

Nina Van Gorkom

L'Abhidhamma
nella vita quotidiana

A cura di
Antonella Serena Comba

Lulu

In copertina:
Alberi (Stourbridge Common, Cambridge, Inghilterra.
Giugno 2009. Foto di A. S. Comba).

Copyright © 2012 Antonella Serena Comba

Finito di stampare il 30 luglio 2012

Edizioni Lulu, Raleigh (North Carolina)

www.lulu.com

Tutti i diritti sono riservati, tranne che ove specificamente indicato. È vietato ristampare, riprodurre o utilizzare qualsiasi parte di questo libro in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo meccanico, digitale o di altra natura, ivi comprese le fotografie su pellicola e digitali, le fotocopie e la scannerizzazione, senza il permesso scritto della curatrice. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941.

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsbuddhassa

Sia lode al Beato, all'*Arahant*, al Perfettamente e completamente
Risvegliato

INDICE

<i>Prefazione</i> di Nina van Gorkom	11
<i>Prefazione alla traduzione italiana</i> di Antonella Serena Comba	16
<i>Trascrizione e pronuncia dei termini in pāli</i>	17
Cap. I <i>I quattro paramattha dhamma (realtà ultime)</i>	19
Cap. II <i>I cinque khandha (aggregati)</i>	29
Cap. III <i>I diversi aspetti del citta (coscienza)</i>	37
Cap. IV <i>Le caratteristiche del lobha (cupidigia)</i>	45
Cap. V <i>Le diverse gradazioni del lobha</i>	55
Cap. VI <i>Le caratteristiche del dosa (avversione)</i>	62
Cap. VII <i>Il moha (confusione)</i>	71
Cap. VIII <i>Gli ahetuka citta (coscienze prive di radici)</i>	80
Cap. IX <i>Gli ahetuka citta sconosciuti nella vita quotidiana</i>	88

Cap. X	97
<i>Il paṭisandhi-citta (coscienza della connessione di rinascita)</i>	
Cap. XI	105
<i>Tipi diversi di paṭisandhi-citta</i>	
Cap. XII	114
<i>La funzione del bhavaṅga (fattore del divenire)</i>	
Cap. XIII	122
<i>Le funzioni del citta</i>	
Cap. XIV	130
<i>La funzione del javana (impulso)</i>	
Cap. XV	137
<i>Le funzioni del tadārammaṇa (registrazione) e della cuti (trapasso)</i>	
Cap. XVI	147
<i>Gli ārammaṇa (oggetti) e gli dvāra (porte)</i>	
Cap. XVII	157
<i>Gli dvāra e i vatthu (basi fisiche) del citta</i>	
Cap. XVIII	166
<i>I dhātu (elementi)</i>	
Cap. XIX	174
<i>I sobhana-citta (coscienze belle) nella nostra vita</i>	
Cap. XX	184
<i>Le bhūmi (mondi)</i>	
Cap. XXI	193
<i>Il samatha (calma concentrata)</i>	
Cap. XXII	206
<i>I jhāna-citta (coscienze dell'assorbimento)</i>	
Cap. XXIII	219
<i>I lokuttara-citta (coscienze sopramondane)</i>	

Cap. XXIV	229
<i>La bodhi (illuminazione)</i>	
<i>Tabelle</i>	239
<i>Glossario</i>	248
<i>Bibliografia</i>	259

Prefazione

Gli insegnamenti del Buddha, contenuti nel *Tipiṭaka* (“Tre canestri”), sono il *Vinaya* (libro della regola monastica), il *Sutta* o *Suttanta* (discorsi) e l’*Abhidhamma*. Tutt’e tre le parti del *Tipiṭaka* possono essere fonti inesauribili di ispirazione e di incoraggiamento alla pratica, allo sviluppo della retta comprensione delle realtà, che porterà infine a sradicare la visione errata e gli altri inquinanti. In tutt’e tre le parti del *Tipiṭaka* ci vengono dati insegnamenti sui *dhamma*, su tutto ciò che è reale. Il vedere è un *dhamma*, è reale, e lo stesso si può dire del colore, della sensazione, dei nostri inquinanti.

Quando il Buddha conseguì l’illuminazione, conobbe con chiarezza tutti i *dhamma* così come sono realmente. Egli ci insegnò il “Dhamma”, l’insegnamento sulle realtà, affinché anche noi potessimo conoscere i *dhamma* così come sono. Senza l’insegnamento del Buddha noi ignoreremmo la realtà. Siamo inclini a prendere per permanente ciò che è impermanente, per piacevole ciò che è doloroso e insoddisfacente (*dukkha*) e per un “sé” ciò che è non sé. Lo scopo di tutt’e tre le parti del *Tipiṭaka* è insegnare lo sviluppo della via che conduce alla fine degli inquinanti.

Il *Vinaya* contiene la regola monastica che aiuta i monaci a vivere alla perfezione la “vita pura” (*brahma-cariyā*¹) e a raggiungere

... il fine insuperabile della *brahma-cariyā*, realizzandolo con la propria conoscenza in questa stessa vita; a questo scopo i capofamiglia abbandonano giustamente la vita domestica per la vita senza casa...²

Il fine della vita pura è lo sradicamento degli inquinanti.

Non solo i monaci, ma anche i laici dovrebbero studiare il *Vinaya*. Leggiamo di casi in cui i monaci si allontanavano dalla loro purezza di vita; quando ciò accadeva, si stabiliva una regola per aiutarli a essere attenti. Allorché leggiamo il *Vinaya*, ci sono ricordate la nostra cupidigia (*lobha*), la nostra avversione (*dosa*) e la nostra confusione (*moha*): esse sono realtà. Finché non sono state sradicate, possono sorgere in qualsiasi momento. Ci viene ricordato quanto gli inquinanti (*kilesa*) siano profondamente radicati e a che cosa possano condurre.

Quando consideriamo tutto ciò, siamo motivati a coltivare l'Ottuplice Sentiero che conduce allo sradicamento della visione errata, della gelosia, dell'avarizia, della presunzione e degli altri inquinanti.

Nel *Suttanta* o *Discorsi*, il Dhamma è spiegato a diverse persone in vari luoghi e occasioni. Il Buddha dette insegnamenti su tutte le realtà che appaiono attraverso le “sei porte” degli occhi, delle orecchie, del naso, della lingua, del senso corporeo e della mente. Illustrò la legge di causa ed effetto e la pratica che conduce alla fine di ogni sofferenza.

Quanto all'*Abhidhamma*, esso è un'esposizione dettagliata di tutte le realtà. Il prefisso *abhi* è usato nel senso di “superiorità” o “distinzione”. *Abhidhamma* significa “Dhamma superiore” o “Dhamma dettagliato”. La forma di questa parte del *Tipiṭaka* è diversa, ma il fine è lo stesso: lo sradicamento della visione errata e, in ultima analisi, di tutti gli inquinanti. Così, quando studiamo i molti modi di enumerare le realtà, non dovremmo dimenticare il vero scopo del nostro studio. La teoria (*pariyatti*) dovrebbe incoraggiarci alla pratica (*paṭipatti*), che è necessaria alla realizzazione della verità (*paṭivedha*). Mentre studiamo i vari fenomeni mentali (*nāma*) e i fenomeni fisici (*rūpa*), e mentre riflettiamo su di essi, ciò può ricordarci di essere consapevoli del *nāma* e del *rūpa* che appaiono in questo momento. Così scopriremo sempre più che l'*Abhidhamma* spiega tutto ciò che è reale, vale a dire i “mondi” che appaiono attraverso le sei porte dei sensi e della mente.

Questo libro intende fornire un'introduzione allo studio dell'*Abhidhamma*. Per capirne il contenuto sono necessarie alcune conoscenze basilari del buddhismo. Il mio libro *The Buddha's Path* può aiutare il lettore a familiarizzarsi con i principi e le dottrine fondamentali del buddhismo prima che cominci a leggere questo libro sull'*Abhidhamma*.

Userò termini in pāli, che è la lingua originale dei testi sacri dell'antica tradizione del Theravāda. Gli equivalenti inglesi e italiani delle parole in pāli sono spesso inadeguati, in quanto derivano dalla filosofia e dalla psicologia occidentali e sono quindi associati a significati diversi da quelli degli insegnamenti buddhisti. Spero che il lettore, invece di essere scoraggiato dai termini in pāli e dai numerosi elenchi usati in questo libro, svilupperà un interesse crescente per le realtà che sperimenta in se stesso e intorno a sé.

La Signora Sujin Boriharnwanaket mi è stata di immenso aiuto e ispirazione mentre studiavo l'*Abhidhamma*. Mi ha incoraggiata a scoprire in prima persona che l'*Abhidhamma* tratta di realtà da sperimentare attraverso i sensi e la mente. Così ho imparato che lo studio dell'*Abhidhamma* è un processo che continua per tutta la vita. Spero che il lettore avrà un'esperienza simile alla mia e sarà pieno di

entusiasmo e contentezza ogni volta che studierà le realtà che possono essere sperimentate!

Ho citato molte volte passi dei *Sutta* al fine di mostrare che l'insegnamento contenuto nell'*Abhidhamma* non è diverso da quello di altre parti del *Tipiṭaka*. Ho usato principalmente la traduzione inglese della Pāli Text Society (Translation Series). Per le citazioni dal *Visuddhi-magga* (*Il sentiero della purificazione*) ho usato la traduzione di Bhikkhu Nāṇamoli (Colombo, Srī Lankā, 1964)³. Il *Visuddhi-magga* è un compendio del buddhismo scritto dal commentatore Buddhaghosa nel V secolo d. C. Egli ha anche riveduto e pubblicato i commenti alla maggior parte del *Tipiṭaka*, basando il suo lavoro su tradizioni commentariali più antiche.

L'*Abhidhamma* consiste nei seguenti sette libri⁴:

- la *Dhamma-saṅgaṇi* (*A Manual of Buddhist Psychological Ethics*)⁵
- il *Vibhaṅga* (*The Book of Analysis*)
- la *Dhātu-kathā* (*Discourse on Elements*)
- la *Puggala-paññatti* (*A Designation of Human Types*)
- il *Kathā-vatthu* (*Points of Controversy*)
- lo *Yamaka* (*The Book of Pairs*)
- il *Paṭṭhāna* (*Conditional Relations*)

Quando cominciai a scrivere questo libro, le mie fonti erano il *Visuddhi-magga* e l'*Aṭṭha-sālinī* (*Expositor*), il commento alla *Dhamma-saṅgaṇi* scritto da Buddhaghosa. Ho anche usato l'*Abhidhammattha-saṅgaha*⁶, un compendio dell'*Abhidhamma* scritto da Anuruddha. Queste opere mi hanno aiutato molto nello studio dell'*Abhidhamma*, della *Dhamma-saṅgaṇi* e di altre opere su questi argomenti che mi sono procurata nel corso del tempo.

I commenti danno una spiegazione e una nomenclatura dettagliate dei diversi *citta* o momenti di coscienza, ciascuno dei quali svolge la propria funzione, e trattano delle differenti serie di *citta* che sperimentano un oggetto attraverso una porta sensoriale o attraverso la porta mentale. Sebbene non tutti i dettagli concernenti le serie dei *citta* possano essere rintracciati nelle scritture, i commenti sono solidamente basati su di esse, perché l'essenza degli argomenti spiegati dai commentatori può esservi rinvenuta. La *Dhamma-saṅgaṇi*, che è un'esposizione analitica delle realtà, enumera diversi *citta* che sorgono nelle serie. Il *Vibhaṅga*, nell'"Analisi degli elementi", tratta dei *citta* che svolgono le loro funzioni nelle serie e anche il *Paṭṭhāna* espone le serie dei *citta* sotto la denominazione di alcune delle condizioni che illustra. Inoltre il *Paṭisambhidā-magga* del *Khuddaka-nikāya* menziona

le diverse funzioni del *citta* in una serie⁷. Io spero che questi pochi riferimenti mostrino che il commentatore non intendeva esprimere i suoi punti di vista personali, ma era fedele alla tradizione delle scritture originali.

Negli ultimi quattro capitoli di questo libro fornisco spiegazioni circa i *citta* che raggiungono il *jhāna* o assorbimento e i *citta* che conseguono l'illuminazione. Alcuni lettori potrebbero chiedersi perché mai dovrebbero conoscere i dettagli su questi due argomenti. È utile studiare dettagli sul *jhāna* e sull'illuminazione perché la gente può averne nozioni errate. Lo studio dell'*Abhidhamma* aiuterà a non essere confusi circa le realtà; favorirà inoltre la comprensione dei *Sutta* dove spesso ci si riferisce al *jhāna* e al *nibbāna*.

Ho aggiunto alcune domande alla fine dei capitoli che possono aiutare il lettore a riflettere su quanto ha letto.

Il fu Bhikkhu Dhammadharo (Alan Driver) e anche Mr. Jonathan Abbott mi hanno fornito correzioni e suggerimenti molto utili per il testo della prima edizione di questo libro. Desidero anche esprimere la mia gratitudine alla "Dhamma Study and Propagation Foundation" e all'editore Alan Weller che ha reso possibile pubblicarne la terza edizione.

Nina van Gorkom

NOTE

¹ Lett. "vita di Brahmā": è la vita pura del monaco che coltiva l'Ottuplice Sentiero allo scopo di diventare un *arahat*. In un senso più vasto, tutti coloro che coltivano l'Ottuplice Sentiero per l'illuminazione, laici inclusi, vivono la vita di Brahmā.

² *Anguttara-nikāya*, III, 70.

³ Nella presente traduzione si è usata la versione italiana a cura di A. S. Comba (Buddhaghosa, Visuddhimagga. *Il sentiero della purificazione. Vol. I. La moralità*, Raleigh 2010, seconda ed.; Buddhaghosa, Visuddhimagga. *Il sentiero della purificazione. Vol. II. La concentrazione*, Raleigh 2010, seconda ed.; Visuddhimagga. *Il sentiero della purificazione. Vol. III. La saggezza*, Raleigh 2010, seconda ed.) [Nota della Curatrice].

⁴ Per una sinossi dei contenuti di queste opere, si veda Nyanatiloka Mahāthera, *A Guide through Abhidhamma Pitaka*, Kandy 2007, quinta ed. (ed. orig. 1938).

⁵ Riportiamo qui fra parentesi i titoli delle traduzioni inglesi pubblicate dalla Pāli Text Society (d'ora in poi PTS; questi libri non sono ancora stati tradotti in italiano).

⁶ Questa opera fu composta fra i secc. VIII e XII d. C. La prima traduzione inglese di S. Z. Aung e C. A. F. Rhys Davids è stata pubblicata dalla PTS nel 1910 con il titolo di *Compendium of Philosophy*; nel 1956 il Ven. Nārada Mahāthera ne ha pubblicata una seconda con il titolo di *A Manual of Abhidhamma*. Quest'ultima traduzione è stata riveduta e commentata da Bhikkhu Bodhi e pubblicata con il titolo di *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (Kandy 1993). È stata inoltre tradotta insieme al commento da R. P. Wijeratne e Rupert Gethin con i titoli di *Summary of the Topics of Abhidhamma* e *Exposition of the Topics of Abhidhamma*.

