INTRODUZIONE AL BUDDHISMO

Colui che era destinato a diventare il Buddha nacque ai piedi dell’Himalaya, nel parco di Lumbini presso Kapilavastu, capitale del clan degli Shakya. La sua nascita fu annunciata in sogno alla regina da un elefante bianco e quando il bambino venne alla luce, partorito dal fianco destro, sul suo corpo erano presenti i segni profetici dei grandi illuminati e dei sovrani universali. Il padre, capo di una stirpe guerriera, decise di adoperarsi affinché nessun turbamento spirituale venisse a risvegliare nel figlio la vocazione ascetica. Chiamato Siddhartha, “colui che ha raggiunto il suo scopo”, e Gautama, patronimico che gli veniva dall’appartenere alla stirpe di Gotama, fu cresciuto tra agi e divertimenti, in un palazzo stupendo lontano dalla vita reale, e venne sposato all’età di 16 anni con la cugina Yashodhara. Tuttavia, indovinando ben altra realtà oltre le cortine dorate della reggia, in una sortita in incognito il principe incontrò quattro personaggi che avrebbero cambiato la sua coscienza e la sua esistenza: un vecchio, un malato, un morto e un asceta. I primi tre incontri gli rivelarono quanto la dimensione umana fosse condizionata e dolorosa mentre nel quarto, al cospetto del saggio sereno e distaccato, intravide un antidoto all’angoscia di vivere.

Lasciata la reggia e la giovane moglie che gli aveva appena partorito un figlio, Siddhartha iniziò una lunga peregrinazione alla ricerca del vero ma, non trovando alcuna risposta ai suoi quesiti esistenziali, decise di imboccare la via più nota ai pellegrini dello spirito: quella delle mortificazioni. Ben presto, però, resosi conto dell’inutilità di tormentare il corpo con privazioni e digiuni che l’avevano portato alle soglie della morte senza donargli la conoscenza, abbandonò anche questo metodo e si affidò alla ricerca interiore. Ai piedi dell’*ashvattha*, la *ficus religiosa* che simboleggia l’albero celeste, ideale perno attorno al quale ruota l’intero universo, si immerse in profonda meditazione e incontrò gli aspetti oscuri di se stesso. Proiettato dalle latebre dell’inconscio, apparve Mara, Signore dell’amore e della morte, pulsioni primarie, ma Siddhartha, fermo nel suo intento di conoscere la verità e insensibile alle lusinghe e alle minacce del dio-demone, alla fine di quella lunga notte raggiunse l’illuminazione.

Così divenne il Buddha, il “Risvegliato”, l’Illuminato. Incerto se adire subito al *nirvana*, ineffabile stato di estinzione d’ogni esistenza condizionata e dolorosa, o restare nel mondo per indicare agli altri la via dell’emancipazione, il Buddha optò per la seconda risoluzione e per più di un quarantennio predicò la sua dottrina, peregrinando attraverso i grandi regni del nord-India fino alla morte nel 480 a.C. Le conversioni si contarono numerose sia tra la casta guerriera, che mal tollerava l’arroganza e la dogmatica dei brahmani, sia tra la casta dei commercianti. Nei due secoli successivi la comunità di monaci che il Buddha aveva fondato, ormai priva di una guida autorevole e carismatica, attraversò momenti difficili. Nel III sec. a.C. venne definitivamente fissato il canone, il “Tipitaka” o “Triplice canestro”, fondamento e guida della comunità buddhista. Il canone era articolato in tre parti: il “Canestro della dottrina monastica” con la sezione concernente le regole per i monaci; il “Canestro dei *sutta*” ovvero i discorsi attribuiti al Buddha: il “Canestro della dottrina” contenente i concetti fondamentali.

Nel II sec. d.C. fu messo per iscritto in lingua pali a Sri Lanka dai monaci del monastero Mahavihara, comunità fondata nel III sec. a.C., ed è il testo di riferimento per i Paesi di tradizione theravada: Sri Lanka, Birmania, Laos, Thailandia.

Dopo secoli di prosperità e splendore, durante i quali il Buddhismo si diffuse in tutta l’Asia lungo le carovaniere e le rotte marittime, le scorrerie degli Unni e dei Mongoli, nonché l’avvento dei musulmani in India nel XII sec., ne causarono il declino. Con la scomparsa dei grandi imperi patroni dei commerci e degli insediamenti urbani la vita delle comunità monastiche si fece più difficile. Era al seguito dei mercanti che i monaci si erano spostati predicando la dottrina buddhista e costruendo lungo le vie dei traffici monasteri che erano anche luoghi di accoglienza per i viaggiatori. Reso insicuro il commercio, quella specie di ‘borghesia’ cittadina legata a questo cominciò a declinare e proprio all’interno di essa il Buddhismo reclutava la maggior parte dei suoi sostenitori laici. La realtà determinante del Paese continuava ad essere quella rurale, non quella urbana, e nelle campagne dominava l’Induismo, al quale il Buddhismo aveva finito per avvicinarsi troppo, se non nei contenuti, senz’altro nella forma. E così si avviava a scomparire dall’India.

