

84

Eurasiatica

Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici
Università Ca' Foscari - Venezia

**Il concetto di uomo nelle società
del Vicino Oriente
e dell'Asia Meridionale**

a cura di

Gian Giuseppe Filippi

CAFOSCARINA

Il concetto di uomo nelle società del Vicino Oriente e dell'Asia Meridionale
A cura di Gian Giuseppe Filippi

ISBN 978-88-7543-283-6

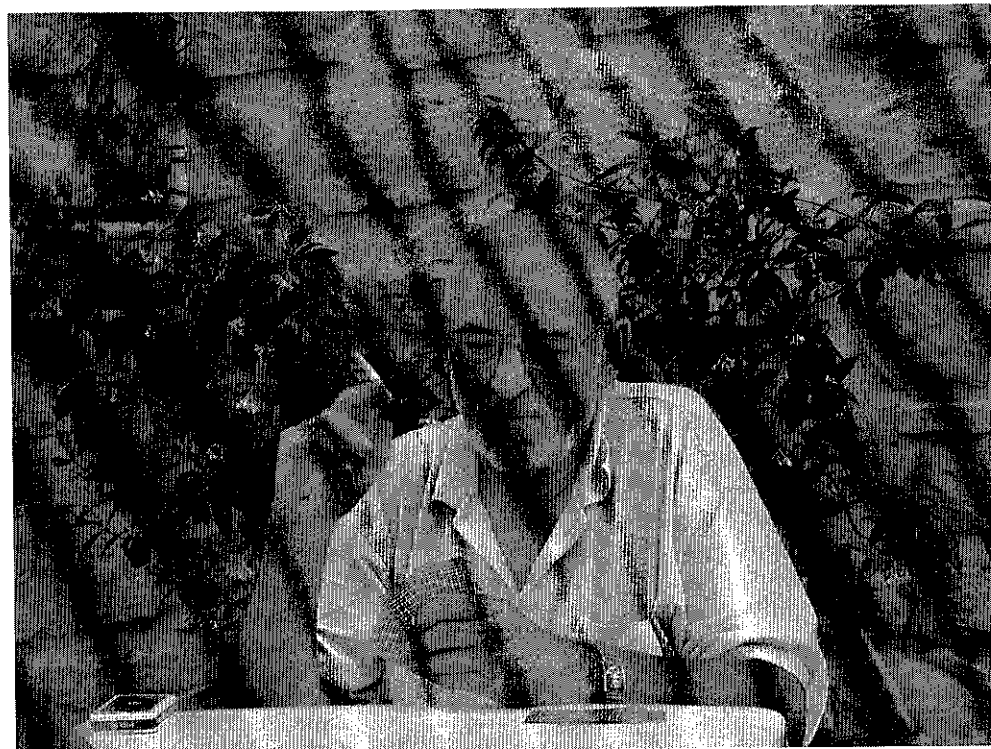
Dedicato alla memoria di Mario Nordio

In copertina: "Mangiatore d'animali", acquarello del Rajasthan, XVIII sec.,
Bharat Kala Bhavan, Benares.

© Università Ca' Foscari Venezia
Prima edizione febbraio 2011

Il volume è stato pubblicato grazie al finanziamento del MIUR nell'ambito della ricerca scientifica PRIN/2007 "Concezione dell'individuo e formazione della Persona nelle società post-moderne del Vicino Oriente e dell'Asia meridionale: continuità, conflitti, separazioni, passaggi", coordinata dal prof. F. Remotti dell'Università degli Studi di Torino.

Libreria Editrice Cafoscarina
Dorsoduro 3259, 30123 Venezia
www.cafoscarina.it



INDICE

Introduzione 11

PRIMA PARTE

STEFANO BEGGIORA
Storia delle politiche tribali e del
Tribal Welfare in India, dal periodo
coloniale a oggi 17

ALESSANDRO CANCIAN
Patina, essenza o genere letterario?
Il paradigma della povertà nei collegi
teologici dell'Islam sciita 41

BARBARA DE POLI
Mahdī Ben Barka e le matrici del socialismo
marocchino 55

GIAN GIUSEPPE FILIPPI
Posizione dell'umanità nella scala
degli esseri secondo il Viṣṇu Purāṇa 71

ILARIA GRAZIANI
La *Partition* nella letteratura urdū:
storie e immagini dell'uomo nella fantasmagorica realtà
della divisione politica del Subcontinente indiano 91

GIANNI PELLEGRINI La concezione di uomo nei daršana ortodossi	105	MASSIMILIANO FUSARI Fragments of epistemologies. An exploration over the Structuralistic/post-Structuralistic Issue	239
ANGELO SCARABEL Aspetti dello Spirito nella Tradizione islamica	125		
SECONDA PARTE			
STEFANO BEGGIORA L'uomo in India. Dalla tribù alla casta: l'universo tribale indiano	149	MARCO LAURI Sarmazia, Khazaria, Russia. Centralità e marginalità nella storia dello spazio ponto-caspico	249
GIAN GIUSEPPE FILIPPI Man in contemporary India: an ancient wisdom at service of future	167	SARA MONDINI Gardens of death in Lodi's Delhi	261
GIANNI PELLEGRINI "Che cosa dovrei fare?" Bhāvanā, il motore dell'uomo sacrificatore	173	Bibliografia di Mario Nordio	281
ANTONIO RIGOPOULOS La concezione dell'uomo nel Buddhismo antico	183		
FABIAN SANDERS L'uomo in Tibet	193		
TERZA PARTE			
EROS BALDISSERA Liriche di Nazih per Mario	209		
ELISA CARANDINA Riflessione epistemologica in una <i>metaphysical detective story</i> israeliana	217		
MATTEO COMPARETI Un Sogdiano alla Corte Cinese: qualche osservazione sulla biografia di He Chou	227		