⁷ *Paṭisambhidā-magga*, I, 79 sgg. (*Cariyā-nānatta-ñāṇa-niddesa*).

Prefazione alla traduzione italiana

Il presente volume di Nina van Gorkom costituisce un'utile introduzione sia ai principali concetti dell'*Abhidhamma-Piṭaka*, il terzo *Canestro* o sezione del Canone in pāli, sia alla lettura del più famoso manuale di *Abhidhamma*, ossia l'*Abhidhammattha-saṅgaha* di Anuruddha; rende inoltre più comprensibile il terzo volume del *Visuddhi-magga* di Buddhaghosa, riguardante la saggezza.

Nella sua opera la van Gorkom espone con chiarezza argomenti complessi, alternandone l'esposizione con citazioni dei discorsi del Buddha o dei suoi discepoli. I *Sutta* illustrano infatti in forma ornata gli stessi concetti dell'*Abhidhamma* e ne mostrano l'applicazione nella pratica meditativa. Per rendere con maggior precisione il significato originale dei passi canonici citati, essi sono stati da me tradotti direttamente dalla fonte in pāli. Talvolta ho tradotto un passo canonico più lungo di quello citato dalla van Gorkom, perché mi sembrava che la citazione, se estesa, fosse più comprensibile al lettore. Ho anche aggiunto al testo le tabelle, ho completato il glossario, aggiungendo il genere dei nomi in pāli, e ho ampliato la bibliografia (che nell'originale conteneva solo le opere dell'Autrice e di Sujin Boriharnwanaket).

L'uso frequente dei termini tecnici in pāli nel corso dell'opera, una scelta dell'Autrice che personalmente condivido, permette di acquisire familiarità con parole in gran parte in traducibili, come ella stessa sottolinea nella sua *Prefazione*. Nel rendere in italiano alcune parole ho talvolta adottato soluzioni diverse da quelle dell'Autrice, seguendo il linguaggio in uso nel contesto meditativo e buddhista italiano e talvolta utilizzando la terminologia già impiegata nella mia traduzione del *Visuddhi-magga*.

Ringrazio di cuore Nina van Gorkom per avermi gentilmente concesso l'autorizzazione di tradurre il suo libro.

Torino, 26 luglio 2012

Antonella Serena Comba

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE E SULLA PRONUNCIA DEI TERMINI IN PĀLI

Per la trascrizione dei nomi propri, dei titoli delle opere e dei termini tecnici in pāli si è seguito il sistema di traslitterazione della scrittura nāgarī fissato nel X congresso degli orientalisti (1894) e ancor oggi in uso fra gli studiosi.

Per quanto riguarda l'accento, si seguono convenzionalmente le regole del latino: l'accento cade sulla penultima sillaba se è lunga per natura (una vocale lunga sormontata da un trattino, oppure i dittonghi *e* e *o*, per esempio *nibbāna*, *Gôtama*, *kilēsa*) o per posizione (una vocale che precede due consonanti, per esempio *khuddaka*), oppure se la parola è bisillaba; se la penultima sillaba è breve, l'accento si ritira sulla terzultima (per esempio *yāmaka*), salvo in parole di quattro o più sillabe in cui penultima e terzultima siano brevi: in questo caso l'accento si ritrae sulla quartultima. Nei composti, ogni parola conserva il suo accento (per esempio *Buddha-ghōsa*, *Visuddhi-māgga*).

Inoltre,

<i>c</i>	rappresenta sempre una palatale sorda, anche davanti alle vocali <i>a</i> , <i>o</i> , <i>u</i> (per esempio, <i>citta</i> ; ma anche <i>cakkhu</i> , pronunciato “ciakkhu”);
<i>g</i>	rappresenta sempre una gutturale sonora, anche davanti alle vocali <i>e</i> , <i>i</i> (per esempio, <i>garu</i> ; ma anche <i>gilāna</i> , pron. “ghilana”);
<i>h</i>	è una consonante che indica un'aspirazione che deve essere pronunciata (lo <i>hadaya</i>); l'aspirazione si deve far sentire anche quando segue una consonante occlusiva (per esempio in <i>Dhamma</i>);
<i>j</i>	rappresenta sempre una palatale sonora, anche davanti alle vocali <i>a</i> , <i>o</i> , <i>u</i> (p. es., <i>jana</i> , pron. “giana”);
<i>m̐</i>	indica una nasalizzazione (p. es., <i>samsāra</i>);
<i>ṇ</i>	è la nasale gutturale dell'italiano <i>angolo</i> (p. es. in <i>Āṅuttara-nikāya</i>);
<i>ṇ̐</i>	è il suono <i>gn</i> dell'italiano <i>gnosi</i> (p. es. in <i>kañcuka</i>);
<i>ṇ̑</i>	è la nasale retroflessa (un suono intermedio fra la palatale di <i>gnosi</i> e la dentale di <i>anta</i>) (p. es. in <i>paṇḍu</i>);
<i>t</i> , <i>h</i> , <i>d</i> , <i>dh</i>	sono consonanti occlusive retroflesse, pronunciate alla maniera inglese (<i>t</i> di <i>tree</i>) o siciliana (<i>d</i> di <i>bedda</i>);
<i>s</i>	è la sibilante sorda dell'italiano <i>sarto</i> (p. es. <i>Sutta</i>); si noti che in pāli non esiste il suono dell'italiano <i>caso</i> , cioè la <i>s</i> sonora o “dolce” intervocalica.

CAPITOLO I

I quattro *paramattha-dhamma* (realtà ultime)

Ci sono due tipi di realtà: i fenomeni mentali o *nāma* e i fenomeni fisici o *rūpa*¹. Mentre il *nāma* sperimenta qualcosa, il *rūpa* non esperisce alcunché. Ciò che noi prendiamo per un “sé” consiste quindi solo in *nāma* e *rūpa* che sorgono e svaniscono. Dice Buddhaghosa:

È stato detto:
come per designare un insieme di parti
si usa la parola “carro”,
così, quando ci si riferisce agli aggregati,
si usa il comune appellativo di “essere vivente”².

[...] Così in parecchie centinaia di *Suttanta* si è parlato solo di “nome e forma” anziché di un “essere vivente” o di una “persona”.

Perciò, allorché gli assi, le ruote, il carrello, il timone ecc. costituiscono in modo unitario un insieme di parti, ricevono il semplice appellativo comune di “carro”; ma, in senso assoluto, se si analizza ciascuna parte, non c’è nulla che si possa chiamare “carro” [...].

Proprio allo stesso modo, quando sono presenti i cinque aggregati dell’attaccamento, essi ricevono il semplice appellativo comune di “essere vivente”, di “persona”; ma, in senso assoluto, se si analizza ciascun *dhamma*, non c’è nulla che si possa chiamare “essere vivente”, che sia una base fisica per chi afferra [l’idea di] “Sono” (*asmi*) oppure “Io” (*ahaṃ*); in senso assoluto c’è invece soltanto il “nome e forma”³.

Tutti i fenomeni dentro di noi e intorno a noi sono solo *nāma* e *rūpa* impermanenti che sorgono e svaniscono. *Nāma* e *rūpa* sono in *pāli paramattha-dhamma*, “realtà assolute o ultime”. Possiamo sperimentare le loro caratteristiche quando appaiono, indipendentemente dal modo in cui li chiamiamo: non dobbiamo necessariamente denominarli *nāma* e *rūpa*. Coloro che hanno sviluppato la visione profonda possono sperimentarli come sono in realtà, cioè come impermanenti e privi di un sé. Il vedere, l’udire, l’odorare, il gustare, lo sperimentare oggetti tangibili attraverso il senso del corpo e il pensare sono tutti *nāma* im-

permanenti. Siamo soliti pensare che c'è un sé che svolge funzioni diverse come il vedere, l'udire o il pensare; ma dov'è questo sé? È uno di questi *nāma*? Più conosciamo diversi *nāma* e *rūpa* sperimentando le loro caratteristiche, più vediamo che il sé è solo un concetto, non è un *paramattha-dhamma*.

I *nāma* e i *rūpa* sono tipi diversi di realtà: i *nāma* sono fenomeni mentali, mentre i *rūpa* sono fenomeni fisici. Se non li distinguiamo e non impariamo quali sono le loro caratteristiche, continueremo a scambiarsi per un sé. Per esempio, l'udire è un *nāma*: non ha una forma o una configurazione, non ha orecchie; è diverso dal senso dell'udito, ma quest'ultimo è per l'udire una condizione necessaria. Il *nāma* che ode sperimenta il suono, mentre il senso dell'udito e il suono differiscono da esso, perché sono *rūpa* e non sperimentano alcunché. Se non capiamo che l'udire, il senso dell'udito e il suono sono realtà completamente diverse l'una dall'altra, continueremo a pensare che è il sé a udire.

Il *Visuddhimagga* così spiega questo tema:

Il *nāma* è privo di forza e non può manifestarsi autonomamente. Esso non mangia, non beve, non parla e non adotta alcuna postura. Anche il *rūpa* è privo di forza e non può manifestarsi autonomamente. Esso non desidera mangiare, non desidera bere, non desidera parlare e non desidera adottare alcuna postura. E tuttavia il *nāma* si manifesta grazie al *rūpa*, mentre il *rūpa* si manifesta grazie al *nāma*. Quando il *nāma* desidera mangiare, desidera bere, desidera parlare e desidera adottare una postura, il *rūpa* mangia, beve, parla e adotta una postura...⁴

Più oltre nel testo leggiamo queste parole:

Come gli esseri umani, grazie a una nave,
viaggiano sull'oceano,
così il complesso del *nāma*, grazie al *rūpa*,
si manifesta.
Come la nave, grazie agli esseri umani,
viaggia sull'oceano,
così il complesso del *rūpa*, grazie al *nāma*,
si manifesta.
Gli uomini e le navi, aiutandosi reciprocamente,
viaggiano sull'oceano.
Così il *nāma* e il *rūpa* dipendono l'uno dall'altro⁵.

Ci sono due tipi di *nāma* condizionato: il *citta* ("coscienza") e i *cetasika* ("fattori mentali" che sorgono insieme alla coscienza). Essi

sono *nāma* che sorgono a causa di particolari condizioni e poi svaniscono nuovamente. Il *citta* conosce o sperimenta un oggetto; ogni *citta* ha il suo oggetto, chiamato in pāli *ārammaṇa*. Conoscere o sperimentare un oggetto non significa necessariamente pensare a esso: per esempio, il *citta* che vede ha come oggetto ciò che è visibile ed è diverso dai *citta* che sorgono in seguito, come quelli che conoscono che cosa è stato percepito e quelli che pensano a ciò che è stato percepito. Il *citta* che ode, ovvero la coscienza uditiva, ha invece per oggetto il suono, e così via.

Anche quando siamo profondamente addormentati e non sogniamo, il *citta* sperimenta un oggetto, dal momento che non c'è alcun *citta* che sia privo di un oggetto. Ci sono molti tipi di *citta* che possono essere classificati in diversi modi.

Alcuni *citta* sono *kusala* (“salutari”), mentre altri sono *akusala* (“non salutari”, nocivi⁶). I *kusala-citta* e gli *akusala-citta* sono cause: possono motivare azioni salutari o non salutari tramite il corpo, la parola e la mente, e tali azioni sono in grado di produrre i risultati corrispondenti. Alcuni *citta*, detti *vipāka-citta* o “coscienze risultanti”, sono il risultato di azioni salutari o non salutari; altri, i *kiriya-citta* o “coscienze funzionali, non operative”, non sono né cause né risultati⁷.

I *citta* possono essere classificati in base alla *jāti* (parola che significa “nascita” o “natura”). Ci sono quattro *jāti*:

- *kusala*
- *akusala*
- *vipāka*
- *kiriya*

La *jāti* del *vipāka* si divide a sua volta in *kusala-vipāka* (“risultato di un'azione salutare”) e *akusala-vipāka* (“risultato di un'azione non salutare”).

È importante sapere a quale *jāti* appartiene un *citta* perché non possiamo coltivare nella nostra vita ciò che è salutare se scambiamo il *kusala* per l'*akusala* o l'*akusala* per il *vipāka*. Per esempio, quando qualcuno ci dice parole spiacevoli, la coscienza uditiva con cui sperimentiamo il suono di tali parole è un *akusala-vipāka-citta*, il risultato di un'azione non salutare che noi stessi abbiamo compiuto in passato. Ma l'avversione che può sorgere subito dopo non è un *vipāka*, bensì un fattore mentale o *cetasika* che sorge con un *akusala-citta*. È dunque possibile imparare a distinguere questi istanti l'uno dall'altro realizzando le loro reali caratteristiche.

Un altro modo di classificare il *citta* utilizza il livello di coscienza (in pāli, la *bhūmi*⁸). Ci sono diversi livelli di coscienza: il livel-

lo sensoriale, corrispondente alle coscienze della sfera del desiderio o *kāmāvacara-citta*, è quello delle impressioni dei sensi, che sono il vedere oggetti visibili, l'udire suoni, l'odorare odori, il gustare sapori e lo sperimentare oggetti tangibili mediante il senso corporeo. A causa degli oggetti piacevoli e spiacevoli sperimentati attraverso i sensi sorgono i *kusala-citta* o "coscienze salutari" e gli *akusala-citta* o "coscienze non salutari".

Ci sono tuttavia anche altri livelli del *citta*, che non sperimentano impressioni sensoriali. Coloro che coltivano il *samatha* ("calma concentrata") e raggiungono l'assorbimento (*jhāna*) hanno *jhāna-citta* (coscienze dell'assorbimento) privi di oggetti sensoriali⁹. Il *lokuttara-citta* ("coscienza sopramondana") è il livello di coscienza più alto perché sperimenta direttamente il *nibbāna*¹⁰.

Esistono ancora altri modi di classificare il *citta* e, se consideriamo le sue diverse intensità, sono possibili numerose altre differenziazioni. Per esempio, gli *akusala-citta*, che hanno radici nella cupidigia (*lobha*), nell'avversione (*dosa*) e nella confusione (*moha*), possono essere di vari tipi di intensità. Talvolta possono motivare azioni, talaltra no, a seconda di quanto sono *akusala*. Anche i *kusala-citta* possono avere vari gradi di intensità. È utile conoscere più modi di classificarli, perché in questo modo possiamo apprendere diversi aspetti del *citta*. Ci sono nel complesso ottantanove tipi di *citta* (secondo un'altra classificazione, ce ne sono centoventuno)¹¹. Se sviluppiamo la conoscenza dei *citta* e se ne siamo consapevoli quando appaiono, siamo meno inclini a prenderli per un sé.