**La dottrina dell’Illuminato**

In un procedere serrato simile all’analisi clinica – e il Buddha verrà spesso celebrato come medico -, egli rileva l’universalità della sofferenza, affermando così con questa diagnosi la prima delle “Quattro nobili verità” che costituiscono uno dei capisaldi del Buddhismo. Nella seconda individua la causa del soffrire nella sete, termine molto pregante in un paese come l’India che ben conosce l’arsura. A temperare tale sconfortante visione interviene la terza verità, la prognosi positiva sulla possibilità di estinguere la bramosia seguendo l’ottuplice sentiero di rettitudine, quarta ed ultima santa verità.

L’ottuplice sentiero, l’*ashtangamarga*, è la via di mezzo che si tiene lontana dagli estremi e che consiste in retta visione, retta risoluzione nel perseguirla, retta parola*,* retta azione, retti mezzi di sussistenza, retto sforzo, retta presenza mentale, retta concentrazione. All’ottuplice sentiero rimanda il simbolo della dottrina buddhista: la ruota a otto raggi.

Un diverso modo di raggruppare i componenti dell’ottuplice sentiero delinea il progressivo cammino di perfezionamento e si articola in tre blocchi: il primo è volto all’osservanza della morale e si articola in retta parola, retta azione e retti mezzi di sussistenza; il secondo coltiva la meditazione tramite retto sforzo, retta presenza mentale e retta concentrazione; il terzo conduce al conseguimento della saggezza ed è retta visione e retta risoluzione nel perseguirla

Un altro concetto fondamentale del Buddhismo è la mancanza di un essere proprio della realtà. L’universo è travolto da un perenne divenire, ove ogni evento è formazione momentanea e sempre dipendente da altro, generata dall’aggregarsi e scomporsi di principi costitutivi “minimi” di ordine fisico e mentale, oltre i quali è impossibile risalire. L’impermanenza è la caratteristica dell’essere e l’incessante trascorrere dei fenomeni di stato in stato li rende dolorosi. In pieno contrasto con la concezione fondamentale del Brahmanesimo – l’insieme delle concezioni e delle modalità esistenziali dettate dalla casta dei brahmani -, che crede in un sostrato permanente, il Buddha afferma l’insostanzialità e l'inanità dell'esistenza. Per il Buddha non c’è alcuna sostanza, nessuna Essere, nessun noumeno, solo il divenire. Ogni fenomeno è vuoto, perché privo di un sé separato durevole e indipendente: la vacuità è la condizione universale. Pertanto le caratteristiche del mondo sono l’impermanenza, la vacuità, la sofferenza e il suo essere è una catena di cause ed effetti articolata in dodici passaggi: il primo è l’ignoranza, da cui derivano i costrutti psichici (2) che condizionano la coscienza (3), collocata nell’entità psicofisica (4) che si rapporta alla realtà tramite i sei sensi - cinque più la mente – (5), a cui si deve il contatto (6) e la conseguente sensazione (7), da cui nascono la sete (8) e l’attaccamento (9) che sono alla base dell’esistenza (10), in cui si collocano la vita (11) e la morte (12).

Anche l’individuo in quanto entità sostanziale e unità psicofisica permanente non esiste; ciò che viene definito “uomo” è una personalità fenomenica in continuo divenire, un agglomerato di fattori materiali e psichici collegati da un fittizio concetto di “ego”. La forma corporea costituisce il primo aggregato e determina il secondo, che si struttura con le percezioni, le sensazioni e le emozioni derivate dall'attività sensoriale del corpo. Tutto questo viene registrato dalla mente attraverso un processo di rappresentazione, discriminazione e riflessione e va a costituire le nozioni, ovvero il terzoaggregato, a sua volta alimentante il quarto, quello dei costrutti psichici soggettivi consci e inconsci. Il quinto aggregato coordina in maniera unitaria i processi precedenti ed è la coscienza o intellezione discriminativa che detta i comportamenti materiali, verbali e mentali.

Alla dissoluzione dei cinque aggregati che formano l'apparenza dell'individualità succede una nuova serie di composti condizionata dagli effetti del *karman* accumulato dal precedente insieme di aggregati, che funziona da elemento catalizzatore e da determinante per il susseguente. Non trovano posto in questo contesto i concetti brahmanici di anima permanente e immutabile, soggetto della reincarnazione, e di Assoluto, l’Essere al di là del divenire. Su questi due problemi, che maggiormente coinvolgono l'uomo e lo inducono a bramare paradisi o temere inferni e che, soprattutto, non si prestano a essere investigati con i normali processi logici, il Buddha mantenne sempre un nobile silenzio.