BIBLIOGRAFIA

- Āpadeva, *Mīmāṃsānyāyaprakāśa*, edited with an Original Commentary by Mahamahopadhyaya Vasudev Shastri Abhyankar, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1972 [II ed., I ed. 1936].
- Bhāskara Laugākṣi, *Arthasaṃgrahaḥ śrīmatparamahansa-rāmeśvara-śivayogibhikṣu-viracita-mīmāṃsārtha-saṅgrahakaumudī-saṃskṛtavvyākhyayā tathaiva ca 'prakāśikā'-hindīvyākhyayopetaḥ*, edited by Kāmeśvara Nātha Miśra, Varanasi, Chaukhamba Surabharati Prakashan, 2000 [VI ed., I ed. 1979].
- Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, edited by Nāreśa Jhā, Varanasi, Chaukhamba Surabharati Prakashan, 2006.
- Śabaravāṃī, *Śābarabhāṣyam 'viveka'-hindī-vyākhyā-samanvitam*, edited by Gajānana Śāstrī Musalagāṃvakara, Varanasi, Chaukhamba Sanskrit Series Office, 2004.

Antonio Rigopoulos

LA CONCEZIONE DELL'UOMO NEL BUDDHISMO ANTICO

dukkham eva hi na koci dukkhito
 kāraṇaṃ na kiriyā va vijjati |
 atthi nibbuti na nibbuto pumā
 maggam atthi gamako na vijjati ||

Invero c'è il dolore ma non chi lo patisca,
 l'agente non c'è ma certo c'è l'atto;
 c'è la pacificazione ma non c'è alcun pacificato,
 la via c'è ma non c'è alcuno che la percorra.
Buddhaghosa, Visuddhi-magga 16. 90

La struttura portante dell'antica antropologia buddhista è costituita dalla dottrina degli *skandha* (pāli *khandha*, lett. "omero" e, per estensione, il corpo e le sue membra; Gethin, 1986; Hamilton, 1996; Johansson, 1980; Rhys Davids - W. Stede, 1986; Vetter, 2000). Il maestro Vasubandhu (IV-V secolo) nel suo *Abhidharma-kośa* o "Tesoro dell'*Abhidharma*" (1. 20) glossa *skandha* con *rāśi*, "mucchio/cumulo" (La Vallée Poussin, 1923-1931). L'identificazione e catalogazione degli *skandha* ha il fine d'evidenziare l'assenza, tanto nell'universo macrocosmico quanto nel microcosmo umano, d'un sostrato o sostanza spirituale, d'un qualsivoglia Assoluto o fondamento ontologico (quale il *Brahman* o l'*ātman*, il Sé, nel brāhmaṇesimo coevo). Gli *skandha* sono i cinque gruppi o, meglio, aggregati nei quali si riassume la classificazione più semplice di tutti gli elementi o fattori d'esistenza (*dharma*; Stcherbatsky, 1977; Skorupski, 2006). I *dharma* sono le componenti ultime del reale che l'imponente letteratura dell'*Abhidharma* delle varie scuole, consacrata alla codificazione della dottrina *in primis* attraverso lunghe serie di liste/elenchi (*māṭṛkā*), categorizza minuziosamente (Frauwallner, 1995; Williams, 1981): i *dharma* sono comprensivi di tutto quanto esiste e d'ogni fenomeno fisico e psichico costituente la 'persona' umana. L'analisi buddhista sgretola ogni apparente consistenza, tanto del 'soggetto' quanto dell'oggetto: la desostanzializzazione o spersonalizzazione dell'uomo, ch'è ridotto al fluire di stati fisici e psichici momentanei, fa il paio con la frantumazione d'ogni *res extensa*, smascherandone l'apparente unità e solidità. L'attenzione è specialmente rivolta all'interazione tra la sfera fisica, oggettuale, e la sfera psichica, gli stati mentali. Fondamentale punto di partenza del buddhismo, che dunque s'opponesse alle soteriologie brāhmaṇiche, è la presa d'atto dell'assenza d'un Sé (*anātman*) da cui procede un orientamento schiettamente ametafisico: come un

carro, l'individualità empirica altro non è che la combinazione di molteplici elementi, di fattori/forze che si svolgono processualmente in una serie più o meno lunga di punti-istante (Silburn, 1955). È proprio la presa d'atto che non vi è una 'persona', un *ātman*, a innescare la liberazione dall'incessante divenire fenomenico (*saṃsāra*): la 'depersonalizzazione', la disintegrazione del 'soggetto' quale verità sull'uomo, è indispensabile premessa e viatico di santificazione (Collins, 1982). Peraltro, questa concezione dell'uomo 'senz'anima' e del cosmo 'senza Dio' non approda a un esito nichilistico: caratteristicamente, il buddhismo pensa se stesso quale "via mediana" (*madhyama pratipad*), che rigetta al tempo stesso l'opzione nichilista (*uccheda-vāda*, avvertita quale perniciosissima) e quella sostanzialista/eternalista tipica del *brāhmanesimo* (*śāśvata-vāda*).