Il *cetasika* è il secondo *paramattha-dhamma* che è un *nāma*. Come abbiamo visto, il *citta* sperimenta un oggetto: il vedere ha per oggetto ciò che è visibile, l'udire ha per oggetto il suono, il *citta* che pensa sperimenta l'oggetto a cui sta pensando. Tuttavia non c'è solo il *citta*, ma ci sono anche i *cetasika*, fattori mentali che accompagnano il *citta*. Si può pensare a qualcosa con avversione, con una sensazione piacevole o con saggezza: l'avversione, la sensazione e la saggezza sono fenomeni mentali che non sono *citta*, bensì *cetasika* che accompagnano i diversi *citta*. C'è solo un *citta* per volta, ma ci sono parecchi *cetasika* che sorgono insieme al *citta* e svaniscono insieme a esso. Il *citta* non sorge mai da solo. Per esempio, la sensazione (*pāli vedanā*) è un *cetasika* che sorge con ogni *citta*. Il *citta* si limita a conoscere o sperimentare il suo oggetto, non lo "sente" con una sensazione. La sensazione o *vedanā*, invece, ha la funzione di sentire. La sensazione è talvolta piacevole, talaltra spiacevole. Quando non abbiamo una sensazione piacevole o spiacevole, c'è comunque una sensazione: in quell'istante la sensazione è neutra o indifferente. C'è sempre una sensazione, perché non c'è alcun istante del *citta* privo di sensazioni.

Quando per esempio sorge la coscienza visiva, la sensazione sorge insieme al *citta*. Il *citta* che vede percepisce solo un oggetto visibile, in quanto non c'è ancora piacere o dispiacere. La sensazione che accompagna questo tipo di *citta* è neutra. Dopo che la coscienza visiva è svanita, sorgono altri *citta*: fra questi, ce ne possono essere alcuni che non gradiscono l'oggetto e sono accompagnati da una sensazione spiacevole. La funzione del *citta* è conoscere un oggetto: il *citta* è il “capo del conoscere”; i *cetasika*, invece, pur condividendo con il *citta* il medesimo oggetto, hanno ciascuno una propria qualità e funzione specifica. Alcuni *cetasika* sorgono con ogni *citta*, altri invece non si comportano in questo modo¹².

Come abbiamo visto, la sensazione o *vedanā* è un *cetasika* che sorge con ogni *citta*. Il contatto (*pāli phassa*) è un altro *cetasika* che si manifesta con ogni *citta*: “tocca” l'oggetto in modo che il *citta* possa sperimentarlo. Anche la percezione (*pāli saññā*) è un *cetasika* che compare con ogni *citta*. Nel *Visuddhi-magga* leggiamo che *saññā* ha la funzione di percepire:

La sua funzione è far sì che il segno (*nimitta*) sia la condizione causale (*paccaya*) del percepire ripetutamente che “questo [oggetto] è lo stesso”, come fanno i taglialegna ecc. con i tronchi ecc.¹³

Il *citta* si limita a sperimentare o conoscere l'oggetto, non lo “segna”; è *saññā* ad apporre un'etichetta all'oggetto in modo che esso possa essere riconosciuto in seguito. Quando ricordiamo qualcosa, è *saññā* che ricorda, non il sé: per esempio, è *saññā* a ricordare che un certo colore è rosso, che un certo oggetto è una casa o che un certo suono è il canto di un uccello.

Ci sono anche tipi di *cetasika* che non sorgono con ogni *citta*: gli *akusala-cetasika* o fattori mentali non salutari sorgono solo con gli *akusala-citta*, mentre i *sobhana-cetasika* o fattori mentali belli sorgono con i *sobhana-citta* (coscienze belle)¹⁴. Il *lobha* (“cupidigia”), il *dosa* (“avversione”) e il *moha* (“confusione”) sono *akusala-cetasika* che sorgono solo con gli *akusala-citta*. Per esempio, quando vediamo qualcosa di bello, possono sorgere *citta* con il *cetasika* della cupidigia per ciò che abbiamo visto – il *lobha* ha la funzione di concupire qualcosa. Ci sono parecchi altri *akusala-cetasika* che sorgono con gli *akusala-citta*, come la presunzione (*māna*), la visione errata (*diṭṭhi*) e l'invidia (*issā*).

I *sobhana-cetasika* che accompagnano i *citta* salutari sono per esempio l'*alobha* (lett. “non cupidigia”, la generosità), l'*adosa* (“non avversione”, la gentilezza amorevole) e l'*amoha* (“non confusione”, la saggezza o *paññā*). Quando siamo generosi, l'*alobha* e l'*adosa* sorgo-

no con il *kusala-citta*. Anche la saggezza o *paññā* può sorgere con il *kusala-citta*, come pure altri tipi di *sobhana-cetasika*. Sia gli inquinanti, sia le qualità salutari sono *cetasika* e sono non sé. In tutto ci sono cinquantadue *cetasika*.

Sebbene i *citta* e i *cetasika* siano entrambi *nāma*, hanno caratteristiche diverse. Ci si può chiedere come si possano sperimentare i *cetasika*. Per esempio, quando gli *akusala-citta* sorgono insieme all'avarizia dopo che i *kusala-citta* accompagnati dalla generosità sono svaniti, possiamo notare un cambiamento. L'avarizia e la generosità sono *cetasika* che possono essere sperimentati, in quanto hanno caratteristiche diverse. Possiamo pure notare il cambiamento dalla cupidigia all'avversione, dalla sensazione piacevole a quella spiacevole. La sensazione è un *cetasika* che possiamo sperimentare, perché la sensazione è talvolta predominante. Possiamo renderci conto dei diversi tipi di sensazione e sentire come la sensazione spiacevole sia diversa da quella piacevole e da quella neutra. Questi diversi *cetasika* sorgono con i *citta* e svaniscono immediatamente insieme al *citta* che accompagnano. Se conosceremo meglio i *citta* e i *cetasika*, ciò ci aiuterà a vedere la realtà.

Dato che il *citta* e il *cetasika* sorgono insieme, è difficile vedere la differenza fra le loro caratteristiche. Il Buddha era in grado di sperimentare direttamente le varie caratteristiche di tutti i *citta* e *cetasika* perché la sua saggezza era sviluppata al massimo livello. Nelle *Domande del re Milinda* (*Milinda-pañha*) l'*arahat* Nāgasena dice al re Milinda:

“O gran re, il Beato ha fatto qualcosa di molto difficile”.

“Venerabile Nāgasena, che cos'ha fatto il Beato di tanto difficile?”.

“Gran re, il Beato ha fatto qualcosa di molto difficile. Egli ha distinto i *dhamma* privi di forma, cioè la coscienza e i fattori mentali, che si manifestano riguardo a un certo oggetto: «Questo è il contatto», «Questa è la sensazione», «Questa è la percezione», «Questa è la volizione (*cetanā*)», «Questa è la coscienza»”.

“Fammi un esempio”.

“Supponi, o re, che un uomo navighi con una barca fino al grande oceano e, prendendo nel palmo della mano un po' d'acqua, l'assaggi con la lingua. Potrebbe distinguere se l'acqua proviene dal Gange, dalla Yamunā, dall'Aciravatī, dalla Sarabhū o dalla Mahī?”.

“Distinguere è difficile, o Venerabile”.

“Gran re, il Beato ha fatto qualcosa di ancor più difficile: ha distinto i *dhamma* privi di forma, cioè la coscienza e i fattori mentali, che si manifestano riguardo a un certo oggetto: «Questo è il

contatto», «Questa è la sensazione», «Questa è la percezione», «Questa è la volizione (*cetanā*)», «Questa è la coscienza»¹⁵.

Il *citta* e il *cetasika* sono *paramattha-dhamma* e ciascuno di essi ha caratteristiche peculiari. Queste caratteristiche possono essere sperimentate indipendentemente da come vengono chiamate. I *paramattha-dhamma* non sono parole o concetti, ma realtà. Per esempio, la sensazione piacevole e quella spiacevole sono reali; le loro caratteristiche possono essere sperimentate anche se esse non vengono chiamate “sensazione piacevole” o “sensazione spiacevole”. Anche l’avversione è reale e può essere sperimentata allorché si manifesta.

I fenomeni non sono soltanto mentali, ma anche fisici. I *rūpa* o fenomeni fisici costituiscono il terzo *paramattha-dhamma*. Ci sono vari tipi di *rūpa*, ciascuno dei quali ha la propria caratteristica. Esistono quattro *rūpa* principali che sono chiamati “grandi elementi” (*pāli mahā-bhūta-rūpa*):

- l’elemento della terra o solidità (da sperimentare come durezza o morbidezza),
- l’elemento dell’acqua o coesione,
- l’elemento del fuoco o temperatura (da sperimentare come caldo o freddo),
- l’elemento del vento o moto (da sperimentare come oscillazione o pressione).

Questi “grandi elementi” sono i *rūpa* principali; essi sorgono insieme a tutti gli altri tipi di *rūpa*, chiamati “*rūpa* derivati o secondari” (*pāli upādā-rūpa*). I *rūpa* non sorgono da soli, bensì in gruppi o unità composti da almeno otto tipi di *rūpa*. Per esempio, quando sorge il *rūpa* della temperatura, sorgono anche la solidità, la coesione, il moto e altri *rūpa*. I “*rūpa* secondari” sono per esempio gli organi fisici dell’occhio, dell’orecchio, del naso, della lingua e del senso corporeo, e gli oggetti sensoriali visibili, il suono, l’odore, il sapore e gli oggetti tangibili.

Tramite gli organi fisici di senso si possono sperimentare diverse caratteristiche del *rūpa*, ed esse sono reali, dal momento che possono essere sperimentate. Per esempio, noi usiamo termini convenzionali come “corpo” e “tavolo” per designare oggetti che hanno la caratteristica della durezza, sperimentabile mediante il tatto. In questo modo possiamo provare che la caratteristica della durezza è la stessa sia nel corpo sia nel tavolo. La durezza è un *paramattha-dhamma*; il “corpo” e il “tavolo” non lo sono, sono solo concetti. Diamo per scontato che il corpo permanga e lo prendiamo per un sé, ma ciò che chiamiamo “cor-

po” consiste soltanto in diversi *rūpa* che sorgono e svaniscono. Il termine convenzionale “corpo” può quindi confonderci riguardo alla realtà. Conosceremo la verità quando impareremo a sperimentare le diverse caratteristiche del *rūpa* quando appaiono.

I *citta*, i *cetasika* e i *rūpa* sorgono soltanto quando ci sono le condizioni opportune: essi sono *dhamma* condizionati (pāli *saṅkhāra-dhamma*¹⁶). Il vedere non può sorgere quando non c'è l'occhio o il senso della vista e quando manca un oggetto visibile. Queste sono le condizioni necessarie alla sua manifestazione; in loro presenza, il vedere sorge e poi torna a svanire. Ogni cosa che sorge a causa di condizioni deve nuovamente svanire quando le condizioni sono cessate. Si può pensare che il suono perduri, ma ciò che prendiamo per un suono duraturo consiste in realtà in molti *rūpa* diversi che si susseguono l'uno dopo l'altro.

Il quarto *paramattha-dhamma* è il *nibbāna*: esso è un *paramattha-dhamma*, è reale e può essere sperimentato attraverso la porta mentale, se si segue il retto Sentiero che permette di raggiungerlo, lo sviluppo della saggezza che vede le cose così come sono. Il *nibbāna* è un *nāma*, ma non è un *citta* o un *cetasika*, un *paramattha-dhamma* che sorge a causa di certe condizioni e poi svanisce. Il *nibbāna* è un *nāma* che è una realtà incondizionata¹⁷, perciò non sorge e non svanisce. I *citta* e i *cetasika* sono *nāma* che sperimentano un oggetto; il *nibbāna* non sperimenta alcun oggetto, ma esso stesso può essere oggetto dei *citta* e dei *cetasika* che lo sperimentano. Neppure il *nibbāna* è una persona: è non sé, *anatta*¹⁸.

Ricapitolando, ci sono quattro *paramattha-dhamma*:

- *citta*
- *cetasika*
- *rūpa*
- *nibbāna*

Quando studiamo il Dhamma, è essenziale sapere a quale tipo di *paramattha-dhamma* appartiene una certa realtà. Se non ce ne rendiamo conto, possiamo essere fuorviati dai termini convenzionali. Dobbiamo per esempio sapere che tutto ciò che chiamiamo “corpo” consiste in realtà di vari *rūpa paramattha-dhamma*, non di *citta* o *cetasika*; inoltre è necessario che ci rendiamo conto che il *nibbāna* non è un *citta* o un *cetasika*, ma il quarto *paramattha-dhamma*. Il *nibbāna* è la fine di tutte le realtà condizionate che sorgono e svaniscono. Per l'*arahat* o “perfetto” che trapassa, non c'è più rinascita, né sussistono *nāma* e *rūpa* che sorgono e svaniscono.

- Tutti i *dhmma* condizionati – *citta*, *cetasika* e *rūpa* – sono impermanenti (pāli *anicca*).
- Tutti i *dhmma* condizionati sono *dukkha* (“sofferenza”): essi non sono soddisfacenti, dal momento che sono impermanenti.
- Tutti i *dhmma* sono non sé, *anatta* (in pāli: *sabbe dhammā anattā*, *Dhammapada* 279).

Pertanto i *dhmma* condizionati sono impermanenti e dolorosi, mentre il *nibbāna* non lo è. Ma tutti i *dhmma*, tutti i *paramattha-dhmma* compreso il *nibbāna* hanno la caratteristica dell’*anatta*, del non sé.

Domande:

1. Che differenza c’è fra il *nāma* e il *rūpa*?
2. Che differenza c’è fra il *citta* e il *cetasika*?
3. I *cetasika* sperimentano un oggetto?
4. Insieme al *citta* sorgono più *cetasika*?
5. Può il *nibbāna* sperimentare un oggetto?
6. Il *nibbāna* è un sé oppure no?

NOTE

¹ Le parole *nāma* e *rūpa* sono talvolta tradotte letteralmente come “nome” e “forma”.

² Si veda *Samyutta-nikāya*, I, 135.

³ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XVIII, § 25.

⁴ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XVIII, § 34.

⁵ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XVIII, § 36.

⁶ In pāli *a-* è un prefisso che indica la negazione.

⁷ Nel cap. III e in quelli successivi fornirò maggiori spiegazioni circa l’*akusala*, il *kusala*, il *vipāka* e il *kiriya*.

⁸ Sulle *bhūmi* (lett. “terre”, mondi), si veda sotto, cap. XX.

⁹ Sul *samatha* e sui *jhāna-citta*, si veda sotto, capp. XXI-XXII.

¹⁰ Sui *lokuttara-citta*, si veda sotto, cap. XXIII.

¹¹ I *citta* sono classificati come centoventuno quando si considerano i *lokuttara-citta* di coloro che hanno coltivato sia il *samatha* sia la *vipassanā* e che raggiungono l’illuminazione con i *lokuttara-jhāna-citta*, cioè i *lokuttara-citta* accompagnati dai fattori dei *jhāna* di varie fasi dell’assorbimento. Questo sarà spiegato sotto, nel cap. XXIII.

¹² Ci sono sette tipi di *cetasika* che devono sorgere con ogni *citta*: il contatto (*phassa*), la sensazione (*vedanā*), la percezione (*saññā*), la volizione (*cetanā*), l'unificazione mentale (*ekaggatā*), l'attenzione (*manasikāra*) e la vitalità (*jīvita*).

¹³ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XIV, § 130.

