l'attaccamento alla forma, agli oggetti, l'attaccamento alle sensazioni che sorgono dalle forme alla coscienza

za che sorge dal processo sensorio, l'attaccamento ai *sankhāra*, al distinguere, al concepire, ed, infine, l'attaccamento a *viññāna*: base di ogni « afferrare ».

Condizionato dall'attaccamento è l'atto che produce nuova esistenza (*upādānapratyaya bhavaḥ*), il decimo termine dell'origine da cause.

Bhava è da intendersi come l'esistenza in sé quale necessità degli esseri; *bhava* è il nutrirsi angoscioso che sorge dall'assumere i vari *upādāna*, atto che permette la nascita come particolare manifestazione, singola attuazione di *bhava* (intesa come realtà generale), come esistenza *simpliciter*. Difatti: « condizionata dall'atto che produce esistenza è la nascita » (*bhavapratyaya jātiḥ*), undecimo termine della catena: « La venuta al mondo, la discesa, la realizzazione di tale o tal'altro essere, in questa o quella categoria d'esseri è *jāti*. Essa è il comparare, l'origine, il divenire, il rendersi manifesto dei *khandha*, l'assunzione dei domini che sono loro propri (*Samyutta*, II, 3).

La nascita (*jāti*) è causata dall'atto (*karman*) e l'atto è condizionato dalla passione (*klesā*).

L'atto è una volizione (*cetanā*) buona o cattiva (*kuśāla*, *akuśāla*) che si manifesta in azioni buone o cattive del corpo, della parola, della mente. Essa non è vera azione se non quando è *samcetanīya* cioè cosciente, ponderata, volontaria, ed è solo l'atto che ha questi requisiti che produce inevitabilmente un *vipākaphala*, « un frutto di retribuzione » che è indifferente alle qualificazioni morali di buono o malvagio. *Vipākaphala* è principalmente una sensazione piacevole o dolorosa e, solo secondariamente, è l'organismo che rende possibile la sensazione medesima; quindi ogni nascita con le sensazioni che l'accompagnano è *vipākaphala*; ma non sempre l'atto produce immediatamente retribuzione: vi sono atti che producono retribuzione in questa esistenza, altri che la producono immediatamente dopo la morte, altri ancora nella prossima nascita, altri ancora più oltre.

A questo proposito, viene detto: « Che cosa è l'atto? Io affermo che l'atto è volizione poiché è quando si è risolti che si compie una azione con il corpo, la voce, la mente. Quale è l'origine degli atti? Il contatto è l'origine degli atti.

Quale è la varietà degli atti? Vi sono delle azioni che maturano *vedanā* negli infermi, fra gli animali, fra i *preta*, nel mondo degli uomini o in quello degli dèi. Quale è la retribuzione dell'atto? Io dico che la retribuzione dell'atto è di tre specie: l'atto maturo nell'esistenza presente, in quella futura o nel corso di successiva nascita »¹⁴.

L'atto che matura in dolore trae la sua efficacia dalla passione (*klesā*) che l'ispira. Ed è proprio per questo che la seconda nobile verità dice che il dolore-frutto-dell'atto ha per origine la « sete » (*tanhā*, *trīṣṇā*), il desiderio, che è di tre specie:

1. *kamataṅhā* (scr. *kamatrṣṇā*) « sete di godimento ». Essa viene suscitata da oggetti ed idee gradevoli;
2. *bhavataṅhā* (*bhavatrṣṇā*) « sete d'esistenza ». Viene suscitata dal sorgere della credenza in una durata indefinita della esistenza stessa;
3. *vibhavataṅhā* (*bībhavatrṣṇā*) « sete d'annientamento ». Viene suscitata dal sorgere della credenza che con la morte ogni cosa cessa di essere.

Questa triplice « sete » contamina l'atto - di cui è la causa determinante - con la passione o infezione morale (*kilesa*, *klesā*) dell'amore, dell'odio e dell'errore: « Rapito dall'amore, trascinato dall'odio, accecato dall'errore, dominato e sviato; l'uomo propizia la propria rovina, quella altrui e le due insieme, provando nel suo spirito pena e dolore »¹⁵.

La nascita introduce all'ultimo termine del processo di produzione: « condizionata dalla nascita è la vecchiaia-morte » (*jātipratyayam jarāmaranam*). La nascita non può avere che per correlativo ineluttabile la crescita, la vecchiaia e la morte: « Se nel futuro si rinnovano divenire e produzione, lì nel futuro c'è nascita, vecchiaia e morte » (*Samyutta*, II, 101).

¹⁴ *Anguttara-Nik.*, III, p. 415. Nel senso che il *Kurma* non agisce « nella » nuova forma di esistenza, agisce « come » nuova forma di esistenza.

¹⁵ *Anguttara-Nikāya*, I, pp. 156-7.