La dottrina degli *skandha* illustra le ragioni profonde della prima nobile verità buddhista: *sarva duḥkham*, "tutto è dolore/disagio/pena". Il *duḥkha* non soltanto interessa, com'è ovvio, l'ambito fisico (segnato da vecchiaia, malattia e morte) e psicologico (segnato da angoscia, frustrazione per la comunione col non amato ovvero per la separazione dall'amato, etc.), ma affonda le radici in un *saṃskāra-duḥkha* ("dolore intrinseco alle forze [vitali]") ch'è soggiacente alla struttura composta e transeunte (*anitya*) dell'esperire. I cinque *skandha* oggetto d'appropriazione (*upādāna*) non hanno natura propria: essi altro non sono che combinazioni mutevoli e impermanenti d'elementi (*dharma*), intrinsecamente dolorosi/disagevoli. Come solennemente proclama il Buddha nel celebre discorso della messa in moto della ruota della Legge:

questa, o monaci, è la nobile verità del dolore: la nascita è dolore, la vecchiezza è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che è discaro è dolore, la separazione da ciò che è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. In breve, i cinque aggregati (*skandha*) che rappresentano la base dell'attaccamento all'esistenza, sono dolore. (*Samyutta Nikāya* 56.11; trad. it. C. Cicuzza).

Nell'articolazione della scuola dei Sarvāstivādin (lett. "dottrina per cui tutto esiste"), che qui seguono nelle sue linee portanti quale specialmente rappresentativa (Dessein, 1996), gli elementi d'esistenza sono in totale settantacinque. S'osservi come il numero dei *dharma* diverga da scuola a scuola (e, a volte, anche da testo a testo della stessa scuola). Ad esempio, l'indirizzo Theravāda (Boisvert, 1995) ne riconosce ottantadue e la scuola Yogācāra arriva ad elencarne cento. Questa pluralità d'elementi sottili, ultimi, è ritenuta esaurire tutta quanta la realtà (*sarvam*): essi sono, senza eccezione, privi di Sé. In base alla legge della coproduzione condizionata di tutti i fenomeni (*pratītya-samutpāda*) – snodantesi in una concomitanza temporale di eventi in una serie di dodici fattori (*nidāna*), in ossequio al principio "quello essendoci, questo viene in essere" (*tasmin sati idam bhavati*) – settantadue di questi elementi, essendo influenzati dalla nescienza (*avidyā*) e dalle passioni, ossia dagli *imput karmici* (*āsrava*), cooperano l'uno con l'altro. Tali elementi sono *saṃskṛta*,

"composti/coeffettuati". Essi danno vita a flussi (*saṃtāna*) di *dharma* concomitanti, corrispondenti alle miriadi di fenomeni, e in particolare all'esistenza dell'uomo 'profano'. Sono dunque i *saṃskṛta-dharma* a fornire sempre nuovo combustibile al dinamismo del processo *saṃsārico*: essi, ancorché strettamente interdipendenti, sono da intendersi quali elementi discreti, separati (*prithak*), in sé effimeri, evanescenti, privi di durata. Questi elementi sono oggetto d'una tripartizione, essendo distinti nei tre tempi: gli eventi istantanei (gli *kṣaṇa*, lett. "attimi") possiedono cioè la proprietà d'essere passati, presenti o futuri in dipendenza della loro efficienza/attività (il *kāritra*, da riferirsi al momento presente) e della loro potenzialità/capacità (il *sāmarthya*, da riferirsi al momento passato o a quello futuro). In effetti, il tempo non ha realtà essendo un oggetto immaginario, la cui 'consistenza' è quella d'una mera designazione convenzionale (*prajñapti-mātra*).

La pentade degli *skandha* – unitamente ai dodici *āyatana* ("base [della conoscenza]"), costituiti da sei basi interne (i cinque sensi più la mente) e sei basi esterne (gli oggetti dei cinque sensi più l'oggetto della mente), e ai diciotto *dhātu* ("elemento"), che ai dodici *āyatana* aggiunge le sei coscienze (visiva, auditiva, olfattiva, gustativa, tattile e non sensoriale) – costituisce una classificazione fondamentale. Essa è volta a rendere conto dell'interazione tra tutti i fattori d'attaccamento, giacché a ciascuno degli aggregati fanno capo uno o più *dharma* dei settantadue summenzionati. Viceversa, i restanti tre *dharma*, essendo influenzati dalla saggezza (*prajñā*) e dal non-attaccamento (*anāsrava*), sono detti "non-cooperanti/non-effettuati" (*asaṃskṛta*; Bareau, 1951) ossia immutabili: essi sono lo spazio (*ākāśa*), inattivo e onnipervasivo; l'"arresto pianificato" (*pratisaṃkhyā-nirodha*) dei *dharma* da parte di coloro che, resisi conto dell'illusorietà della nozione di persona, sono 'entrati' nel *nirvāna* (Johansson, 1984); e l'"arresto non pianificato" (*aprasaṃkhyā-nirodha*) dei *dharma*, i quali cessano dal manifestarsi in modo spontaneo, anche senza cause avventizie come la *prajñā*. Gli *asaṃskṛta-dharma* conducono all'arresto/blocco (*nirodha*) di tutti gli elementi 'nocivi' e quindi alla buddhità, al definitivo venir meno dei ceppi che incatenano al divenire.