¹⁴ Per il significato di *sobhana*, si veda sotto, cap. XIX. I *sobhana-citta* comprendono non solo i *kusala-citta*, ma anche i *vipāka-citta* e i *kiriya-citta* che sono accompagnati dai *sobhana-cetasika*.

¹⁵ *Milinda-pañha*, 87.

¹⁶ I *saṅkhāra-dhamma* sono *dhamma* condizionati che sorgono insieme e dipendono l'uno dall'altro. Si usa anche il termine in pāli *saṅkhata*, che significa “messo insieme”, “composto da una combinazione di fattori”. *Saṅkhata-dhamma* è ciò che è sorto a causa di condizioni.

¹⁷ In pāli *asaṅkhata*, “incondizionato”, l'opposto di *saṅkhata*. Nella *Dhamma-saṅgani* il *nibbāna* è menzionato come *asaṅkhata-dhātu*, l'elemento incondizionato. Talvolta si usa il termine *visaṅkhāra-dhamma*, il *dhamma* che non è un *saṅkhāra* (il prefisso *vi-* indica una negazione).

¹⁸ Conformemente ai criteri scientifici, si usa qui la forma tematica *anatta* anziché il nominativo *anattā* [N. d. C.].

CAPITOLO II

I cinque *khandha* (aggregati)

Il Buddha scoprì la verità di tutti i fenomeni e conobbe per esperienza diretta la caratteristica di ogni fenomeno. Mosso da compassione, insegnò agli altri a vedere la realtà in molti modi, affinché essi potessero avere una comprensione più profonda dei fenomeni interni ed esterni.

Quando le realtà sono classificate in quanto *paramattha-dhamma*, sono distinte in

- *citta*,
- *cetasika*,
- *rūpa* e
- *nibbāna*.

I *citta*, i *cetasika* e i *rūpa* sono realtà condizionate (*saṅkhāra-dhamma*). Sorgono a causa di condizioni e svaniscono di nuovo: essi sono impermanenti. Il *nibbāna* è l'unico *paramattha-dhamma* incondizionato (*asaṅkhata-dhamma*): esso non sorge e non svanisce. Tutti e quattro i *paramattha-dhamma* sono *anatta* (non sé).

I *citta*, i *cetasika* e i *rūpa* possono essere classificati mediante le categorie dei cinque *khandha*. La parola *khandha* significa “gruppo”, “insieme”, “aggregato”. Ciò che è classificato come *khandha* sorge a causa di determinate condizioni, dopodiché svanisce. I cinque *khandha* non sono diversi dai tre *paramattha-dhamma* *citta*, *cetasika* e *rūpa*. Le realtà possono essere divise in varie categorie, a seconda delle quali ricevono particolari nomi.

I cinque *khandha* sono i seguenti:

- *rūpakkkhandha*, l'aggregato di tutti i fenomeni fisici;
- *vedanākkhandha*, l'aggregato della sensazione (*vedanā*);
- *saññākkhandha*, l'aggregato della “percezione” o del ricordo (*saññā*);
- *saṅkhārakkhandha*, l'aggregato delle “formazioni” (*saṅkhāra*), che comprende cinquanta *cetasika*;

• *viññāṇakkhandha* o aggregato della coscienza (*viññāṇa*), che comprende tutti i *citta* (89 o 121¹).

I cinquantadue tipi di *cetasika* che possono sorgere con il *citta* sono divisi in tre categorie di *khandha*: un primo *khandha* è il *cetasika* della sensazione (*vedanākkhandha*); un secondo *khandha* è il *cetasika* della percezione (*saññākkhandha*); i restanti cinquanta *cetasika* sono raccolti tutti insieme nel *khandha* delle formazioni (*saṅkhārakkhandha*). Per esempio, nel *saṅkhārakkhandha* sono inclusi i seguenti *cetasika*: la volizione o intenzione (*cetanā*), la cupidigia (*lobha*), l'avversione (*dosa*), la confusione (*moha*), la gentilezza amorevole (*mettā*), la generosità (*alobha*) e la saggezza (*paññā*). Tutti gli inquinanti e le qualità positive sono inclusi nel *saṅkhārakkhandha*. Essi sono impermanenti e non sé. La parola *saṅkhāra* è talvolta tradotta con “attività” o “formazioni mentali”².

Quanto al *citta*, tutti i *citta* sono riuniti nel *viññāṇakkhandha*. I termini in pāli *viññāṇa*, *mano* e *citta* indicano la stessa realtà: ciò che ha la caratteristica di conoscere o sperimentare qualcosa. Quando si classifica il *citta* in quanto *khandha*, si usa la parola *viññāṇa*.

Pertanto da una parte c'è il *rūpakkhandha*, dall'altra ci sono quattro *khandha* che sono *nāmakkhanda*. Tre *nāmakkhanda* sono costituiti da *cetasika*, mentre un *nāmakkhanda* è costituito da *citta*.

Qualsiasi cosa costituisca un *khandha* non dura: non appena sorge, svanisce. Sebbene i *khandha* sorgano e svaniscano, sono reali e possono essere sperimentati quando si manifestano. Il *nibbāna*, il *dhamma* incondizionato che non sorge e non svanisce, non è un *khandha*.

Circa il sorgere e lo svanire del *nāma* e del *rūpa*, dice Buddhaghosa:

Non c'è alcun insieme o cumulo che esista prima del sorgere di questo “nome e forma”. Quando esso sorge, non proviene da alcun insieme o cumulo. Quando cessa, non va in alcuna direzione principale o secondaria. Una volta cessato, non c'è alcun deposito in qualche luogo dove si possa metterlo insieme, accumularlo, ammassarlo. Prima che un suono emesso da un liuto nasca, non esiste alcun cumulo [di suoni], né, quando il suono nasce, proviene da alcun cumulo; né, quando cessa, va in alcuna direzione principale o secondaria; né, una volta cessato, persiste sotto forma di cumulo³, ma, al contrario, esso viene prodotto senza che prima esistesse, e nasce dal liuto, dal collo del liuto e dallo sforzo umano; e, dopo essere esistito, si dissolve (*paṭiveti*). Nello stesso modo tutti i *dhamma* dotati di forma e senza forma non

esistono prima di essere prodotti, e dopo essere esistiti si dissolvono⁴.

I *khandha* sono realtà che possono essere sperimentate: per esempio, quando sentiamo la durezza di un oggetto abbiamo esperienza del *rūpakkkhandha*. Questo fenomeno non dura, ma sorge e svanisce, perché il *rūpakkkhandha* è impermanente. Esso non comprende solo i *rūpa* del corpo, ma anche gli altri fenomeni fisici. Per esempio, il suono è un *rūpakkkhandha*: sorge e svanisce, quindi è impermanente.

Anche il *vedanākkhandha*, che comprende tutti i tipi di sensazioni, è reale, perché noi sperimentiamo le sensazioni. La sensazione può essere classificata in vari modi. Talvolta si elencano tre tipi di sensazioni:

- la sensazione piacevole (*sukha*),
- la sensazione spiacevole (*dukkha*),
- la sensazione neutra (*upekkhā*).

Talaltra si enumerano cinque tipi di sensazioni:

- la sensazione piacevole corporea (*sukha*),
- la sensazione spiacevole corporea (*dukkha*),
- la sensazione piacevole mentale (*somanassa*),
- la sensazione spiacevole mentale (*domanassa*).
- la sensazione neutra (*upekkhā*).

La sensazione corporea è una sensazione che ha per condizione causale il senso corporeo, il *rūpa* che ha la capacità di ricevere le impressioni corporee. La sensazione è di per sé un *nāma*, ma ha per condizione causale un *rūpa*, il senso corporeo. Quando un oggetto entra in contatto con il senso corporeo, la sensazione è o piacevole o spiacevole: non c'è una sensazione corporea neutra. Quando la sensazione corporea è spiacevole, è un *akusala-vipāka* (il risultato di un'azione non salutare); se invece è piacevole, è un *kusala-vipāka* (il risultato di un'azione salutare).

Dato che le sensazioni sorgono e svaniscono istantaneamente, è difficile distinguerle l'una dall'altra. Per esempio, siamo inclini a confondere la sensazione piacevole corporea, che è un *vipāka*, con la sensazione piacevole mentale che può sorgere subito dopo, insieme all'attaccamento per quella sensazione piacevole corporea. Oppure possiamo confondere la sensazione spiacevole corporea con la sensazione spiacevole mentale che può seguirla insieme all'avversione. Quando c'è un dolore fisico, la sensazione spiacevole corporea è un

vipāka e accompagna il *vipāka-citta* che sperimenta l'oggetto spiacevole che colpisce il senso corporeo⁵. In seguito può sorgere la sensazione spiacevole mentale; non è un *vipāka*, ma accompagna l'*akusala-citta* con avversione, ed è pertanto *akusala*. L'*akusala-citta* con avversione sorge a causa dell'avversione (*dosa*) che abbiamo accumulato in precedenza. Sebbene la sensazione corporea e quella mentale siano entrambe *nāma*, sono sensazioni di tipi del tutto differenti e sorgono a causa di condizioni diverse. Quando non ci sono più condizioni che provochino il *dosa*, ci può ancora essere una sensazione spiacevole corporea, ma non c'è più una sensazione spiacevole mentale. L'*arahat*, il realizzato che ha sradicato tutti gli inquinanti, può ancora avere *akusala-vipāka* finché la sua vita non è giunta al termine, ma non ha più avversione.

Nel *Samyutta-nikāya* leggiamo queste parole:

Così ho udito. Una volta il Beato soggiornava a Rājagaha, nel Parco delle gazzelle di Maddakucchi.

In quell'occasione, il suo piede fu trafitto da una scheggia di pietra. Sentì allora sensazioni corporee tremende, dolorose, acute, strazianti, lancinanti, piacevoli, sgradevoli. Ma il Beato le sopportò, con consapevolezza e discernimento, senza affliggersi⁶.

Le sensazioni possono essere di sei tipi quando sono classificate in base ai contatti che avvengono attraverso le sei porte: ci sono sensazioni che sorgono perché sono sperimentate attraverso gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua, il senso corporeo e la mente. Tutte queste sensazioni sono diverse e sorgono a causa di condizioni differenti. La sensazione sorge e svanisce insieme al *citta* che accompagna; pertanto in ogni istante la sensazione è differente.

Disse il Buddha ai monaci:

O monaci, un monaco dovrebbe attendere la morte consapevole, con una profonda comprensione. Questa è l'istruzione che vi dò. [...] Ora, monaci, mentre il monaco dimora consapevole, dotato di una profonda comprensione, diligente, fervido e risoluto, in lui sorge una sensazione piacevole. Egli così conosce:

“È sorta in me una sensazione piacevole. Essa dipende da qualcosa (*paṭicca*), non è indipendente. Da che cosa dipende? Dipende da questo contatto. Ora questo contatto è impermanente, condizionato, coprodotto condizionalmente. La sensazione piacevole è sorta condizionalmente da questo contatto impermanente, condizionato, coprodotto condizionalmente. Come potrebbe essere permanente?”.

Così egli dimora contemplando l'impermanenza nel contatto e nella sensazione piacevole, lo svanire, il distacco, la cessazione, il lasciare andare. Mentre contempla in essi l'impermanenza... abbandona la tendenza al desiderio per il contatto e la sensazione piacevole. [Lo stesso vale per la sensazione spiacevole e neutra]⁷.

Ci sono ancora molti altri modi di classificare le sensazioni. Conoscere tali modi può aiutarci a renderci conto che la sensazione è solo un fenomeno mentale che sorge a causa di condizioni. Siamo inclini ad attaccarci a sensazioni che sono svanite, invece di essere consapevoli della realtà del momento presente quale appare attraverso gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua, il senso corporeo o la mente. Nel passo del *Visuddhi-magga* sopra citato (cap. XX, § 96), *nāma* e *rūpa* sono paragonati al suono di un liuto che, quando sorge, non proviene da alcun "cumulo", né va in alcuna direzione quando cessa, né persiste come "cumulo" dopo che è cessato. Tuttavia, ci attacchiamo così tanto alle sensazioni che non ci rendiamo conto che la sensazione che è svanita non esiste più, è cessata completamente. Il *vedanākkhandha* (l'aggregato della sensazione) è impermanente.

Il *saññākkhandha* (l'aggregato della percezione) è reale: può essere sperimentato ogni qual volta ricordiamo qualcosa. La *saññā* accompagna ogni momento del *citta*. Ogni *citta* che sorge sperimenta un oggetto e la *saññā* che sorge con il *citta* ricorda e segna quell'oggetto in modo che possa essere riconosciuto. Anche quando c'è un istante in cui non si riconosce qualcosa, il *citta* pur tuttavia sperimenta un oggetto e la *saññā* che sorge insieme a esso etichetta quell'oggetto. La *saññā*, che sorge e svanisce con il *citta*, è impermanente. Finché non vediamo la *saññā* com'è in realtà – solo un fenomeno mentale che svanisce non appena è sorto – prenderemo la *saññā* per il sé.

Il *saṅkhārakkhandha* (tutti i *cetasika* tranne la sensazione e la percezione) è reale, perché può essere sperimentato. Quando sorgono i fattori mentali belli (*sobhana-cetasika*) come la generosità e la compassione, o quando sorgono i fattori mentali non salutari come la rabbia e l'avarizia, possiamo sperimentare il *saṅkhārakkhandha*. Tutti questi fenomeni sorgono e svaniscono, per cui il *saṅkhārakkhandha* è impermanente.

Il *viññāṇakkhandha* (il *citta*) è reale: possiamo sperimentarlo quando ci sono il vedere, l'udire, l'odorare, lo sperimentare oggetti tangibili attraverso il senso corporeo o il pensare. Il *viññāṇakkhandha*, che sorge e svanisce, è impermanente. Tutti i *saṅkhāra-dhamma* (fenomeni condizionati), vale a dire i cinque *khandha*, sono impermanenti.

Talvolta i *khandha* sono chiamati “*khandha* dell’attaccamento” (pāli *upādānakkhandha*). Coloro che non sono *arahat* si attaccano ancora ai *khandha*: prendono il corpo per il sé e si attaccano al *rūpakkhandha*; prendono il *nāma* per il sé e si attaccano al *vedanākkhandha*, al *saññākkhandha*, al *saṅkhārakkhandha* e al *viññānakkhandha*. Se ci si attacca ai *khandha* e non li si vede così come sono, si prova sofferenza. Finché i *khandha* sono ancora oggetto di attaccamento, si è come malati.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il capofamiglia padre di Nakula – un uomo anziano e malato – si recò a incontrare il Buddha a Susumāragira, nel boschetto di Bhesakaḷā, nel Parco delle gazzelle. Il Buddha gli disse che avrebbe dovuto allenarsi a pensare così: “Anche se il mio corpo è infermo, la mia mente sarà priva di infermità”.