Al doloroso fenomenismo del mondo materiale si oppone il *nirvana,* totale cessazione dell'esistenza empirica e della sua fittizia coscienza, stato indefinibile poiché al di là della limitata comprensione umana ed esprimibile, tutt'al più, solo negando ciò che non è. Termine complesso, oscuro e variamente interpretato, *nirvana* può significare sia “assenza di aria” che “estinzione tramite soffio”, alludendo comunque in entrambi i casi allo spegnersi del fuoco della vita per mancanza del combustibile del desiderio. Al tempo stesso, però, vista la tradizionale concezione indiana secondo la quale, quando la fiamma si spegne, il fuoco non si annienta, ma rientra nella sua vera e illimitata dimensione di essere, si può supporre che *nirvana* intenda un ineffabile stato al di là di ogni limite e condizionamento.

**Le tre correnti**

Privilegiando l’ammaestramento morale e la regola monastica piuttosto che le speculazioni metafisiche e le realizzazioni mistiche, il Buddha propose modalità esistenziali di estrema semplicità che costituirono il cardine del Theravada, la “Dottrina degli Anziani”. La scarna ed essenziale dottrina trasmessa dal Buddha è sintetizzata dalle “quattro sante verità”: l’universalità del dolore in un mondo ove tutto è impermanente, doloroso e privo di senso; l’origine della sofferenza dalla sete, che è bramosia e attaccamento; la possibilità di estirpare tale sete insaziabile che lega alla vita; l’ottuplice sentiero come programma esistenziale che estingue il desiderio e conduce alla liberazione. Al fenomenismo del mondo materiale si oppone il *nirvana* - indefinibile poiché al di là della limitata comprensione umana -, totale estinzione dell’esistenza empirica e della sua fittizia coscienza. Solo il monaco che ha realizzato i quattro livelli del cammino spirituale lo può conseguire: si entra nella corrente della pratica buddhista e si diventa una “persona nobile”; si ritorna in vita una sola volta; si giunge allo stadio del “senza ritorno”; si consegue l’illuminazione e lo stato di *arhat*, “degno di venerazione”, in cui ogni passione è estinta e il legame con il *samsara* disciolto. Alla morte l’*arhat* consegue il *nirvana*.

La comunità monastica costituisce l’espressione fondamentale del Buddhismo ed è uno dei cosiddetti “tre gioielli” di questo: il Buddha, il *Dharma,* ovverola sua dottrina, e il *Sangha*, l’insieme di coloro che la seguono e la professano.

L’ingresso nella comunità monastica comporta due tipi di ordinazione: minore quando si diventa novizi, completa quando si prendono i voti e si diventa *bhikku*, impegnandosi a rispettare 250 regole. Dieci sono i precetti fondamentali: astenersi dalla violenza, dal furto, dalla sessualità, dalla menzogna, dalle bevande alcoliche, dai pasti pomeridiani, dai divertimenti mondani, dagli ornamenti, dai mobili di lusso, dall’uso di oro e argento. La vita del monaco è scandita da moralità ovvero retta parola, azione, mezzi di sussistenza; saggezza ovvero retta visione e determinazione; meditazione ovvero retto sforzo, retta presenza di spirito, retta concentrazione ed è l’unica che conduce alla salvezza.

Vige l’obbligo della questua del cibo e l’unico pasto della giornata va consumato entro mezzogiorno. Il novilunio e il plenilunio i monaci si riuniscono per recitare la Regola e confessare le trasgressioni. I tre mesi delle piogge vanno trascorsi in ritiro stanziale.

Totalmente subordinate ai monaci, le monache dovevano rispettare un numero maggiore di regole. Il lignaggio delle ordinazioni femminili nel Theravada si è estinto nell’XI sec

Il laico coltiva le virtù della fede, della moralità e della generosità e osserva cinque precetti: astenersi dalla violenza, dal furto, dalla promiscuità sessuale, dalla menzogna, dalle bevande alcoliche. Donare alla comunità monastica fa acquisire meriti spirituali e favorisce una rinascita che porta a farsi monaco.

Ma i silenzi dell’Illuminato sui fondamentali quesiti in merito all’anima e a Dio e il bisogno di una struttura filosofica e religiosa portarono all’insorgere delle scuole del Mahayana, il “Grande veicolo (di salvezza)”, che andò a soddisfare le esigenze di un laicato buddhista sempre più forte e cosciente del proprio ruolo.