I cinque *skandha* o serie di eventi/fenomeni che mutuamente si condizionano sono i seguenti: la forma/materia ossia il corpo fisico (*rūpa*), le sensazioni (*vedanā*), le percezioni (*saṃjñā*), le formazioni/attività mentali (*saṃskāra*) e l'ambito coscienziale (*vijñāna*). Essi si succedono e s'intrecciano, a formare l'apparente, illusoria integrità del complesso macrocosmico e microcosmico. L'uomo profano s'aggrappa disperatamente agli *skandha*, mentre il saggio, il monaco, ne contempla con equanimità e distacco il carattere impermanente, doloroso. Come leggiamo nel *Mahā-mālunkhyā-sutta* (*Majjhima Nikāya* 64; trad. mia):

per quanto attiene alla forma, alle sensazioni, alle percezioni, alle formazioni/attività mentali e alla coscienza, egli riguarda tali elementi d'esistenza come impermanenti e dolorosi, alla stregua d'una infermità, una tumefazione, una freccia [confitta

nelle carni], un male, un'afflizione, qualcosa d'estraneo/alieno, caduco, vuoto e privo di Sé (*ātman*): egli volge la mente via da questi.

Tradizionalmente, gli *skandha* sono presentati quali cinque 'strati', dal più esterno al più interno, in ordine di crescente interiorità. Tale classificazione intende favorire una progressiva disidentificazione da ciò ch'è ordinariamente ritenuto la propria identità, sino a dissipare l'illusione di un Sé permanente. Una strutturazione consimile, ancorché sorretta da opposti presupposti metafisici, la si incontra nelle *Upaniṣad* vediche e segnatamente nella *Taittirīya Upaniṣad*, ai capitoli 2-3. Qui si rinviene la celebre formulazione della dottrina dei cinque *kośa* ("rivestimenti/involucro") dell'uomo. Come gli strati d'una cipolla, i cinque rivestimenti sono immaginati avviluppare il Puro Spirito, l'*ātman-Brahman*, ch'è al tempo stesso soggiacente ai *kośa* ed è i *kośa*: dal più esterno al più interno, essi sono il rivestimento costituito di cibo (*anna-maya-kośa*); il rivestimento costituito dei cinque soffi vitali con i cinque organi d'azione (*prāṇa-māyā-kośa*); il rivestimento fatto di mente quale organo interno, unitamente ai cinque sensi (*indriya*) che vi fanno capo (*mano-maya-kośa*); il rivestimento fatto di conoscenza comprendente l'intelletto (*buddhi*) e la comprensione profonda (*viñāna-maya-kośa*); e, infine, il rivestimento fatto di pura gioia (*ānanda-maya-kośa*). Dall'esterno all'interno, ogni *kośa* a partire da quello costituito di cibo funge da corpo o sé (*ātman*) per il rivestimento/involucro successivo. L'ultimo *kośa* racchiude l'ignoranza e i germi latenti del *karman* passato e, da solo, costituisce il "corpo causale" (*kāraṇa-śarīra*), responsabile della trasmigrazione del corpo sottile e della formazione dei diversi corpi grossolani atti ad accoglierlo. Più semplicemente, in campo *hindū* brāhmanico s'usa distinguere tra un "corpo fisico/grossolano" (*sthūla-śarīra*), costituito dal primo involucro, e un "corpo sottile" (*sūkṣma-śarīra*), costituito dagli altri quattro. Alla morte, si crede che soltanto il corpo fisico si dissolva (nei cinque elementi di cui è composto). Il "corpo sottile" è invece creduto sopravvivere e, per effetto della potenza legante del *karman*, 'trasmigrare' in un nuovo ricettacolo, in un nuovo embrione.

Va osservato come nella dottrina buddhista degli *skandha* il primo aggregato del *rūpa*, della "forma", abbracci tutto l'orizzonte della materialità, dell'universo oggettuale e della fisicità. La *res extensa*, la cui caratteristica fondamentale è l'impenetrabilità (*sapratighatva*), consta di quattro elementi primari (*mahā-bhūta*) che sono la terra (*pṛthivī*), l'acqua (*ap*), il fuoco (*tejas*) e l'aria (*īraṇa*). Essi si manifestano sempre insieme seppure con intensità variabili ovvero con la predominanza d'uno specifico tra essi, dando così origine ad ogni particolarità o materialità secondaria (*bhautika*). I quattro *mahā-bhūta* sono concepiti dinamicamente quali forze - di repulsione, attrazione, calore e movimento rispettivamente - piuttosto che non quali sostanze. I quattro *skandha* seguenti concernono invece pressoché tutti la *res cogitans* ossia la sfera mentale, psichica (*citta*), ovvero il "nome", il *nāma*. A fronte d'uno *skandha*, il primo, consacrato alla materialità, i restanti quattro riguardano dunque soprattutto a mente: si rileva una chiara sproporzione in favore d'una inda-

gine dell'interiorità del 'soggetto', del suo orizzonte mentale, tanto conscio quanto subconscio. La ragione profonda di ciò è in tutt'evidenza da ricercarsi nella pratica meditativa, fondamento dell'esperienza buddhista, che ispira e guida ogni sua analisi. Tecnicamente la diade *nāma-rupa*, comprensiva dei cinque *skandha*, identifica già l'embrione umano, prima della formazione degli organi sensoriali. Accanto a questa più semplice suddivisione binaria degli elementi d'esistenza in materia e mente, vi è poi la più precisa e complessa suddivisione triadica in materia, mente e forze (*saṃskāra*), che a breve esamineremo.