Più tardi Sāriputta gli spiegò ulteriormente le parole del Buddha:

Ora, capofamiglia, l'incolto uomo comune [...] che non è istruito nel Dhamma né è allenato nel Dhamma, considera il corpo (*rūpa*, lett. “forma”) come il sé o il sé come dotato di corpo, oppure vede il corpo nel sé o il sé nel corpo. [Dice]: “Io sono il corpo”, “Il corpo è mio” e si fissa in questa idea. Ma il corpo di colui che è così fissato si trasforma in qualcos’altro. Poiché il suo corpo si trasforma in qualcos’altro, in lui sorgono il cordoglio, il lamento, l’afflizione, la tristezza e la disperazione.

Egli considera la sensazione (*vedanā*) come il sé... considera la percezione (*saññā*) come il sé... considera le formazioni (*saṅkhāra*) come il sé... considera la coscienza (*viññāṇa*) come il sé... Così, capofamiglia, si può essere infermi nel corpo e nella mente.

E come si può, capofamiglia, essere infermi nel corpo ma non nella mente?

Ora, capofamiglia, il sapiente discepolo dei Nobili [...] non considera il corpo come il sé o il sé come dotato di corpo, né vede il corpo nel sé o il sé nel corpo. [Non dice]: “Io sono il corpo”, “Il corpo è mio” e non si fissa in questa idea. Il corpo di colui che non è così fissato si trasforma in qualcos’altro. Benché il suo corpo si trasformi in qualcos’altro, in lui non sorgono il cordoglio, il lamento, l’afflizione, la tristezza e la disperazione.

Egli non considera la sensazione come il sé... non considera la percezione come il sé... non considera le formazioni come il sé... non considera la coscienza come il sé... Così, capofamiglia, si può essere infermi nel corpo ma non nella mente⁸.

Finché continuiamo ad attaccarci ai *khandha*, siamo come malati, ma possiamo curare la nostra malattia quando vediamo i

khandha così come sono. I *khandha* sono impermanenti e sono quindi *dukkha* (“sofferenza”, cioè sono insoddisfacenti).

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il Buddha insegnò ai monaci le quattro Nobili Verità: la Verità del *dukkha*, la Verità dell’origine del *dukkha*, la Verità della cessazione del *dukkha* e la Verità della via che conduce alla cessazione del *dukkha*.

Egli disse:

Monaci, vi insegnerò il *dukkha*, l’origine del *dukkha*, la cessazione del *dukkha*, la via che conduce alla cessazione del *dukkha*. Ascoltate.

Che cos’è, o monaci, il *dukkha*? Dev’essere definito come “i cinque *khandha* dell’attaccamento” (*pañcupādānakkhandha*). Quali sono questi cinque [*khandha* dell’attaccamento]? Il *rūpakkhandha* dell’attaccamento, il *vedanākkhandha* dell’attaccamento, il *saññākkhandha* dell’attaccamento, il *saṅkhārakkhandha* dell’attaccamento e il *vedanākkhandha* dell’attaccamento. Così, o monaci, è definito il *dukkha*.

E qual è, o monaci, l’origine del *dukkha*? È la brama (*taṇhā*) che conduce a rinascere... la brama per gli oggetti dei desideri (*kāma-taṇhā*), la brama per il divenire (*bhava-taṇhā*), la brama per l’assenza di divenire (*abhava-taṇhā*). Così, o monaci, è definita l’origine del *dukkha*.

E qual è, o monaci, la cessazione del *dukkha*? È la cessazione senza residui mediante il distacco dalla brama e il suo abbandono, il lasciarla andare, il liberarsi da essa, il non attaccarcisi. Così, o monaci, è definita la cessazione del *dukkha*.

E qual è, o monaci, la via che conduce alla cessazione del *dukkha*? È il Nobile Ottuplice Sentiero [...] Così, o monaci, è definita la via che conduce alla cessazione del *dukkha*⁹.

Finché continuiamo ad attaccarci ai *khandha*, essi sorgeranno al momento della rinascita, e ciò comporta sofferenza. Se coltiviamo il Nobile Ottuplice Sentiero, lo sviluppo della retta comprensione delle realtà, impariamo a vedere ciò che i *khandha* sono realmente. Allora saremo sul sentiero che conduce alla cessazione del *dukkha*, il che significa che non incorreremo più in ulteriori nascite, nella malattia, nella vecchiaia e nella morte. Coloro che hanno raggiunto il livello più alto dell’illuminazione, gli *arahat*, saranno, al termine della loro vita, liberi dai *khandha*.

Domande:

1. Quali *paramattha-dhamma* costituiscono il *nāma*?
2. Quali *paramattha-dhamma* sono *saṅkhāra-dhamma* (realtà condizionate)?
3. Quale *paramattha-dhamma* è la realtà incondizionata?
4. Quali *saṅkhāra-dhamma* sono *nāma*?
5. Tutti i *cetasika* sono *saṅkhārakkhandha*?
6. Il *vedanā-cetasika* è un *khandha*?
7. Il *saññā-cetasika* è un *khandha*?
8. La sensazione spiacevole corporea è un *vipāka*?
9. La sensazione spiacevole mentale è un *vipāka*?
10. Quali *khandha* sono *nāma*?
11. La coscienza visiva costituisce un *khandha*?
12. Il concetto di “essere umano” è un *khandha*?
13. Il suono è un *khandha*?
14. Quali *paramattha-dhamma* sono *khandha*?

NOTE

¹ Si veda sopra, cap. I, nota 11.

² Nei vari contesti il termine *saṅkhāra* può assumere significati diversi. Il composto *saṅkhāra-dhamma* indica tutte le realtà condizionate, mentre *saṅkhārakkhandha* si riferisce ai cinquanta *cetasika*.

³ Cfr. *Samyutta-nikāya*, IV, 197.

⁴ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XX, § 96.

⁵ Le esperienze attraverso i sensi quali il vedere, l'udire, l'odorare, il gustare e la coscienza corporea sono *vipāka-citta*, i risultati del *kamma*. Quando questi *citta* sperimentano un oggetto piacevole, sono *kusala-vipāka*, il risultato del *kusala-kamma*; viceversa, quando sperimentano un oggetto spiacevole, sono *akusala-vipāka*, il risultato dell'*akusala-kamma*.

⁶ *Samyutta-nikāya*, I, 110.

⁷ *Samyutta-nikāya*, IV, 213-214.

⁸ *Samyutta-nikāya*, III, 3-5.

⁹ *Samyutta-nikāya*, III, 158-159.

CAPITOLO III

I diversi aspetti del *citta* (coscienza)

Il Buddha parlò di tutto ciò che è reale, perciò il contenuto del suo insegnamento può essere verificato mediante la nostra esperienza. Tuttavia, non conosciamo veramente le realtà più comuni della vita quotidiana, cioè i fenomeni mentali e i fenomeni fisici che si manifestano attraverso gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua, il senso corporeo e la mente; a quanto pare, siamo per lo più interessati al passato o al futuro. Scopriremo però che cosa è realmente la vita se conosceremo meglio le realtà del momento presente e se impareremo a esserne consapevoli allorché appaiono.

Il Buddha spiegò che il *citta* (la coscienza) è una realtà. Potremmo tuttavia dubitare che i *citta* siano reali. Come possiamo provare che i *citta* esistono? È possibile che ci siano solo fenomeni fisici e non fenomeni mentali? Ci sono molte cose nella nostra vita che diamo per scontate: la casa, il cibo, i vestiti e gli strumenti che usiamo ogni giorno. Queste cose non appaiono da sé, ma sono causate da una mente pensante, il *citta*. Esso è un fenomeno mentale che conosce o sperimenta qualcosa. Il *citta* non è come un fenomeno fisico che non sperimenta alcunché: per esempio, se ascoltiamo una musica che è stata scritta da un compositore, possiamo pensare che è stato il *citta* ad avere l'idea di scriverla ed è stato il *citta* che ha mosso la mano del compositore affinché egli scrivesse le note. La sua mano non potrebbe essersi mossa senza il *citta*.

Il *citta* può conseguire molti effetti diversi. Leggiamo nell'*Aṭṭha-sālinī* (il commento alla *Dhamma-saṅgani*, primo libro dell'*Abhidhamma*):

Come può [la mente] creare opere d'arte? Nel mondo non c'è una mente superiore a quella che dipinge. Infatti la mente che si applica a dipingere diventa una supermente (*aticitta*). Mentre i pittori dipingono, sorge in loro una percezione della mente secondo la quale certe forme devono essere tracciate in un certo luogo. Essendovi tale percezione, sorgono azioni della mente che producono la trama del disegno, la colorazione, la lucidatu-

ra, la spianatura ecc. Perciò, quando la mente è condizionata dalla pratica, può produrre qualsiasi forma artistica (*vicitta-rūpa*). Colui che è cosciente riflette dapprima sul fatto che l'arte è superiore a una certa forma fisica, inferiore a un'altra o pari a entrambe, e poi crea secondo i suoi desideri altre forme artistiche. Così qualsiasi opera variopinta (*vicitta*) nel mondo sia arte (*sip-pajāta*) è creata dalla mente. Quindi, essendoci varietà nel processo creativo, anche la mente che produce le varie opere artistiche è un'opera d'arte. Oppure la mente è persino più artistica dell'arte, perché quest'ultima non può creare [le sue opere] così come erano state concepite, in modo perfetto.

Perciò il Beato disse:

“Monaci, avete visto il dipinto chiamato «movimento» (*ca-raṇa*)?”.

“Sì, Venerabile”.

“Anche il dipinto chiamato «movimento» è dipinto dalla mente. Perciò, o monaci, la mente è senz'altro più artistica del dipinto «movimento»^{1,2}.”.

Leggiamo poi quali sono le diverse azioni compiute dal *citta*: esso compie sia azioni positive, come quelle ispirate dalla generosità, sia azioni negative, come quelle dettate dalla crudeltà e dalla falsità, e queste azioni producono effetti diversi.

Non c'è solo un tipo di *citta*, ma ce ne sono molti, dal momento che ogni persona reagisce in modo diverso a ciò che sperimenta: ciò che è gradito a una persona può risultare sgradito a qualcun altro. Analogamente, possiamo notare come sono diverse le persone che producono qualcosa: anche quando due persone intendono creare lo stesso oggetto, il risultato è piuttosto diverso. Per esempio, quando due pittori dipingono lo stesso albero, i loro dipinti possono essere molto differenti. Gli esseri umani hanno talento e capacità peculiari: per esempio, alcuni non hanno difficoltà a studiare, mentre altri sono inadatti allo studio. I *citta* non sono soggetti al nostro controllo, in quanto ciascuno di essi sorge se ci sono determinate condizioni.

Perché ci sono differenze tanto profonde fra le persone? Perché, nel tempo, esse accumulano tendenze diverse. Quando si insegna a un bambino a essere generoso fin dalla più tenera età, egli può accumulare la generosità; per contro, coloro che sono spesso in collera accumulano molta rabbia. Tutti noi accumuliamo tendenze, gusti e capacità.

Ogni *citta* che sorge svanisce completamente ed è seguito dal *citta* successivo. Come può esserci allora un'accumulazione di tendenze positive e negative? Ciò è possibile perché dopo ogni *citta* ne sorge un altro: la nostra vita è una serie ininterrotta di *citta*, ciascuno dei quali condiziona quello successivo. Il processo si ripete senza sosta e così

il passato condiziona il presente. Di fatto i *citta* positivi e negativi del passato condizionano le nostre tendenze attuali, e così si accumulano le tendenze positive e negative.

Tutti noi abbiamo accumulato molte tendenze impure e inquinanti (pāli *kilesa*, lett. “afflizioni”). Gli inquinanti sono per esempio la cupidigia o l’attaccamento (*lobha*), l’avversione o la rabbia (*dosa*) e la confusione o illusione (*moha*); essi possono avere gradazioni diverse: esistono inquinanti sottili o tendenze latenti, inquinanti medi e grossolani. Gli inquinanti sottili non si manifestano insieme al *citta*, ma sono latenti: si accumulano e rimangono dormienti nei *citta*. Quando dormiamo un sonno senza sogni, non ci sono *akusala-citta*, ma sono presenti tendenze latenti (*anusaya*) non salutari. Allorché ci svegliamo, gli *akusala-citta* ricominciano a sorgere: come potrebbero manifestarsi se in ogni *citta* non si fossero accumulate tendenze latenti non salutari? Esse rimangono presenti nei *citta* anche quando questi non sono *akusala*, finché la saggezza non le estirpa definitivamente.

Gli inquinanti medi sono diversi da quelli sottili perché sorgono insieme al *citta* e non rimangono allo stato latente. I *citta* accompagnati da questo tipo di inquinanti sono radicati nella cupidigia (*lobha*), nell’avversione (*dosa*) e nella confusione (*moha*). Un *kilesa* medio è per esempio l’attaccamento a ciò che si vede, si ode o si sperimenta attraverso il senso corporeo, oppure l’avversione per certi oggetti dell’esperienza. Il *kilesa* di media intensità non provoca azioni negative.

Gli inquinanti grossolani motivano a compiere mediante il corpo, la parola e la mente atti non salutari o *akusala-kamma*, quali uccidere, calunniare o nutrire l’intenzione di appropriarsi dei beni altrui. Il *kamma* consiste di fatto in volizioni o intenzioni e può indurre ad azioni positive o negative. Il *kamma* è un fenomeno mentale e, come tale, può essere accumulato: gli individui accumulano inquinanti diversi e *kamma* differenti.

Secondo la legge del *kamma* e del *vipāka*, della causa e dell’effetto, l’accumulo di un particolare *kamma* costituisce una condizione per un particolare risultato nella vita. Possiamo constatare che ciascuno nasce in situazioni diverse: alcuni vivono in ambienti gradevoli e hanno esperienze piacevoli nel corso della loro vita, mentre altri possono sperimentare circostanze sgradevoli, come la povertà e la malattia. Quando sentiamo parlare di bambini che soffrono la fame, ci chiediamo perché devono patire così tanto mentre altri bambini hanno tutto ciò che desiderano. Il Buddha disse che ciascuno riceve il frutto delle sue azioni. Un’azione o un *kamma* del passato può produrre il suo effetto in un tempo successivo, perché l’*akusala-kamma* e il *kusala-kamma* si accumulano.

Quando si verificano condizioni appropriate, il risultato del *kamma* si manifesta sotto forma di *vipāka*. L'uso delle parole “risultato”, “effetto”, “frutto”, può indurre qualcuno a pensare che si sta parlando delle conseguenze delle proprie azioni sugli altri, ma la parola *vipāka* ha un significato diverso: il *vipāka-citta* è un *citta* che sperimenta un oggetto spiacevole o piacevole, e questo *citta* è l'effetto di un'azione che noi stessi abbiamo compiuto. Siamo abituati a pensare che esista un sé il quale sperimenta oggetti gradevoli o sgradevoli, ma in realtà non esiste alcun sé: ci sono solo *citta* che sperimentano vari oggetti.