Definito il Theravada con il termine riduttivo di Hinayana, “Piccolo veicolo (di salvezza)”, i seguaci del Mahayana si proposero come i detentori della vera dottrina buddhista, i cui aspetti esoterici non erano stati compresi dai *theravadin*. Dal I al IV sec. le due correnti fiorirono contemporaneamente, ma dal IV al VII sec. fu il Mahayana a prevalere. Meno intransigenti nell’interpretazione delle norme disciplinari, avversi al freddo e solitario ideale del monaco santo e convinti che la possibilità di salvezza fosse appannaggio di tutti gli esseri, i seguaci del Mahayana elaborarono la figura del *bodhisattva*, “colui la cui essenza è la *bodhi*”,cioè l’illuminazione. Questi, benché illuminato, rinuncia alla propria immediata liberazione per indicare il cammino della salvezza agli altri, nel perfetto compimento della benevolenza e della compassione, virtù cardinali del Grande veicolo. Il misticismo e la devozione dilatarono così il mondo religioso buddhista, non solo creando coorti celesti attorno al Buddha ormai divinizzato, ma addirittura moltiplicandone la figura all’infinito.

Con l’inserimento di divinità femminili si delineò dal V/VI sec. in poi l’avvento del Vajrayana, il “Veicolo di diamante”, basato su interpretazioni e rituali esoterici che includevano numerosi elementi erotici. Le varie dee simboleggiano la *prajna*, la “perfetta saggezza intuitiva”, conseguita tramite l’*upaya*,il giusto “mezzo” costituito dalla compassione e dall’amore per tutti gli esseri. Dall’unione di *prajna* e *upaya* scaturisce lacoscienza del vero, pura e adamantina, di cui il *vajra*, lo “scettro di diamante”, è l’emblema*.* Tale corrente, diffusasi soprattutto in Tibet e nei paesi limitrofi, è anche nota come “Buddhismo himalayano”.

**I concetti fondamentali del Mahayana**

Pur attingendo alle stesse fonti tradizionali a cui attinge il Theravada, il Mahayana ne sviluppa i molti concetti in nuce e li esplicita in una letteratura paracanonica ed extracanonica iniziata nel I sec. a.C. e destinata ad avere grandissima fortuna. Molti testi sono anonimi e di difficile datazione e alcuni si sono salvati solo nelle traduzioni cinesi e tibetane. Fra i più importanti si annoverano i testi della *Prajnaparamita*, "La perfezione della saggezza” (una saggezza, *prajna*, che è *paramita,* “andata al di là, ovvero trascendente” e quindi “perfetta”), che sono di estensione estremamente variabile: da settecento strofe a venticinquemila, perfino centomila, compilati fra il I sec. a.C. e il XIII sec.

I seguaci del Mahayana si dedicarono alla ricerca speculativa e al contempo elaborarono un apparato mistico molto lontano dalla scarna visione religiosa dei Theravadin. Oltre a ribadire la totale illusorietà dell’io - concetto negativo alimentato da quelli che sono i “tre veleni”, l’attaccamento, l’avversione, l’ignoranza - e la necessità di annullarlo, venne proclamata con maggior enfasi la transitorietà di ogni fenomeno, che è privo di qualsiasi fondamento spirituale, vuoto. Proprio i concetti di *shunya,* “vuoto”, e di *shunyata,* “vacuità”, finirono per costituire il fulcro delle più famose scuole filosofiche del Mahayana, che vedono in questo *quid* inafferrabile e inspiegabile l’unica vera essenza di tutti i fenomeni, la sola Realtà assoluta.

Il Reale non è né cessazione né produzione, né unità né molteplicità, né moto né stasi; è al di là di ogni definizione e può essere colto solo attraverso il processo dialettico che nega tutte le nozioni empiriche e le teorie speculative. In quanto identità e superamento dei contrari, la vacuità è la vera *madhyamaka*, la “dottrina mediana” insegnata dal Buddha, compresa attraverso l’intuizione illuminata. Meditare sulla vacuità è il metodo più perfetto per liberare la mente da tutti i condizionamenti del pensiero, purificandola dalle false nozioni e dissipando le illusioni, per giungere alla suprema saggezza: l’intuizione dell’insostanzialità del mondo, ovvero della sua vacuità.

In tale panorama il *samsara,* l'esistenza condizionata e dolorosa, e il *nirvana,* la sua estinzione, non si oppongono più in un irriducibile antagonismo, ma divengono i due aspetti interdipendenti della stessa realtà interiore, quella della coscienza, ora mare in tempesta sotto l'impulso del desiderio, ora specchio sereno che riflette solo se stessa.