In primo luogo si ha dunque il cosiddetto *rūpa-skandha*, l'aggregato delle forme sensibili, della materia. Questo *skandha* inerisce il corpo e include le cinque basi interne, soggettive (*adhyātma-āyatana*), ossia i cinque organi di senso (gli *indriya*, concepiti quali sorta di materia 'sottile': vista, udito, odorato, gusto e tatto) e le cinque basi esterne, oggettive (*bāhya-āyatana*), ossia i loro rispettivi oggetti (i *viṣaya*: colore/forma, suono, odore, sapore e tangibilità) unitamente alla loro base fisica. Stando alla sistematizzazione della scuola Sarvāstivādin, il *rūpa-skandha* consta di undici *dharma*: ai cinque *indriya* e ai cinque *viṣaya* s'aggiunge infatti un fattore/elemento d'esistenza chiamato *avijñapti* (lett. "non-informazione", "non-espressione"). Esso è concepito come sorta di materia ancora immanifesta, in particolare quale ineludibile risultanza dell'atto corporeo e/o vocale (*karman*). L'*avijñapti* è significativamente equiparato all'ombra, che sempre accompagna il suo oggetto.

A seguire si ha il *vedanā-skandha*, l'aggregato delle sensazioni passive, che comprende gli impulsi sensoriali prodotti dal contatto dei sensi con i vari oggetti. Le sensazioni sono classificate in piacevoli (*sukha*), dolorose (*duḥkha*) e indifferenti o neutre (*aduḥkham-asukha*, *asukhāduḥkha*; *Majjhima Nikāya* 44; *Abhidharma-kośa* 1. 14). Qui l'esperire è ancora irriflesso e si differenzia in sei classi, in base al contatto avvenuto nei cinque organi di senso ovvero nell'organo mentale. In base alla sistematizzazione della scuola Sarvāstivādin, il *vedanā-skandha* consta di un solo *dharma*.

Il terzo *skandha* è il *saṃjñā-skandha*, l'aggregato delle idee/consapevolezze percettive, anch'esso suddiviso nelle sei classi comprensive dei cinque organi di senso e della mente, ciascuna delle quali discerne/astrae il segno o carattere specifico (*nimittodgrahaṇa*) della sensazione ad essa corrispondente (ad esempio con la percezione dei colori, delle qualità morali, etc.). A questo *skandha* pertengono anche le esperienze 'estese' e 'incommensurabili', che connotano alcuni tra gli stati meditativi più elevati. In base alla sistematizzazione della scuola Sarvāstivādin, il *saṃjñā-skandha* consta anch'esso di un solo *dharma*.

Quarto *skandha* è il *saṃskāra-skandha*, l'aggregato delle volizioni e 'latenze', delle formazioni mentali e dell'istintualità. Esso prescinde dalla struttura delle operazioni sensoriali e raggruppa una gamma assai ricca d'eventi psichici, tanto consci quanto subconsci: il pensiero discorsivo, le emozioni e disposizioni d'animo, l'immaginazione, la memoria, l'intelletto, etc. Vi si trovano facoltà mentali generali con a capo la volontà, presenti in ogni momento di coscienza, e anche svariate

forze morali. In particolare, il *saṃskāra-skandha* articola le sei classi di volizione (*cetanā*). La volizione ovvero lo sforzo mentale che precede l'azione non è qui da intendersi quale volontà 'personale' - il 'soggetto' essendo vanificato - ma quale una peculiare 'costellazione' di *dharma* i quali vengono a disporsi in una serie di flussi continui, uniformi. In quanto volizione, questo aggregato è detto condizionare ciò che è condizionato (*saṃskṛta*) e, di conseguenza, si ritiene contribuisca a determinare gli *skandha* d'una futura esistenza. In base alla sistematizzazione della scuola Sarvāstivādin, il *saṃskāra-skandha* consta di ben cinquantotto *dharma* così ripartiti:

1) quarantaquattro *dharma* mentali (*caitta*), intimamente associati alla mente (*citta-saṃprayukta-saṃskāra*). Essi sono suddivisi in sei classi: a) otto *dharma* o facoltà mentali generali (*citta-mahābhūmika*), presenti in ogni momento di coscienza. Nell'ordine, essi sono la facoltà della volontà o dello sforzo cosciente (*cetanā*); la facoltà della sensazione (*sparśa*, primo contatto tra oggetto, organo sensoriale e coscienza); la facoltà del desiderio (*chanda*); la facoltà dell'intelligenza/discernimento (*prajñā, mati*); la facoltà della memoria (*smṛti*); la facoltà dell'attenzione (*manasikāra*); la facoltà della ferma risoluzione/determinazione (*adhimokṣa*); la facoltà della concentrazione/raccoglimento (*samādhi*). S'osservi come i *citta-mahābhūmika-dharma* siano tipicamente elevati a dieci, includendovi *vedanā* e *saṃjñā* quali primi due, che nella presentazione che qui seguiamo figurano invece come *skandha* separati; b) dieci *dharma* o facoltà morali salutari (*kuśala-mahābhūmika*), presenti in ogni momento favorevole di coscienza. Nell'ordine, essi sono la fede/fiducia (*śraddhā*); l'energia (*vīrya*); l'equanimità (*upekṣā*); il ritegno (*hrī*); la prudenza ossia l'attenzione nei confronti dei risultati karmici delle azioni, in modo tale da evitare l'imbarazzo del rammarico derivante dal compimento di azioni non salutari (*apatrapā*); l'assenza di concupiscenza (*alobha*); l'assenza d'odio/avversione (*adveṣa*); l'innocenza/nonviolenza (*ahiṃsā*); la serena distensione ossia l'adattabilità (*praśrabdhī*); la vigile sollecitudine (*apramāda*); c) sei *dharma* afflittivi (*kleśa-mahābhūmika*), presenti in ogni momento sfavorevole di coscienza. Nell'ordine, essi sono l'ignoranza/offuscamento (*moha*); la negligenza (*pramāda*); l'ignavia (*kausīdya*); la sfiducia (*aśraddhā*); la pigrizia/apatia (*styāna*); l'eccitazione (*auddhatya*); d) due *dharma* non salutari (*akuśala-mahābhūmika*), presenti in ogni momento sfavorevole di coscienza. Nell'ordine, essi sono l'assenza di ritegno o l'impudicizia (*ahrikya*); l'assenza di prudenza ossia la disattenzione nei confronti dei risultati karmici delle azioni, da cui procede l'assenza di rammarico per il compimento di azioni non salutari (*anapatrapya*); e) dieci *dharma* afflittivi secondari che ricorrono limitatamente (*upakleśa-parīṭṭa-bhūmika*), da eliminarsi tramite la conoscenza. Nell'ordine, essi sono l'ira (*krodha*); l'ipocrisia (*mraṅka*); l'invidia (*mātsarya*); la gelosia (*īrṣyā*); l'aggressività verbale (*pradāśa*); la violenza (*vihiṃsā*); il rancore (*upaṇāha*); la falsità (*māyā*); la slealtà (*śāthya*); l'arroganza (*mada*); f) otto *dharma* in grado d'interagire variamente con i precedenti (*aniyata-bhūmi*). Nell'ordine, essi sono il pentimento (*kaukṛtya*); l'inerzia (*middha*); l'applicazione iniziale di un'attenzione articolata

sull'oggetto di meditazione, che s'accompagna ad associazioni verbali (*vitarka*); il mantenimento dell'attenzione sull'oggetto di meditazione, con intenso andirivieni mentale (*vicāra*); la bramosia/attaccamento (*rāga*); l'avversione/odio (*dveṣa*); l'orgoglio (*māna*); il dubbio (*vicikitsā*).

2) quattordici *dharma* concepiti quali forze dissociate dalla sfera mentale (*citta-viprayukta-saṃskāra*; Cox, 1995, 2004). Nell'ordine, queste forze eterogenee - e d'importanza cruciale - sono le seguenti: *prāpti* ("acquisizione/possesso"), che determina l'appartenenza/colleganza d'una serie di *dharma* al continuum (*saṃtāna*) del flusso vitale, sia fisico che psichico, rendendo in tal modo ragione dell'"individualità" e della retribuzione karmica. Si tratta d'un *dharma* indispensabile (ancorché problematico!) cui ci si appiglia al fine d'evitare il collasso del 'soggetto' e giustificare la sua apparente 'consistenza'. *Aprāpti* ("non acquisizione/non possesso"), l'elemento che fa il paio con *prāpti*, è viceversa la forza che tiene separati o 'in sospensione' i *dharma* d'una particolare 'individualità' o, meglio, traiettoria karmica. Come ben si comprende, questi due *citta-viprayukta-saṃskāra* rivestono un ruolo chiave dal momento che rendono ragione sia dell'apparente continuità (lett. "accompagnamento", *samanvāgama*) che della discontinuità/separazione (lett. "non accompagnamento", *asamanvāgama*) dei *dharma* nell'istante fluire dei fenomeni. Il terzo *citta-viprayukta-saṃskāra* è chiamato *sabhāgatā* ("carattere omogeneo"), la forza o principio di universalità/similarità grazie al quale gli eventi tanto fisici quanto psichici sono raggruppati in classi o categorie d'appartenenza. Tale forza gioca un ruolo specialmente importante nel processo della rinascita degli esseri senzienti (*sattva*), giacché ad essa è attribuita la funzione di determinare la specie e il genere del 'soggetto' (oltre alla sua casta), il luogo e la famiglia in cui si verificherà la rinascita, le modalità della stessa, e le caratteristiche fisiche e psichiche salienti di 'colui'/'colei' che rinascerà. Il quarto *citta-viprayukta-saṃskāra* è detto *āsaṃjñika* ("senza concezione/ideazione"), una forza che si manifesta automaticamente con la rinascita quale effetto d'azioni compiute in precedenti esistenze: si tratta d'un *dharma* in grado di far temporaneamente cessare l'attività mentale. I due *citta-viprayukta-saṃskāra* successivi svolgono la medesima funzione d'impedire il sorgere del pensiero. Essi però sono la diretta conseguenza d'un intenso sforzo meditativo: si tratta dell'*asaṃjñi-samāpatti* ("assorbimento nella non concezione/ideazione") e del *nirodha-samāpatti* ("assorbimento nella cessazione") rispettivamente. L'*asaṃjñi-samāpatti* è il nome d'uno stato d'assorbimento meditativo che blocca o sospende il flusso della coscienza. Esso è raffrontabile con l'ottava, elevatissima e penultima *samāpatti*, uno stadio definito tramite una doppia negazione, "né coscienza né incoscienza" (*naivasamjñānāsamjñā*), culmine della pratica contemplativa e vertice del dominio cosmologico della sfera "priva di forme" (*arūpa-dhātu*). Il *nirodha-samāpatti*, la nona e ultima *samāpatti*, identifica poi la condizione suprema, finale, nella quale si determina la cessazione definitiva d'ogni nozione e sensazione. Il settimo *citta-viprayukta-saṃskāra* è chiamato *jīvita* ("vitalità"), la forza che determina e sostiene la durata della vita sino al suo inevitabile, natura-