Alcuni *citta* sono cause che possono provocare azioni positive o negative in grado di produrre i loro effetti. Altri *citta* sono risultati o *vipāka*: quando vediamo qualcosa di sgradevole, non è il sé che vede, bensì un *citta*, una coscienza visiva, che è l'effetto di un'azione non salutare (*akusala-kamma*) compiuta in questa vita o nelle esistenze precedenti. Questo *citta* è un *akusala-vipāka*. Se invece vediamo un oggetto gradevole, ecco un *citta* che è un *kusala-vipāka*, il risultato di un'azione positiva che abbiamo compiuto in passato. Pertanto, ogni qual volta sperimentiamo un oggetto spiacevole attraverso uno dei cinque sensi, c'è un *akusala-vipāka*; viceversa, allorché sperimentiamo qualcosa di piacevole, c'è un *kusala-vipāka*.

Se una persona è percossa da qualcun altro, il dolore che percepisce non è il *vipāka* o l'effetto dell'azione compiuta dall'altro, ma il risultato di un'azione negativa che essa stessa ha compiuto in precedenza: è un *akusala-vipāka* che si manifesta mediante il senso corporeo. La percossa dell'altro è solo la causa prossima del dolore. Quanto all'aggressore che percuote, è il suo *akusala-citta* che lo spinge a commettere l'azione negativa, e prima o poi ne riceverà il risultato. Allorché acquistiamo una migliore comprensione del *kamma* e del *vipāka*, possiamo vedere con maggiore chiarezza molti avvenimenti della nostra vita.

L'*Aṭṭha-sālinī* spiega che il *kamma* provoca effetti differenti nei diversi individui, sia alla nascita sia nel corso della vita. Anche le caratteristiche fisiche sono il risultato del *kamma*:

A seconda dei vari *kamma*, gli esseri rinascono senza gambe, con due gambe ecc., oppure in un ceti sociale superiore, inferiore ecc., o con un aspetto bello, brutto ecc., o con *dhamma* mondani quali guadagno, perdita ecc.³

Altrove leggiamo queste parole:

Il *kamma* fa girare il mondo,
il *kamma* muove il genere umano;
gli esseri sono legati al *kamma*,
come la ruota del carro al suo asse⁴.

Il Buddha insegnò che ogni cosa sorge a causa di determinate condizioni: non è un caso che gli individui abbiano caratteristiche fisiche e psichiche diverse e che vivano in ambienti differenti. Anche le diversità fisiche presenti negli animali sono dovute a un diverso *kamma*; anche gli animali hanno *citta* e possono comportarsi bene o male, accumulando *kamma* positivi o negativi che producono effetti diversi. Se ci rendiamo conto del fatto che ogni *kamma* produce il proprio frutto, sapremo che non abbiamo motivo di inorgoglierci se siamo nati in una famiglia ricca o se riceviamo lodi, onori e altre cose piacevoli. Quando invece soffriamo, potremo capire che la sofferenza è dovuta alle nostre azioni. Così saremo meno inclini a criticare gli altri a causa della nostra infelicità o a essere gelosi quando gli altri ricevono qualcosa di piacevole. Quando abbiamo una comprensione profonda della realtà, sappiamo che non è il sé che riceve oggetti piacevoli o che deve soffrire: è solo un *vipāka*, un *citta* che sorge a causa di particolari condizioni e che svanisce immediatamente.

Possiamo constatare che individui nati nelle stesse situazioni si comportano pur tuttavia in modo diverso. Per esempio, fra coloro che nascono in famiglie ricche, alcuni sono avari, mentre altri non lo sono. Il fatto che si nasca in una condizione sociale agiata è il frutto del *kamma*. L'avarizia è provocata dagli inquinanti che si sono accumulati. Ci sono molti tipi diversi di condizioni che svolgono il proprio ruolo nella vita di ciascuno. Il *kamma* fa rinascere in determinate situazioni e le tendenze accumulate condizionano il carattere.

È possibile che si nutrano dubbi sull'esistenza di vite passate o future, perché si sperimenta solo l'esistenza attuale; tuttavia possiamo notare come in questa vita ciascuno sperimenti particolari risultati che devono avere cause nel passato. Il passato condiziona il presente, e le azioni che compiamo ora produrranno i loro frutti in futuro. Se comprendiamo il presente, riusciremo a capire meglio il passato e il futuro.

Le vite del passato, del presente e del futuro sono una serie ininterrotta di *citta*, in quanto ogni *citta* sorge, svanisce ed è seguito immediatamente dal *citta* successivo. I *citta* non durano, ma non c'è alcun istante in cui non esista un *citta*: se ci fossero istanti privi di *citta*, il corpo morirebbe. Ci sono *citta* anche quando ci addormentiamo profondamente. Come il *citta* che svanisce è seguito da quello successivo, così l'ultimo *citta* di questa vita è seguito dal primo *citta* della vita successiva, la "connessione di rinascita" (*paṭisandhi*). Le accumulazioni

possono quindi continuare da un *citta* all'altro, da una vita all'altra: così vediamo che la vita continua e che ci muoviamo in un ciclo, il ciclo della nascita e della morte.

Un *citta* non può sorgere finché il *citta* precedente non è svanito. Benché ci possa essere solo un *citta* per volta, i *citta* sorgono e svaniscono con tale rapidità che si ha l'impressione che ce ne sia contemporaneamente più di uno. Possiamo pensare che sia possibile udire e vedere nello stesso tempo, ma in realtà ciascuno di questi *citta* sorge in un istante differente. Possiamo verificare con l'esperienza che il vedere è un tipo di *citta* diverso dall'udire: questi *citta* sorgono a causa di condizioni diverse e sperimentano oggetti differenti.

Un *citta* è ciò che sperimenta un oggetto, e non esiste alcun *citta* che sia privo di un oggetto. I *citta* sperimentano diversi oggetti attraverso le sei porte degli occhi, orecchie, naso, lingua, senso corporeo e mente. Il vedere, per esempio, è un *citta* che sperimenta ciò che appare attraverso gli occhi. Possiamo usare l'espressione "oggetto visibile" per indicare l'oggetto che è visto, ma non è necessario chiamarlo così. Quando l'oggetto visibile entra in contatto con il senso della vista, si hanno le condizioni che permettono il vedere.

Il vedere è diverso dal riflettere su ciò che abbiamo visto: questo è un tipo di *citta* che sperimenta qualcosa attraverso la porta della mente. Anche l'udire è un *citta* che è diverso dal vedere, in quanto ha luogo grazie a condizioni diverse e sperimenta un oggetto specifico. Quando il suono entra in contatto con il senso dell'udito, sono presenti le condizioni che permettono al *citta* di sperimentare un suono. Affinché sorga un qualsiasi *citta* sono necessarie condizioni appropriate, perché non possiamo sperimentare un odore con le orecchie o un sapore con gli occhi. Un *citta* che percepisce l'odore, lo avverte tramite il naso; un *citta* che assapora un gusto, lo sente con la lingua, così come un *citta* che sperimenta un oggetto tangibile, lo percepisce con il senso corporeo. Attraverso la porta della mente i *citta* possono sperimentare ogni tipo di oggetto. Ci può essere solo un *citta* per volta e ciascun *citta* può sperimentare solo un oggetto alla volta.

In teoria è possibile capire come un *citta* che vede abbia una caratteristica diversa da un *citta* che ode, e come un *citta* sia diverso da un fenomeno fisico che non sperimenta alcunché. Tale conoscenza può sembrarci piuttosto semplice, ma un conto è saperlo in astratto, un altro è conoscere la verità verificandola nell'esperienza. La conoscenza astratta non è molto profonda e non può pertanto sradicare il concetto di un sé. Soltanto se si è consapevoli dei fenomeni allorché essi appaiono attraverso le sei porte si può conoscere la verità tramite l'esperienza stessa. Allora si può constatare come questo tipo di conoscenza sia in grado di estirpare il concetto di un sé.

Gli oggetti che sperimentiamo si trovano nel mondo in cui viviamo. Il mondo degli oggetti visibili non dura a lungo, ma svanisce immediatamente. Quando udiamo, il mondo è suono, ma anch'esso svanisce. Siamo assorbiti e ammaliati dagli oggetti che sperimentiamo attraverso gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua, il senso corporeo e la porta della mente, ma nessuno di questi oggetti persiste. Ciò che è impermanente non può essere scambiato per un sé.

Nell'*Āṅguttara-nikāya* leggiamo che il *deva* Rohitassa chiese al Buddha come si potesse raggiungere la fine del mondo:

“Venerabile, è possibile che, andando fino alla fine del mondo, si conosca, si veda e si raggiunga quel luogo in cui nessuno nasce, invecchia, muore, trapassa e rinasce?”.

“Amico, io dico che neppure andando fino alla fine del mondo è possibile conoscere, vedere e raggiungere quel luogo in cui nessuno nasce, invecchia, muore, trapassa e rinasce”.

“È meraviglioso, Venerabile! È fantastico, Venerabile, come il Beato ha ben detto che «neppure andando fino alla fine del mondo è possibile conoscere, vedere e raggiungere quel luogo in cui nessuno nasce, invecchia, muore, trapassa e rinasce»! Un tempo, Venerabile, ero un veggente chiamato Rohitassa, figlio di Bhoja; dotato di poteri psichici, passeggiavo per il cielo. Tale era la mia velocità, Venerabile, che nel tempo necessario a un arciere forte, abile, preparato e allenato per tirare facilmente una freccia veloce attraverso l'ombra di un albero di palma, io potevo fare un passo lungo quanto la distanza fra l'oceano orientale e quello occidentale. Poiché avevo una tale velocità e un tale passo, sorse in me un desiderio: «Raggiungerò a piedi la fine del mondo». Ma, benché io vivessi cent'anni, Venerabile, e benché camminassi per cent'anni, tranne il tempo per mangiare e bere, per urinare e defecare, per dormire e riposarmi, non riuscii mai a raggiungere la fine del mondo e morii lungo la strada. È meraviglioso, Venerabile! È fantastico, Venerabile, come il Beato ha ben detto che «neppure andando fino alla fine del mondo è possibile conoscere, vedere e raggiungere quel luogo in cui nessuno nasce, invecchia, muore, trapassa e rinasce»!”.

“Amico, è quello che dico. Tuttavia io non sostengo che si può porre fine alla sofferenza senza raggiungere la fine del mondo. Inoltre, amico, io affermo che è in questo corpo alto un cubito, con le sue percezioni e con i suoi pensieri, che c'è il mondo, l'origine del mondo, la cessazione del mondo e la via che conduce alla cessazione del mondo.

Camminando non si può
raggiungere la fine del mondo,
né, senza raggiungere la fine del mondo,

ci si libera dalla sofferenza.

Perciò il saggio che conosce il mondo,
pone fine a esso, vive una vita pura;
conoscendo con calma la fine del mondo,
non desidera più questo mondo né l'altro"⁵.

Il Buddha insegnò alla gente che cos'è il "mondo" e la via per raggiungere la fine del mondo, cioè la fine della sofferenza, *dukkha*. La via per realizzare tale fine è la conoscenza del mondo, vale a dire la conoscenza di "questo corpo alto un cubito, con le sue percezioni e con i suoi pensieri", la conoscenza di se stessi.

Domande:

1. Gli individui nascono in situazioni diverse: alcuni nascono ricchi, altri poveri. Qual è la causa di tutto ciò?
2. Gli individui si comportano in vari modi: qualcuno è avaro, qualcun altro è generoso. Cosa li condiziona?
3. Ogni *citta* che sorge svanisce completamente. Com'è possibile che gli inquinanti possano essere accumulati?

NOTE

¹ Si veda *Samyutta-nikāya*, III, 152.

² Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, 64. La traduzione di questo passo è resa difficile dai giochi di parole (*citta* indica sia la mente – sanscrito *citta* –, sia l'opera d'arte, il dipinto, o ciò che è variopinto – sanscrito *citra* –, *vicitta* ha solo questi ultimi tre significati) [N. d. C.].

³ Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, 65. Nell'originale in pāli sono assenti alcune parole della versione inglese dell'Autrice. Gli otto *dhmma* mondani sono il guadagno, la perdita, la fama, il discredito, la lode, la critica, il piacere e il dolore [N. d. C.].

⁴ *Sutta-nipāta*, 654.

⁵ *Anguttara-nikāya*, II, 48-49.

CAPITOLO IV

Le caratteristiche del *lobha* (cupidigia)

I *citta* sono di vari tipi: si possono classificare come *kusala-citta* (coscienze salutari), *akusala-citta* (coscienze non salutari), *vipāka-citta* (coscienze “risultanti”, cioè effetti) e *kiriya-citta* (coscienze “funzionali”, cioè *citta* che non sono né cause né effetti). In un solo giorno possono sorgere tutti questi tipi di *citta*, ma noi ne sappiamo ben poco. Per la maggior parte del tempo non ci rendiamo conto se un *citta* è *kusala*, *akusala*, *vipāka* o *kiriya*. Se impariamo a distinguere i vari tipi di *citta*, possiamo capire meglio noi stessi e gli altri; di conseguenza possiamo avere più compassione e gentilezza amorevole verso gli altri, anche se si comportano in un modo sgradevole. Di solito non amiamo gli *akusala-citta* degli altri: troviamo spiacevole che essi siano falsi o che ci dicano parole aspre. Ma sappiamo in quali momenti siamo noi ad avere *akusala-citta*? Quando non ci piacciono le parole dure degli altri, noi abbiamo, proprio in quello stesso istante, *akusala-citta* con avversione. Invece di fare attenzione agli *akusala-citta* degli altri, dovremmo essere consapevoli dei nostri. Se qualcuno non ha studiato l'*Abhidhamma* che spiega in dettaglio le varie realtà, può non sapere che cos'è un *akusala-citta*: può scambiare l'*akusala* per il *kusala* e così accumulare ciò che non è salutare senza neppure accorgersene. Ma se discerniamo meglio i diversi tipi di *citta*, possiamo vedere da soli quali sono quelli che sorgono più spesso in noi – *kusala-citta* o *akusala-citta* – e così capire meglio noi stessi.

Dovremmo innanzi tutto vedere la differenza fra *kusala* e *akusala*. L'*Aṭṭha-sālinī* illustra i numerosi significati della parola *kusala*: oltre che alla salute (*ārogya*), essa si riferisce all'essere “irreprensibili” (*anavajja*), “abili” (*cheka*) e al dare “buoni risultati” (*sukha-vipāka*)¹.

Quando pratichiamo il *dāna* (la generosità), il *sīla* (la condotta morale) e la *bhāvanā* (la coltivazione della mente), il *citta* è *kusala*. Tutti i vari tipi di azioni salutari, come apprezzare le azioni positive degli altri, aiutare gli altri, essere gentili, dimostrare rispetto, osservare i precetti, studiare e insegnare il Dhamma, praticare il *samatha* (calma concentrata) e la *vipassanā* (visione profonda, sviluppo della visione, retta comprensione delle realtà), sono comprese nel *dāna*, nel *sīla* o

nella *bhāvanā*. Il *kusala* produce buoni risultati nel senso che ogni buona azione provoca un effetto positivo. Riguardo all'*akusala*, l'*Aṭṭha-sālinī* osserva che

A-kusala significa “non *kusala*”. Come i nemici (*amitta*) sono l'opposto degli amici (*mitta*), come la generosità (*alobha*) ecc. è l'opposto della cupidigia (*lobha*) ecc., così il non salutare (*akusala*) è l'opposto del salutare (*kusala*)².