***Madhyamaka*, la “via di mezzo”**

Nagarjuna, di nebulosa e controversa biografia, visse tra il I e il II secolo della nostra era probabilmente nell'India meridionale e fu un brahmano che aderì alla visione buddhista mahayanica e si fece monaco dopo una vita giovanile dedita alla magia e alla dissipazione. Le *Madhyamakakarika*, le “Strofe mnemoniche sulla via di mezzo”, sono l’opera principale del celebre filosofo e includono nel titolo il nome della scuola di cui sono manifesto: il Madhyamaka. In esso è celebrata l’affermazione cardinale del Buddha che indicava nel procedere intermedio tra gli estremi di qualunque genere la via della salvezza.

Con incalzante dialettica Nagarjuna, che si pone in maniera equidistante dall’eternalismo e dal nichilismo, riduce all’assurdo ogni affermazione e ogni negazione e tale processo è un metodo potentissimo di scardinamento e dissoluzione dei costrutti mentali che generano l’attaccamento al fittizio concetto di ego. Partendo dall’evidenza dell’interconnessione dei fenomeni e dalla loro interdipendenza che esclude qualsiasi autonomia, Nagarjuna afferma che essi sono vuoti e che l'unica realtà è la vacuità, *shunyata*: “*Tutti gli esseri sono privi di natura propria come si ricava dalla vista del loro continuo mutare. Un essere privo di natura propria, a sua volta, non esiste in quanto tutti gli esseri sono vuoti”* (*Madhyamakakarika*, cap. XIII, strofa 3, dalla traduzione di Raniero Gnoli, ed. Boringhieri, Torino 1979)*.*

Il vuoto di Nagarjuna non è il tentativo di alludere a una realtà ineffabile attraverso la negazione di tutti i suoi attributi e tanto meno è un essere ontologico a sé stante. “*La vacuità – hanno detto i Vittoriosi* (i Buddha) - *è l’eliminazione di tutte le opinioni. Coloro poi per cui anche la vacuità è un’opinione, questi li han detti inguaribili”.* (*Madhyamakakarika*, cap. XIII, strofa 8, ibid.)*.*

Il Madhyamaka realizza l’esperienza della mente libera da tutte le categorie di pensiero e vuota di ogni rappresentazione soggettiva. La teoria di Nagarjuna può essere spinta a estreme conclusioni: se tutta la realtà è vuota ed è solo una rete di relazioni, allora la contrapposizione tra *samsara* e *nirvana* non sussiste, poiché sono entrambi privi di realtà in sé. Addirittura lo stesso insegnamento del Buddha è vano.

Per ricomporre il paradosso Nagarjuna postula due piani di verità: una verità assoluta, che è quella della vacuità universale, e una verità relativa o convenzionale, che è quella dell'esperienza quotidiana, quando ancora non è avvenuto il risveglio alla verità più alta e persistono le contrapposizioni (ad esempio fra *samsara* e *nirvana*). Finché si è in tale condizione, si soffre e si anela alla liberazione. Lo stesso Nagarjuna viveva i due piani, insegnando la vacuità del reale, ma comportandosi al tempo stesso come un monaco devoto. I due livelli della realtà sono indissolubilmente congiunti, poiché uno non esiste senza l’altro ed è proprio il piano relativo il punto di partenza per esperire la vacuità. L’esistenza effimera delle cose è lo strumento indispensabile per la conoscenza intuitiva del Vero.

**Il *bodhisattva***

Anche in ambito mistico il Mahayana elaborò nuove teorie. L'ideale del monaco che si estranea dagli altri e dal mondo, che tende esclusivamente alla propria salvezza e che è l'unico ad avere la possibilità di realizzare il *nirvana,* non poteva soddisfare la comunità laica che cresceva di giorno in giorno, acquistando sempre maggiore coscienza del proprio ruolo nel consesso buddhista. Al freddo e solitario ideale dell’*arhat*, il monaco venerabile, i seguaci del Mahayana opposero la figura del *bodhisattva* e affermarono che anche i laici potevano giungere alla *bodhi*, il risveglio, grazie alla devozione e alla generosità.

Il termine *bodhisattva*, “colui la cui essenza è la *bodhi”*,era noto anche al Buddhismo antico che lo usava per designare Siddhartha in quanto prossimo alla *bodhi*, ma nel Mahayana assume un ruolo centrale.

Il *bodhisattva* raggiunge tale condizione in un tempo spesso lunghissimo, ascendendo i vari gradi dell'emancipazione spirituale tramite la pratica delle sei “perfezioni”: l’esercizio della generosità che implica l’aiuto materiale e quello spirituale, illuminati dalla consapevolezza che non c’è distinzione fra donatore, ricevente e dono; la moralità, che consiste nell’agire correttamente e devolvere agli altri i meriti delle proprie azioni; la pazienza, che è la serena sopportazione delle avversità; il vigore, ovvero la capacità di mantenere l’atteggiamento vigile e la pratica costante; la concentrazione; la saggezza, che scaturisce dalla visione illuminante della vacuità del reale. Questa saggezza, *prajna*, è il fine ultimo della realizzazione spirituale. In seguito si aggiunsero la risoluzione, la benevolenza, l’equanimità e la fiducia/autenticità.