le esaurirsi. Già al momento della nascita essa è ritenuta 'prevedere' il momento della morte, così come la forza con cui viene scagliata in aria una freccia 'prevede' il momento in cui questa cadrà a terra. Nella lista delle forze dissociate dalla sfera mentale seguono poi nell'ordine *jāti* ("nascita"), *sthiti* ("sussistenza"), *jarā* ("decadimento") e *anityatā* ("distruzione"), ciascuna considerata un *dharma*. Queste quattro forze sono i *saṃskṛta-lakṣaṇa*, ossia le caratteristiche fondamentali di tutto quanto è condizionato. Tali forze universali influenzano simultaneamente ogni elemento, attimo per attimo, e rendono conto dell'incessante sorgere/sussistere/decadere/perire di tutti i fenomeni. Gli ultimi tre *citta-viprayukta-saṃskāra* formano un gruppo a se stante e concernono la sfera del linguaggio: essi sono il *nāma-kāya* ("insieme dei nomi"), la forza che conferisce significato alle parole, il *pada-kāya* ("insieme delle frasi"), la forza che conferisce significato alle frasi, e il *vyañjana-kāya* ("insieme delle sillabe"), la forza che conferisce significato ai suoni articolati.

Infine, il quinto *skandha*, il più intimo e riposto, è il *viññāna-skandha* o l'aggregato delle coscienze/conoscenze (Johansson, 1965). Esso veicola l'informazione (*vijñapti*) e si costituisce nelle cinque coscienze riflesse ossia le "apprensioni" (*upalabdhi*) risultanti dai cinque processi sensoriali. Ad esse s'aggiunge la coscienza mentale (*mano-viññāna*), che funge da sorta di *sensorium commune* coordinante gli input sensoriali ed esplicante le funzioni superiori del pensiero. Anche il *viññāna-skandha* viene dunque a suddividersi in sei classi, ancorché in base alla sistematizzazione dei Sarvāstivādin esso consti di un unico *dharma*.

Per tutte le scuole buddhiste gli aggregati psichici specie subconsci, i *saṃskāra*, rivestono una funzione cruciale quali fattori d'apparente 'continuità' tra le diverse esistenze, ovvero nel processo karmico che conduce alla rinascita. In effetti, essi si configurano come una sorta di 'surrogato' dell'*ātman* trasmigrante delle scuole brāhmaniche. In particolare, la concezione d'una "persona/individuo" (*pudgala*) radicalmente distinta dagli *skandha* e dai *dharma* sostenuta dall'antica scuola buddhista dei Pudgalavādin fondata dal maestro Vātsīputra (Châu, 1999; Priestley, 1999), rassomiglia pericolosamente alla concezione dell'*ātman* vedantico: precisamente per questo motivo, nei secoli essa è stata bersaglio d'aspre critiche (Sferra, 2004) quando non dichiarata *tout court* eretica (si vedano le obiezioni mosse ai Pudgalavādin dallo stesso Vasubandhu nell'ultimo capitolo dell'*Abhidharma-kośa*; Duerlinger, 1989, 2000).