Le azioni non salutari provocheranno risultati negativi. Nessuno desidera sperimentare un effetto negativo, ma molti ignorano la causa che lo produce, l'*akusala*, e non si rendono conto dei momenti in cui il *citta* è non salutare, né sono sempre consapevoli di avere un *citta* non salutare ogni qual volta compiono azioni non salutari.

Quando studiamo l'*Abhidhamma*, impariamo che ci sono tre gruppi di *akusala-citta*:

- i *lobha-mūla-citta* o *citta* radicati nella cupidigia (*lobha*)³;
- i *dosa-mūla-citta* o *citta* radicati nell'avversione (*dosa*);
- i *moha-mūla-citta* o *citta* radicati nella confusione (*moha*)⁴.

Il *moha* o confusione sorge con ogni *akusala-citta*. Gli *akusala-citta* radicati nel *lobha* hanno in realtà due radici (*hetu*): il *moha* e il *lobha*⁵. Sono chiamati *lobha-mūla-citta* perché in essi non c'è solo il *moha*, che sorge con ogni *akusala-citta*, ma anche il *lobha*. I *lobha-mūla-citta* sono così chiamati perché hanno come radice il *lobha*.

Gli *akusala-citta* radicati nel *dosa* hanno anch'essi due radici: il *moha* e il *dosa*. Sono chiamati *dosa-mūla-citta* perché hanno come radice il *dosa*. Gli *akusala-citta* radicati nel *moha* hanno invece una sola radice, il *moha*. Ciascuna di queste tre classi di *akusala-citta* comprende a sua volta diversi tipi di *akusala-citta*; pertanto esiste una gran varietà di *citta*.

Ora tratterò innanzi tutto del *lobha-mūla-citta*. Il *lobha* è un *paramattha-dhamma* (realtà assoluta) e un *cetasika* (fattore mentale che sorge insieme al *citta*); è una realtà e perciò può essere sperimentato.

Il *lobha* è cupidigia o attaccamento. Secondo Buddhaghosa,

La cupidigia ha la caratteristica di incollarsi all'oggetto, come la pania per le scimmie. La sua funzione è attaccarsi, come un pezzo di carne gettato in una padella rovente. La sua espressione diretta è il non lasciare andare, come il colore del nerofumo oleoso. La sua causa prossima è vedere il godimento in *dhamma* che

incatenano. Bisogna considerarla come qualcosa che gonfia per il fiume della brama, ghermisce e trascina negli stati inferiori, come un corso d'acqua dalla rapida corrente ghermisce un relitto e lo trascina verso il grande oceano⁶.

Il termine *lobha* è talvolta tradotto con “avidità” o “desiderio”. Può essere reso in vari modi, dato che ci sono varie gradazioni di *lobha*. La cupidigia può essere grossolana, media o sottile. La maggior parte delle persone riconosce il *lobha* allorché è molto evidente, ma non quando è meno intenso. Per esempio, possiamo riconoscere il *lobha* quando siamo inclini a mangiare in eccesso un cibo delizioso, o quando siamo attaccati all'alcol o alle sigarette, oppure quando ci attacchiamo ai nostri cari e soffriamo se li perdiamo a causa della loro morte. Allora possiamo vedere come la cupidigia e l'attaccamento producano sofferenza.

Talvolta l'attaccamento è evidente, ma ci sono varie gradazioni di *lobha* e spesso possiamo non renderci conto di averne. I *citta* sorgono e svaniscono molto rapidamente, per cui è possibile non accorgersi quando il *lobha* sorge a causa di ciò che si sperimenta nella vita quotidiana attraverso le sei porte, specialmente se l'intensità del *lobha* non è forte come quella dell'avidità o della brama. Ogni volta che c'è un oggetto visibile, un suono, un odore, un sapore o un oggetto tangibile piacevole, è probabile che sorge il *lobha*. Esso sorge molte volte al giorno.

Il *lobha* si manifesta quando sono presenti le condizioni affinché ciò avvenga: non è soggetto al nostro controllo. In molti *Sutta* il Buddha parla del *lobha*, ne fa rilevare gli aspetti negativi e mostra la via per vincerlo. Gli oggetti piacevoli che possono essere sperimentati attraverso i cinque sensi sono chiamati in parecchi *Sutta* “le cinque corde (*guṇa*) del desiderio”⁷.

Nel *Mahā-dukkha-khandha-sutta* (“Grande discorso sulla massa della sofferenza”) leggiamo che il Buddha, quando soggiornava a Sāvathī, nel boschetto di Jeta, disse ai monaci:

E qual è, o monaci, l'aspetto positivo (*assāda*⁸) dei desideri? Cinque, o monaci, sono le corde dei desideri. Quali sono queste cinque [corde]? Le forme conoscibili dall'occhio, desiderabili, amabili, gradevoli, care, connesse con i desideri, allettanti. I suoni conoscibili dall'orecchio... Gli odori conoscibili dal naso... I sapori conoscibili dalla lingua... Gli oggetti tangibili conoscibili dal senso corporeo, desiderabili, amabili, gradevoli, cari, connessi con i desideri, allettanti. Queste, o monaci, sono le cinque corde dei desideri. Qualsiasi sensazione piacevole corporea (*su-kha*), qualsiasi sensazione piacevole mentale (*somanassa*) sorge

grazie (*paṭicca*) a queste cinque corde dei desideri, è l'aspetto positivo dei desideri⁹.

L'aspetto positivo dei desideri non è vera felicità. Coloro che non conoscono gli insegnamenti del Buddha possono pensare che questa cupidigia sia salutare, specialmente quando sorge insieme a sensazioni piacevoli mentali: possono non conoscere la differenza fra la cupidigia e la gentilezza amorevole (*mettā*), fenomeni che possono essere entrambi accompagnati da sensazioni piacevoli mentali. Tuttavia un *citta* accompagnato da una sensazione piacevole mentale non è necessariamente un *kusala-citta*. Quando impariamo di più circa i *kusala-citta* e gli *akusala-citta* e quando siamo consapevoli delle loro caratteristiche, notiamo che la sensazione piacevole mentale che può sorgere con il *lobha-mūla-citta* (il *citta* radicato nella cupidigia) è diversa da quella che può sorgere con il *kusala-citta*. La sensazione o *vedanā* è un *cetasika* che sorge con ogni *citta*. Quando il *citta* è *akusala*, la sensazione è anche *akusala*; quando invece il *citta* è *kusala*, lo è pure la sensazione. Possiamo riuscire a distinguere la caratteristica della sensazione piacevole mentale che sorge quando proviamo cupidigia per un oggetto visibile gradevole o per un suono piacevole dalla caratteristica della sensazione piacevole mentale che sorge quando pratichiamo la generosità.

Il Buddha sottolineò che il *lobha* porta sofferenza. Quando perdiamo persone che amiamo, o quando non abbiamo più le cose che ci danno gioia, noi soffriamo. Se siamo attaccati a una vita confortevole, possiamo provare avversione quando dobbiamo sopportare privazioni o quando le cose non vanno nel modo in cui vorremmo che andassero.

Nel *Mahā-dukkha-khandha-sutta* sopra citato leggiamo che il Buddha così parlò ai monaci degli aspetti negativi dei desideri:

E qual è, o monaci, l'aspetto negativo (*ādīnava*) insito nei desideri? Ora, o monaci, un figlio di [nobile] famiglia si guadagna da vivere con un mestiere – con il controllo, il rendiconto, il calcolo, l'agricoltura, il commercio, la pastorizia, il tiro con l'arco, il lavoro al servizio del re o qualsiasi altro mestiere; egli affronta il freddo e il caldo, e può entrare in contatto con tafani, zanzare, vento, sole, animali che strisciano, o può morire di fame e di sete. Questo, o monaci, è l'aspetto negativo insito nei desideri, visibile qui e ora; è una massa di sofferenza che ha per causa il desiderio, che ha come fonte il desiderio, ha per motivo il desiderio; è a sua volta causa di desideri.

Monaci, se il figlio di [nobile] famiglia si attiva, si adopera, si sforza, ma non ottiene ricompense, si duole, si affatica, si lamen-

ta, grida percuotendosi il petto e cade in confusione, [pensando:] “Ohimé, la mia attività è vana, il mio sforzo è inutile!”. Anche questo, o monaci, è un aspetto negativo insito nei desideri [...]. Inoltre, o monaci, quando [l’aspetto negativo] ha per causa il desiderio... i re litigano con i re, i guerrieri con i guerrieri, i brahmani con i brahmani, i capifamiglia con i capifamiglia, la madre con il figlio, il figlio con la madre, il padre con il figlio, il figlio con il padre, il fratello con il fratello, il fratello con la sorella, la sorella con il fratello, l’amico con l’amico. Coloro che così discutono, polemizzano, litigano, si percuotono con le mani, con pietre, bastoni e coltelli, per cui muoiono o soffrono come se morissero. Anche questo, o monaci, è un aspetto negativo insito nei desideri...¹⁰

Leggiamo poi che ci sono molti altri aspetti negativi nei desideri, e che potrebbero a loro volta provocare in seguito effetti negativi. Il Buddha parlò anche dell’aspetto positivo e negativo delle “forme” (*rūpa*):

E qual è, o monaci, l’aspetto positivo delle forme? Poniamo, o monaci, che ci sia una fanciulla guerriera, una fanciulla brahmana o una fanciulla figlia di un capofamiglia, avente quindici o sedici anni, non troppo alta né troppo bassa, non troppo magra né troppo grassa, non troppo scura né troppo chiara; sarebbe allora bellissima e splendida nel colorito?”.

“Sì, Venerabile”.

“Il piacere (*sukha*) e la sensazione piacevole mentale (*somanassa*) che sorgono grazie alla bellezza e allo splendore del colorito sono l’aspetto positivo delle forme.

E qual è, o monaci, l’aspetto negativo delle forme? Ecco, o monaci: si può vedere questa stessa donna in un altro momento, quando ha ottant’anni, novant’anni o cent’anni, invecchiata, curva come la trave che sostiene un tetto, piegata in due, appoggiata a un bastone, con un passo malfermo, inferma, abbandonata dalla gioventù, con i denti rotti, i capelli grigi e radi, calva, rugosa, con il corpo cosparso di macchie. Che cosa pensate, o monaci? La sua bellezza e lo splendore del suo colorito non sono forse svaniti? Non si è allora manifestato l’aspetto negativo?”

“Sì, Venerabile”.

“Anche questo, o monaci, è l’aspetto negativo delle forme”¹¹.

Quanto il Buddha disse ai monaci può parerci duro, ma è la realtà. Troviamo difficile accettare la vita così com’è: nascita, invecchiamento, malattia e morte. Non possiamo sopportare il pensiero che il nostro corpo o quello di una persona cara possano diventare cadaveri. Accettiamo di essere nati, ma abbiamo difficoltà ad accogliere in noi

anche le conseguenze della nascita, cioè la vecchiaia, l'infermità e la morte: desideriamo ignorare l'impermanenza di tutte le cose condizionate. Quando ci guardiamo allo specchio e ci prendiamo cura del nostro corpo, siamo inclini a considerarlo come duraturo e come un bene che ci appartiene. Tuttavia il corpo è solo *rūpa*, una serie di forme che sorgono e subito dopo svaniscono. Non c'è alcuna particella del corpo che duri a lungo.

L'attaccamento al corpo è una visione errata (*pāli diṭṭhi*). La *diṭṭhi* è un *cetasika* che può sorgere solo con un *lobha-mūla-citta*. Talvolta il *lobha* non è accompagnato dalla visione errata, talaltra invece lo è.

Ci sono diversi tipi di *diṭṭhi*: per esempio, la credenza in un "sé" è un tipo di *diṭṭhi*. Con la visione errata di un sé, possiamo attaccarci ai fenomeni mentali, come pure a quelli fisici. Qualcuno crede che nella vita presente esista un sé, il quale continuerà a sussistere anche dopo la morte. Questo è "eternalismo". Altri credono in un sé che esiste solo nella vita presente e si distrugge al momento della morte. Questo è "nichilismo".

Un altro tipo di *diṭṭhi* è la credenza che non vi sia alcun *kamma* a produrre *vipāka*, cioè che le azioni non provochino risultati. In vari paesi ci sono persone che pensano di potersi purificare dalle impurità soltanto facendo abluzioni nell'acqua o pregando: sono convinte che il risultato delle azioni negative che hanno commesso si possa evitare in questo modo. Non sanno che ogni azione causa il proprio effetto, e che possiamo purificarci dalle impurità soltanto se coltiviamo la saggezza che le estirpa. Se si pensa che le azioni non causino i propri effetti, si può essere portati a credere che coltivare ciò che è salutare sia inutile. Questo tipo di credenza può condurre ad azioni negative e alla corruzione della società.

Ci sono otto tipi di *lobha-mūla-citta*; fra questi, quattro sorgono insieme alla visione errata, cioè sono *diṭṭhigata-sampayutta* ("associati a visione errata"). Quattro tipi di *lobha-mūla-citta* sorgono invece senza visioni errate, cioè sono *diṭṭhigata-vippayutta* ("non associati a visione errata").

Quanto alle sensazioni che li accompagnano, i *lobha-mūla-citta* possono sorgere con sensazioni piacevoli mentali (*somanassa*) o neutre (*upekkhā*), ma mai con sensazioni spiacevoli mentali (*domanassa*). Fra i quattro tipi di *lobha-mūla-citta* accompagnati da *diṭṭhi*, due sorgono insieme alla sensazione piacevole mentale (in *pāli*, *somanassa-sahagata*, dove *sahagata* significa "accompagnato"). Gli altri due tipi sorgono con una sensazione neutra (in *pāli*, *upekkhā-sahagata*). Per esempio, quando ci si attacca all'idea che c'è un sé il quale continua a esistere, il *citta* può essere accompagnato dalla sensazione piacevole

mentale o da una sensazione neutra. Dei quattro *lobha-mūla-citta* che sorgono senza *diṭṭhi*, due tipi sono accompagnati da sensazione piacevole mentale e due da sensazioni neutre. Così, degli otto tipi di *lobha-mūla-citta*, quattro tipi sorgono con sensazione piacevole mentale e quattro tipi con una sensazione neutra.

Per classificare i *lobha-mūla-citta* bisogna fare ancora un'altra distinzione. I *lobha-mūla-citta* possono essere “non indotti” (*a-saṅkhāra*, *asaṅkhārika*, lett. “non associati a formazioni”) o “indotti” (*saṅkhāra*, *saṅkhārika*, lett. “associati a formazioni”¹²). *A-saṅkhārika* può anche essere tradotto con “non incitato”, “non stimolato” o “spontaneo”; *saṅkhārika* con “incitato” o “stimolato”. Secondo il *Visuddhi-magga*, il *lobha-mūla-citta* può essere *saṅkhārika* quando è con una mente torpida e sollecitata¹³.

I *lobha-mūla-citta* che sono *saṅkhārika* possono essere indotti dal consiglio o dalla richiesta di qualcun altro, oppure possono sorgere stimolati da se stessi. Quando i *citta* sono *saṅkhārika*, sono torpidi e sollecitati; non sono acuti, sono più deboli di quando sono *a-saṅkhārika*.