Il disgusto per tutto ciò che è materiale è il punto di partenza del *bodhisattva* e si traduce in umiltà e distacco; allora insorge il pensiero del risveglio, la compassione e la vacuità. Coltivare il pensiero della vacuità combatte il sostanzialismo e l’eternalismo; praticare la compassione combatte il nichilismo.

Benché illuminato e quindi pronto per il *nirvana,* il *bodhisattva* rinuncia alla propria immediata liberazione per aiutare ogni essere a realizzare la “buddhità” che è insita in ciascuno. Egliassume su di sé la sofferenza universale nel tentativo di riscattarla, esercitando benevolenza e compassione, virtù cardinali del Buddhismo mahayana che pone l’accento non più sull’estinzione del dolore, ma sulla sua sublimazione. La benevolenza e la compassione costituiscono insieme alla letizia e all’equanimità il *brahmavihara*, la “dimora (simile a quella) del dio Brahma”, cioè lo stato sublime della mente illuminata. La benevolenza è la comprensione del comune destino umano: ogni essere ha conosciuto il dolore almeno una volta nella sua vita e anela a estirparlo. Pertanto ogni essere va guardato con sguardo benevolente. L’esercizio della benevolenza induce a partecipare del dolore altrui, in piena apertura del cuore: fiorisce così la compassione. A essa si accompagna la contentezza interiore che nasce dal compiacimento per la gioia altrui. Ne consegue l’equanimità: non vi è più alcuna differenza fra sé e l’altro (in-differenza, che non significa aridità di cuore, ma riconoscimento dell’uguaglianza).

La figura del *bodhisattva* s’inserisce in un più ampio contesto religioso che vede un notevole sviluppo della buddhologia, con l’apparire di coorti celesti attorno al Buddha ormai divinizzato e il moltiplicarsi della sua figura all’infinito, in una estensione iconografica che risente dell’influsso hindu. I contorni storici e umani del principe Siddhartha divenuto il Buddhasi fanno sempre più sfumati e il Maestro spirituale del Theravada si trasfigura nell'ineffabile Assoluto del Mahayana. La genesi del fenomeno è evidente nella teoria dei “tre corpi” dei Buddha. Il “corpo del *Dharma”,* è l’espressione dell’insegnamento dei Buddha (il *Dharma*) e del loro essere la Vacuità stessa. La compassione dei Buddha li induce a rendersi visibili con le caratteristiche degli esseri supremi: i trentadue segni principali e gli ottanta secondari, tra cui la protuberanza cranica simbolo del *nirvana*; il ricciolo di peli fra le sopracciglia, luogo d’incontro fra la sfera dei sensi e quella dell’intelletto; la ruota della legge incisa sul palmo della mano; i lobi allungati dai pesanti orecchini portati prima della rinuncia al mondo principesco; il nimbo, elemento di probabile origine persiana. Assumono così il “corpo di godimento”, fruibile nelle sfere celesti dai *bodhisattva;* da ultimo il “corpo di apparizione o illusorio” è quello con cui i Buddha si rendono percepibili dagli uomini. Siddhartha è stato uno di questi corpi.

**Vajrayana, lo scettro di diamante**

Lungi dal negare la validità dei percorsi precedenti, il Vajrayana rilegge in termini progressivi le istanze degli altri due “Veicoli”: nel Theravada vede lo sviluppo del metodo, nel Mahayana l'elaborazione dei concetti metafisici e nella propria esperienza la rielaborazione dell'Energia che pervade ogni cosa. Si trasformano così in tappe le tre scuole del Buddhismo.

Nei testi - ascritti a personaggi mitici, i “Perfetti”, detentori di enormi poteri, tra cui l'immortalità – vengono indicati complessi passaggi rituali per realizzare l'intuizione della vacuità attraverso l'esercizio della compassione, non abbandonando il mondo, ma operando in esso per trasmutarlo: allora il *nirvana* “irrompe” nel *samsara.*

Per conseguire il fine ultimo è necessario controllare completamente quelle che vengono definite “le tre porte” della conoscenza: il corpo, la parola, la mente. Tale controllo viene effettuato attraverso una serie di tecniche che includono la prassi *yoga* nonché tutta una serie di strumenti di supporto finalizzati a favorire la disciplina e la purificazione: l'esercizio delle *mudra,* particolari gesti delle mani che siglano i momenti salienti del cammino spirituale, la ripetizione costante di fonemi sacri, i *mantra,* volta a purificare e a concentrare la mente, il tracciato del *mandala,* complesso disegno utilizzato per scandagliare il profondo e attivarne le potenzialità latenti.