Così si può riassumere l'intero processo della produzione condizionata¹⁶:

Esistenza passata	1. avidyā : klesā 2. saṃskāra : karmaṇ	Karmabhava
Esistenza presente	3. vijñāna 4. nāmarūpa : vipākaphala 5. sadāyatana 6. sparsa 7. vedanā	Utpattibhava
Esistenza futura	8. trṣṇā : klesā 9. upādāna : karmaṇ 10. bhava : karmaṇ 11. jāti : vipākaphala 12. jarāmarana	Karmabhava Uptabbibhava

Lo schema evidenzia il carattere ad un tempo duplice e triplice della « produzione condizionata »; poiché comprende un processo di attività (*karmabhava*) - le fasi da 1 a 2 e da 8 a 10 -, e un processo di « creazione » (*utpattibhava*) - le fasi da 3 a 7 e da 11 a 12 -, la « produzione condizionata » è detta duplice.

Ma, poiché gli stati 1, 8 e 9 sono contaminazione (*klesā*), le fasi 2 e 10 sono atto (*karmaṇ*) e quelle da 3 a 7 e da 11 a 12 sono frutto di retribuzione, esso è triplice: senza inizio; si nasce in funzione di *klesā* e *karmaṇ*; *klesā* e *karmaṇ* sono prodotti da *janman* (esistenza, vita); *janman* è in ragione di *klesā* e *karmaṇ*, cui si può dire che:

« Il dolore esiste, ma nessuno ne è afflitto; non vi è nessun agente, ma l'attività è un fatto »¹⁷.

La distruzione dell'ignoranza è la base dalla quale procedere per la soppressione del dolore: « La radice del dolore è distrutta. Non ci sarà più rinascita per me (*Mahavagga*, VI, 29) », esclama il Buddha al termine della sua esperienza

¹⁶ Cfr. E. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme Indien. Des Origines à l'ère Saka*, Louvain 1958, p. 42.

¹⁷ *Visuddhimagga*, ed. WARRENN, p. 346.

« illuminativa ». Ma non bisogna fraintendere, *Avidyā* non deve essere vista come la causa prima e quindi come l'origine della vita e del dolore; essa non produrrebbe nulla, se una serie di cause e condizioni intermedie, ma di eguale valore, non agissero concordi nel loro mutuo succedersi. Comprendere il nesso condizionale presuppone chiarire le sue correlazioni interne *Avidyā* sarebbe priva di effetto se non producesse *samskāra*, e se questi non generasse *vijñāna* che è origine di *nāmarūpa* e quindi del mondo esterno. Esso però, come Oggetto, presuppone a sua volta un Soggetto conoscente; alla genesi del quale, concorre un altro numero di cause, tutte indispensabili alla sua produzione. Ciò esclude, per il Buddhismo, l'idea di una causa preternaturale, creatrice *ex nihilo*, personificata o no in un Dio; o quella di una materia eterea primordiale dalla quale le cose siano derivate, ma sarebbe anche sbagliato cercare in queste cose una definizione minima del Buddhismo dal punto di vista della sua qualificazione o meno ad essere considerato una religione. Non si deve mai dimenticare che il Buddhismo è anzitutto una via di Liberazione e come tale il suo accento è posto più sull'illustrare ciò da cui ci si deve Liberare e come ottenere tale Liberazione, che su motivi d'ordine cosmologico od escatologico; questi, anche se presenti, gli sono marginali, non centrali né fondanti per lo svilupparsi della sua « visione del mondo ».

La dottrina del *pratītyasamutpāda* dimostra appunto l'esclusione di qualsiasi causa prima, sia fisica che preternaturale. Essa insegna come il mondo e la vita non siano altro che l'effetto di un insieme di cause intimamente legate fra di loro; che nessuna di esse esiste di per sé stessa, né per sé stessa produce alcuna cosa. Se la catena si scioglie, se i nessi che ne costituiscono gli anelli si spezzano, ogni effetto sparisce: sparisce tutto ciò che è soggetto all'indefinito divenire di forme e stati d'essere, insussistenti ed effimeri in sé stessi, che forma e rappresenta l'universo. Le cause (*ni-dāna*) non si generano per loro propria virtù né sono generate dalla natura, né da qualche dio; di per sé sono inattive, e soltanto l'unione dell'insieme di esse ed il loro coordinato procedere, con il concorso di particolari condizioni, danno loro una attività. Nessuna sostanza si nasconde dietro gli

esseri, nessuna « cosa in sé » dietro le cose; soltanto i fenomeni costituiscono esseri e cose. Il processo di « liberazione » si realizza nell'unico mondo esistente, cioè il mondo dei fenomeni che si trasformano senza tregua, per cui: « L'arresto di ogni fattore precedente impedisce che il fattore conseguente entri in azione. Quest'unica massa di dolore viene così correttamente arrestata »¹⁸.

Marco Pucciarini

Via G. Pompili n. 18
06122 Perugia

¹⁸ NAGARJUNA, *Madhyamaka-kārikā*, XXVI, 12 (trad. R. GNOLI).