BIBLIOGRAFIA

- Bureau A., *L'absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asamṣkṛta*, Paris, 1951.
- Boisvert M., *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Waterloo (Ont.), 1995.
- Châu T. T., *The Literature of the Personalists of Early Buddhism*, Delhi, 1999.
- Collins S., *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge, 1982.
- Cox C., *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Sanghabhadra's Nyāyānusāra*, Tokyo, 1995.
- , "From Category to Ontology: The Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda Abhidharma", *Journal of Indian Philosophy* 32, 2004, pp. 543-597.
- Dessein B., "Dharmas Associated with Awareness and the Dating of the Sarvāstivāda Abhidharma Works", *Asiatische Studien* 50, 3, 1996, pp. 623-651.
- Duerlinger J., "Vasubandhu's Refutation of the Theory of Selfhood (*Ātmavādapratishedha*)", *Journal of Indian Philosophy* 17, 1989, pp. 129-187.
- , "Vasubandhu's Philosophical Critique of the Vātsīputrīyas' Theory of Persons", *Journal of Indian Philosophy* 25, 1997, pp. 307-335; 26, 1998, pp. 573-605; 28, 2000, pp. 125-170.
- Frauwallner E., *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Translated from the German by Sophie Francis Kidd under the Supervision of Ernst Steinkellner, Albany, N.Y., 1995.
- Gethin R., "The five *khandhas*: Their Treatment in the Nikāyas and Early Buddhism", *Journal of Indian Philosophy* 14, 1986, pp. 35-53.
- Hamilton S., *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London, 1996.
- Johansson R. E. A., "Citta, mano, viññāna: A Psychosemantic Investigation", *University of Ceylon Review* 23/1-2, 1965, pp. 165-215.
- , *La psicologia del Nirvana*, Roma, 1984 (London 1969).
- , *La psicologia dinamica del buddhismo antico*, Roma, 1980 (London 1978).
- De La Vallée Poussin L. (tr.), *L'Abhiharmakośa de Vasubandhu*, 6 vols., Paris - Louvain, 1923-1931.
- Priestley L. C. D. C., *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*, Toronto, 1999.
- Rhys Davids T. W., Stede W. (eds.), *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London, 1986 (1921-1925¹), pp. 232-234 (*Khandha*).
- Sferra F. (a cura di; tr.), "Śāntarakṣita. Vātsīputrīyaparikalpītātmapariṅkā: Disamina del sé immaginato dai seguaci di Vātsīputra (*Tattvasaṃgraha*, pp. 336-49 con il commento [*Pañjikā*] di Kamalaśīla)", in Gnoli R. (a cura di), *La rivelazione del*

- Buddha*. Vol. 2. *Il Grande veicolo*. Introduzione ai testi tradotti di Claudio Cicuzza e Francesco Sferra con contributi di Mauro Maggi e Cristina Pecchia, Milano, 2004, pp. 1155-1174.
- Silburn L., *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, 1955 (Rist. Paris 1989).
- Skorupski T., "Dharma buddhista", in Eliade M. (dir.), *Enciclopedia delle religioni*. Edizione tematica europea a cura di Dario M. Cosi, Luigi Saibene, Roberto Scagno. Da un primo progetto di tematizzazione di Ioan P. Couliano, *Buddhismo*, Vol. 10, Milano - Roma, 2006 (New York, 1986), pp. 224-229.
- Stcherbatsky T., *La concezione centrale del buddhismo*, Roma, 1977 (London, 1923).
- Vetter T., *The 'Khandha Passages' in the Vinayaṭṭaka and the Four Main Nikāyas*, Wien, 2000.
- Williams P., "On the Abhidharma Ontology", *Journal of Indian Philosophy* 9 (1981), pp. 227-257.

Fabian Sanders

L'UOMO IN TIBET

Le concezioni che riguardano l'umanità in Tibet sono assai varie e complesse poiché riflettono la varietà e la complessità insite nel genere umano. Per darne una descrizione, di certo parziale e limitata ad alcune prospettive, è bene partire dal principio.

Il Principio supremo, la reale condizione di tutti i Buddha, trascende *samsāra* e *nirvāna*, è ineffabile, inconcepibile, indefinibile, inqualificabile, incommensurabile, infinito, al di là dei limiti di esistenza e non-esistenza (Norbu-Clemente, 1997, p. 20). Esso è detto Base Universale (*kun gzhi*) ed è Purezza (*ka dag*) primordiale da "prima che i Buddha, conoscendolo, diventassero tali e gli esseri, ignorandolo, trasmigrassero" (SJKK 1, 256). "Primordialmente vacuo dal Principio originale continua a sussistere in guisa dell'Etere, è Conoscenza Universale auto-organata" (ibid. 258). Questa somma Purezza, o vacuità, è dunque "Principio, o base comune, di liberazione e confusione" (ibid. 1, 257). Essa infatti non è soltanto mera negazione, il nulla, ma è ciò che in sé contiene la possibilità totale, senza tuttavia esserne limitata in alcun modo. D'altro canto, non v'è alcuna manifestazione negli indefiniti mondi che non sia espressione della possibilità e della potenzialità di quella. Si dice per esempio, "l'essenza intrinseca (*ngo bo*) è purezza primordiale (*ka dag*), la caratteristica intrinseca (*rang bzhin*) è spontanea perfezione (*lhun grub*)" (KSLD, *passim*). Il termine 'spontanea perfezione' indica che la completezza della possibilità di ogni manifestazione è contenuta nella vacuità, che si esplica attraverso tre 'Conoscenze' che essa possiede: "Conosci ogni fenomeno della Base (*gzhi*) come Essenza (*ngo bo*), Carattere Intrinseco (*rang bzhin*) ed Energia Potenziale (*thugs rje*)" (DSNM, *passim*). L'Essenza, il Principio, è la Realtà ultima dei fenomeni (*dharmakāya*, *chos sku*), la dimensione dello spirito puro, essa è la base degli altri due aspetti del Tutto, detti anche corpi o dimensioni 'della forma' (*rūpakāya*, *gzugs sku*), vale a dire quello della Completa Fruizione (*saṃbhogakāya*, *longs spyod sku*), luogo dei Cinque Buddha e delle molteplici divinità, e quello dell'Emanazione (*nirmanakāya*, *sprul sku*), la di-