Tra i vari mezzi di controllo, trasformazione ed espansione coscienziale vengono inclusi anche atti criminosi e impuri, la cui finalità è quella di rompere automatismi, condizionamenti e tabù mentali che chiudono nella limitata dimensione “normale”. Compiuti senza coinvolgimento, sia esso compiacimento o disgusto, tali azioni e atteggiamenti esulano da qualsiasi valutazione morale in quanto sono considerati esclusivamente mezzi rituali: ciò che perde l'uomo normale, diviene per il Perfetto strumento di salvezza, poiché egli sa utilizzarlo a livello simbolico ed esoterico senza lasciarsi contaminare.

Le emozioni infatti, se vissute come esperienza istantanea e lasciate irrompere nella mente simili ad un lampo, senza preconcetti e pregiudizi, hanno un potere dirompente, capace di scardinare costrutti di pensiero inquinati dal *karman* e dalle consuetudini. Vissute nel loro puro darsi, sono dunque positive. Non mancarono tuttavia degenerazioni aberranti che giustificarono il disprezzo nutrito nei confronti di tali pratiche dalle altre scuole buddhiste e dalle correnti ortodosse hindu.

Nella formazione del Vajrayana è determinante l’apporto del Tantrismo. Il Tantrismo è una delle vie di conoscenza e liberazione che la civiltà indiana ha elaborato, nel suo tentativo di frangere il limite umano e accedere ai livelli più alti dell'essere. La via del *Tantra* addita nella sperimentazione psicofisica il metodo ottimale per “trasformare l'uomo in Dio”, restituendogli cioè tutta la superumana potenzialità che è inscritta in lui, ma che giace dimenticata nel profondo. Sia nell’ambito tantrico hindu che in quello buddhista si tratta di realizzare il germe del Divino inscritto nell’umano: la “shivaità” e la “buddhità” - collegandosi il primo termine al dio Shiva e il secondo al Buddha - costituiscono la natura suprema latente in ogni essere.

Il complesso percorso tantrico richiede una durissima disciplina che induce l'uomo a distaccarsi dalle cose materiali e ad operare un decondizionamento mentale che gli permetta di controllare e “riprogrammare” i meccanismi del pensiero. Infatti, pur non potendosi negare le degenerazioni e le perversioni alle quali fu soggetto il rituale, soprattutto quello erotico, la via del *tantra* non è certo la mera soddisfazione degli istinti, ma un cammino aperto agli “eroi”, quegli uomini che sono disposti a mettere in gioco le rassicuranti certezze del proprio ambiente e della propria cultura per avventurarsi lungo sentieri impervi che conducono al confronto con le pulsioni più profonde, disgreganti e pericolose, per trasformarle in strumenti di salvezza.

Il Tantrismo parte dal presupposto che l’Unità primordiale si sia frammentata nella molteplicità e che la suprema Coscienza cosmica si sia contratta in quella individuale. Il processo che ha portato all'insorgere del mondo manifesto viene imputato all'azione del *kama,* l'impulso o “desiderio” primario che ingenera nell’Unità ineffabile, Principio primo statico, Luce suprema identificata con Shiva, il desiderio di riconoscersi e di affermare la propria esistenza. Perché tale autocoscienza si realizzi è indispensabile che venga postulato un “altro da sé”, un principio cinetico, un riflesso nel quale Shiva si specchi: questo è la *Shakti,* la Divina Energia compagna del dio, che nel suo impulso a manifestarsi si proietta in diverse forme e a differenti livelli.

La *Shakti* – in cui è adombrata la figura primordiale della Grande Dea, sempre presente sullo sfondo del sacro - si trasforma nel Vajrayana nella *prajna,* la “saggezza intuitiva” o “conoscenza perfetta” realizzata nello stato di illuminazione, quando si diviene intuitivamente consci della vacuità. Tale saggezza è simboleggiata da divinità femminili quali, appunto, la dea Prajna o Prajnaparamita e le varie forme di Tara.

Alcune scuole vajrayaniche che praticano discipline *yoga* ritengono che la *Shakti* risieda alla base della colonna vertebrale ove “dorme”, dimentica di sé, in quanto potenzialità latente ma non attivata nel corpo dell'adepto. La Dea va risvegliata e fatta ascendere fino alla sommità del capo per congiungersi con il BuddhaVajrasattva, rappresentazione dell'essenza adamantina del vuoto. Sono evidenti in questo caso le somiglianze con il concetto della *Kundalini,* la divina energia in forma parzialmente serpentina, simbolo esoterico hindu della coscienza cosmica obnubilata, che sale verso il suo sposo, il dio Shiva.

Nel Vajrayana l'unione di Prajna e Vajrasattva, che simboleggiano il mondo manifesto e l'immanifesto, genera il risveglio della suprema conoscenza e la somma beatitudine. Per conseguirla sono indispensabili la compassione e l'amore verso tutti gli esseri: solo la saggezza che è sintesi di “testa e cuore” è il vero mezzo salvifico. Il fine è dunque la *prajna*, la conoscenza perfetta, e lo strumento per conseguirla – la compassione - è incarnato dal seguace del Vajrayana. Nell'unione dei due, spesso raffigurata da divinità di sesso opposto in amplesso, scaturisce l'indistruttibile e immutabile coscienza del vero, luminosa e pura come uno scettro di diamante, il *vajra.* È proprio da questo termine che viene il nome di “Vajrayana” attribuito a questa corrente buddhista.

Nel periodo più antico della civiltà indiana il *vajra* era l'arma del re degli dei, Indra, assimilabile per simbolismo e funzione alla folgore dello Zeus greco e del Giove romano, anche se la forma esatta di questo oggetto non viene chiaramente descritta dai testi dell'epoca.

In seguito nel Buddhismo Vajrayana il *vajra* diviene il simbolo del più elevato potere spirituale ed è assimilato al diamante, in grado di tagliare ogni sostanza ma non scalfibile da alcuna. Poiché può riflettere tutti i colori senza esserne alterato, è l'emblema della purezza e dell'indistruttibilità e rimanda a quella che dovrebbe essere la vera natura della mente: adamantina. Il fatto che sia formato da un corpo centrale sferico da cui si dipartono due protuberanze opposte costituite da più punte, evoca il mistero della dualità contenuta nell'unità.

Il Vajrayana fu introdotto in Tibet e zone limitrofe dal monaco indiano Padmasambhava, giunto nei paesi himalayani nell’VIII sec. d.C. e riconosciuto dalla scuola che fa riferimento a lui, la *Nyingmapa*, come secondo Buddha. A Padmasambhava è ascritta la pratica di sotterrare in luoghi remoti i *terma*, “tesori” religiosi – in massima parte testi, ma anche oggetti – riscoperti dai *terton*, personaggi ispirati che ne avrebbero diffuso al momento opportuno e ai destinatari giusti gli insegnamenti segreti.

Fondamentale nel Buddhismo Vajrayana o himalyano, se si sottolinea la sua diffusione geografica, la credenza nei *tulku*, maestri ovvero *lama* illuminati che continuano a reincarnarsi per trasmettere gli insegnamenti salvifici. Il caso più noto è quello del Dalai Lama, che si ritiene essere incarnazione del Buddha della compassione – Cenresig in tibetano.

Attualmente le aree che ancora aderiscono al Buddhismo Vajrayana sono il Tibet, il regno del Bhutan e gli stati indiani del Ladakh e del Sikkhim.

**Indicazioni bibliografiche**

Sulla vita del Buddha

Asvaghosa: *Le gesta del Buddha,* a cura di Passi A., Milano 1979, ed. Adelphi (opera in poesia)

Bausani A*. Buddha: la vita e la parola*, ed. Elvetica, 1999

Coomaraswami A.K.: *Vita di Buddha,* ed.SE, Milano, 2000

Cucchi V.: *La vita di Buddha nei testi del Canone pali*, ed. Xenia, Milano, 1994 (ricostruzione accurata)

Thich Nhat Hanh: *Vita di Siddhartha il Buddha, narrata e ricostruita in base ai testi canonici pali e cinesi*, ed. Ubaldini, Roma 1992 (libro di notevole fascino di un grande monaco buddhista)

Le principali concezioni del Buddhismo

Botto Oscar, *Buddha e il Buddhismo*, Milano 1984

Filoramo Giovanni (a cura di), *Buddhismo*, Bari 1996

Franci Giorgio Renato, *Il Buddhismo*, Bologna 2004

Klostermaier Klaus.K., *Buddhismo. Una introduzione*, Fazi Editore, Roma 2005

Lama Anagarika Govinda: *I fondamenti del misticismo tibetano*, Roma 1979, ed. Ubaldini

Murti T.V.R.. *La filosofia centrale del Buddhismo*. Roma, Ubaldini Editore, 1983

Pasqualotto G., *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, Milano 2003

Williams P., *Il Buddhismo dell’India*, Roma 2002

Selezione dai testi

AA.VV., *Canone buddhista,* ed. Boringhieri 2019

Filippani Ronconi Pio, *Canone buddhista. Discorsi brevi*, Luni editrice 2021

Gnoli Raniero, *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Milano 2001

Gnoli Raniero, *La rivelazione del Buddha. Il grande veicolo*, Milano 2004

Piantelli M. (a cura di), *Aforismi e discorsi del Buddha*, Milano 1988