Dei quattro *lobha-mūla-citta* che sorgono con *diṭṭhi*, due tipi sono non indotti (*asaṅkhārika*), mentre due tipi sono indotti (*sa-saṅkhārika*). Quanto ai *lobha-mūla-citta* che sorgono senza *diṭṭhi*, due tipi sono non indotti, mentre due tipi sono indotti. Così, degli otto tipi di *lobha-mūla-citta*, quattro sono non indotti e quattro indotti.

È utile apprendere i termini in pāli e il loro significato, perché la traduzione in altre lingue non consente di comprendere bene il significato delle realtà.

Gli otto tipi di *lobha-mūla-citta* sono dunque i seguenti:

1. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, associato a visione errata, non indotto (*somanassa-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekam*¹⁴).
2. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, associato a visione errata, indotto (*somanassa-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ saṅkhārikam ekam*).
3. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, non associato a visione errata, non indotto (*somanassa-sahagataṃ diṭṭhigata-vippayuttaṃ asaṅkhārikam ekam*).
4. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, non associato a visione errata, indotto (*somanassa-sahagataṃ diṭṭhigata-vippayuttaṃ saṅkhārikam ekam*).

5. Uno accompagnato da una sensazione neutra, associato a visione errata, non indotto (*upekkhā-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
6. Uno accompagnato da una sensazione neutra, associato a visione errata, indotto (*upekkhā-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ*).
7. Uno accompagnato da una sensazione neutra, non associato a visione errata, non indotto (*upekkhā-sahagataṃ diṭṭhigata-vippayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
8. Uno accompagnato da una sensazione neutra, non associato a visione errata, indotto (*upekkhā-sahagataṃ diṭṭhigata-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).

Come abbiamo visto, i *lobha-mūla-citta* possono essere indotti o non indotti. L'*Aṭṭha-sālinī* riporta un esempio di *lobha-mūla-citta* associati a *diṭṭhi* e indotti: il figlio di una nobile famiglia sposa una donna che ha visioni errate; si accompagna quindi con persone che hanno visioni errate, accetta gradualmente tali visioni, dopodiché esse lo rendono contento¹⁵.

I *lobha-mūla-citta* non associati a visione errata e indotti (*sa-saṅkhārika*) sorgono per esempio quando una persona che in un primo tempo non ha attaccamento per le bevande alcoliche, ci prende gusto dopo che qualcun altro l'ha persuasa a bere.

Come abbiamo visto, i *lobha-mūla-citta* possono essere accompagnati da una sensazione piacevole mentale o da una sensazione neutra. I *lobha-mūla-citta* non associati a visione errata e accompagnati da una sensazione piacevole possono per esempio sorgere quando ci rallegriamo vedendo un bel colore o udendo un suono gradevole. In tali istanti proviamo attaccamento senza nutrire una visione errata delle realtà. Quando siamo contenti di indossare bei vestiti, andiamo al cinema, ridiamo o parliamo con altri di cose piacevoli, ci possono essere molti momenti di godimento in cui è assente l'idea di un sé, ma ci possono anche essere momenti in cui c'è *diṭṭhi* e ci attacchiamo a un sé.

I *lobha-mūla-citta* non associati a visione errata e accompagnati da una sensazione neutra possono per esempio sorgere quando desideriamo alzarci o vogliamo prendere un oggetto; dal momento che in genere queste azioni non provocano in noi sensazioni piacevoli, in quei momenti ci può essere un *lobha* accompagnato da una sensazione neutra. Così possiamo vedere come il *lobha* motivi spesso le azioni più comuni della nostra vita quotidiana.

Domande:

1. Quando c'è il *lobha*, è sempre presente una sensazione piacevole mentale?
2. La *diṭṭhi* o visione errata sorge solo con il *lobha-mūla-citta*?
3. Quanti sono i tipi di *lobha-mūla-citta*? Perché è utile conoscerli?

NOTE

¹ Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, 38.

² Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, 39.

³ *Mūla* significa “radice, causa” [N. d. C.].

⁴ *Lobha*, *dosa* e *moha* sono sia *cetasika* sia *hetu* (“radice, causa”, cfr. sotto, cap. IX) [N. d. C.].

⁵ Ci sono tre *akusala-hetu*: il *lobha*, il *dosa* e il *moha*. Gli *akusala-citta* sono classificati in base alle radici che li accompagnano.

⁶ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XIV, § 162.

⁷ Traduco *kāma* con “desiderio” anziché con “piacere sensoriale” (*sense-pleasure* nell’originale) perché questo permette di capire meglio il passo del *Majjhima-nikāya* citato sotto e perché tradurre *kāma* unicamente con “piacere” giustifica una lettura delle parole del Buddha a mio avviso non corretta. Il Buddha non condannava il piacere in sé, ma ne sottolineava il potenziale pericolo in quanto causa di desiderio e attaccamento. Inoltre *kāma* include anche il desiderio di piaceri mentali e non solo sensoriali. In generale comunque il termine *kāma* nel Canone in pāli è difficilmente traducibile in una lingua moderna occidentale, perché indica sia il desiderio sia il suo oggetto sia il piacere (cfr. Anuruddha, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma...* cit., p. 46, dove *kāma* è tradotto con i termini *sensual desire or pleasure*) [N. d. C.].

⁸ Traduco *assāda* con “aspetto positivo” anziché con “soddisfazione” e *ādinava* con “aspetto negativo” anziché con “pericolo” perché il loro ambito semantico è più vasto di queste due parole [N. d. C.].

⁹ *Majjhima-nikāya*, I, 85.

¹⁰ *Majjhima-nikāya*, I, 85-86.

¹¹ *Majjhima-nikāya*, I, 88.

¹² Per “formazione” qui si intende uno stimolo o una sollecitazione [N. d. C.].

¹³ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XIV, §§ 90-91 (in realtà qui sono menzionati solo i termini *sasaṅkhāra* e *asaṅkhāra*). I termini *sasaṅkhārika* e *asaṅkhārika* non sono usati da Buddhaghosa in questo passo ma in XIV, §§ 205-206 [N. d. C.].

¹⁴ Poiché *citta* è di genere neutro, gli otto tipi di *citta* sono normalmente enumerati ponendo i termini al nominativo singolare neutro (desinenza *-m*

davanti a vocale, *m* davanti a consonante o in fine di proposizione) (cfr. Anuruddha, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*... cit., p. 32) [N. d. C.].

¹⁵ Cfr. Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, 255 [N. d. C.].

CAPITOLO V

Le diverse gradazioni del *lobha*

Il *lobha* o cupidigia conduce alla sofferenza: se veramente ce ne rendiamo conto, desideriamo estirparlo. Non si può tuttavia eliminarlo tutt'a un tratto: si può sopprimerlo per qualche tempo, ma ricomparirà non appena ci saranno le condizioni adatte a farlo sorgere. Anche se sappiamo che il *lobha* porta sofferenza, è fatale che esso continui a sorgere. C'è però un modo per eliminarlo alla radice: esso può essere distrutto dalla saggezza che vede le cose così come sono.

Studiare il *citta* più in dettaglio ci può aiutare a conoscere noi stessi. Dovremmo analizzare non solo il *lobha* grossolano, ma anche le gradazioni più sottili del *lobha*. Il seguente *Sutta* del *Samyutta-nikāya* dà un esempio di un *lobha* molto sottile:

Un tempo un certo monaco dimorava fra i Kosala in una macchia della foresta. Una volta il monaco, dopo aver mangiato ed essere tornato dalla questua, si tuffò in un laghetto e annusò un loto rosso. Allora una divinità che abitava in quella macchia, provando compassione per quel monaco, desiderando il suo bene e volendo suscitare in lui un senso di urgenza per la pratica, gli si avvicinò e si rivolse a lui con questa strofa:

“Il fiore di loto che tu annusi
non ti è stato dato.
È qualcosa che può essere rubato.
Signore, sei un ladro di profumi!”.

[Disse il monaco:]

“Non prendo il loto, non lo strappo,
ma lo annuso da lontano.
Perché allora dici
che sono un ladro di profumi?”

C'è chi svelle gli steli,
c'è chi strappa i fiori.
Perché non parli piuttosto
di chi si comporta in un modo così rozzo?”.

[Disse la divinità:]

“L'uomo rozzo e crudele
è macchiato come il vestito di una balia.
Io con costui non parlo.
È a te che son degno di parlare.

A un uomo senza macchia,
sempre in cerca della purezza,
anche solo la punta di capello di uno sbaglio
pare grande come una nuvola...”¹.

Dovremmo quindi conoscere anche il *lobha* sottile che sorge quando ci godiamo un buon profumo o una bella musica. Può parerci che, se non rechiamo danno ad altri, non ci siano in noi *akusala-citta*; ma anche un *lobha* sottilissimo è *akusala*: è diverso dalla generosità, che è *kusala*. Anche se non possiamo imporci di non avere un *lobha*, possiamo tuttavia sapere da che cosa è caratterizzato quando compare.

Non solo i *Sutta* danno esempi di *lobha* sottili, ma lo fa anche il *Vinaya* (il libro della regola monastica). Ogni parte degli insegnamenti – il *Vinaya*, il *Suttanta* e l'*Abhidhamma* – può aiutarci a conoscere meglio noi stessi. Quando leggiamo il *Vinaya* vediamo che anche i monaci che conducevano una vita frugale accontentandosi di poco accumulavano condizioni per generare il *lobha*. Ogni volta che i monaci deviavano dalla vita pura, veniva stabilita una regola per aiutarli a essere più attenti. Possiamo quindi capire l'utilità delle regole monastiche, che si addentrano anche nei più piccoli dettagli del comportamento del monaco. Le regole aiutano il monaco a rimanere consapevole anche quando compie le comuni azioni della vita quotidiana, come mangiare, bere, vestirsi e camminare. Ci sono regole che proibiscono azioni apparentemente innocenti come giocare nell'acqua o con l'acqua (*Vinaya-piṭaka*, IV, 112) o come prendere in giro altri monaci. Tali azioni non sono compiute con *kusala-citta*, ma con *akusala-citta*.

Leggiamo nel *Vinaya* che i monaci non devono entrare in un villaggio in un momento inopportuno. Il motivo è che indulgerebbero più facilmente alle chiacchiere mondane:

A quel tempo il gruppo dei sei monaci, essendo entrato in un villaggio in un momento inopportuno, si sedette nella sala delle assemblee e parlò di argomenti mondani di vario genere, cioè di re, ladri, ministri, eserciti, paure, battaglie, cibo, bevande, vesti, letti, ghirlande, profumi, parentele, veicoli, villaggi, cittadine, città, paesi, donne, bevande alcoliche, chiacchiere da strada, chiacchiere da pozzo, discorsi sugli spiriti dei defunti, discorsi di va-

rio genere, speculazioni sul mondo, sul mare, sul divenire o non divenire così e così...²

Questo passo è utile anche ai laici. Non possiamo evitare di parlare di argomenti mondani, ma dovremmo sapere che le nostre chiacchiere, anche se sembrano innocenti, sono spesso motivate da *lobha-mūla-citta* o da *dosa-mūla-citta* (coscienze radicate nella cupidigia o nell'avversione). Al fine di conoscere noi stessi dovremmo scoprire da quale tipo di *citta* le nostre parole sono motivate.

Ogni volta che sorge un *lobha-mūla-citta*, il *lobha* si accumula. Quando ci sono le condizioni adatte, il *lobha* può motivare azioni negative mediante il corpo, la parola o la mente. Se vediamo a quali tipi di azioni il *lobha* può condurre, siamo più inclini a coltivare la saggezza che porterà infine al suo sradicamento.

Le azioni negative sono chiamate in pāli *akusala-kamma*. Il *kamma* è il *cetasika* (fattore mentale che sorge con il *citta*) che è intenzione o volizione, in pāli *cetanā*. Tuttavia la parola *kamma* è anche usata in un senso più generale per le azioni che sono decise dalla *cetanā*. Anche il termine *kamma-patha* (“modo di agire”, letteralmente “sentiero dell'azione”) è usato con questo significato. Ci sono *akusala-kamma-patha* e *kusala-kamma-patha*, azioni negative e positive, compiute mediante il corpo, la parola e la mente.

Per quanto riguarda gli *akusala-kamma-patha*, ce ne sono dieci e sono condizionati dal *lobha*, dal *dosa* e dal *moha*. Il *moha* o “confusione” accompagna ogni *akusala-citta* ed è la radice di ogni negatività. Così, quando c'è un *akusala-kamma-patha*, ci deve essere anche il *moha*. Alcuni *akusala-kamma-patha* possono talvolta essere compiuti con un *lobha-mūla-citta* e talaltra con un *dosa-mūla-citta*. Perciò, quando vediamo qualcuno che commette un'azione negativa, non possiamo sempre essere sicuri di quale tipo di *citta* motiva quell'azione.

I dieci *akusala-kamma* sono i seguenti:

1. Uccidere
2. Rubare
3. Tenere una condotta sessuale scorretta
4. Mentire
5. Calunniare
6. Parlare in modo aspro
7. Parlare di cose frivole
8. Avidità
9. Malevolenza
10. Visione errata (*diṭṭhi*)

Uccidere, rubare e tenere una condotta sessuale scorretta sono i tre *akusala-kamma-patha* del corpo. Mentire, calunniare, apostrofare in modo aspro e parlare di cose frivole sono i quattro *akusala-kamma-patha* della parola. Avidità, malevolenza e visione errata sono i tre *akusala-kamma-patha* della mente.

Per quanto riguarda l'*akusala-kamma-patha* del corpo, si uccide con un *dosa-mūla-citta*. Si ruba talvolta con un *lobha-mūla-citta*, talaltra con un *dosa-mūla-citta*: con il primo, se si desidera rubare qualcosa che appartiene a qualcun altro per goderselo; con il secondo, se si desidera che qualcun altro soffra per il danno subito. La scorretta condotta sessuale è tenuta con un *lobha-mūla-citta*.

Quanto all'*akusala-kamma-patha* della parola, la menzogna, la calunnia e la chiacchiera frivola sono compiute con *lobha-mūla-citta* se si vuole ottenere qualcosa per se stessi, oppure se si vuole ottenere la benevolenza degli altri. Riguardo alla menzogna, possiamo pensare che non ci sia alcun male in una cosiddetta “bugia a fin di bene” o in una frottola detta per scherzo. Ciò nondimeno tutti i tipi di parola falsa sono motivati da *akusala-citta*. Leggiamo nel *Consiglio a Rāhula ad Am-balaṭṭhikā* ciò che il Buddha disse a suo figlio Rāhula sulla menzogna:

Così, Rāhula, se qualcuno non prova vergogna a mentire intenzionalmente, di costui dico che non c'è alcuna azione negativa che non possa compiere. Perciò, Rāhula, dovresti allenarti così: “Non dirò una cosa non vera neppure per scherzo”³.

Si può anche mentire con un *dosa-mūla-citta*, nel caso in cui si desideri danneggiare qualcun altro. Quanto alla calunnia, siamo tutti inclini a parlare degli altri. Quando non c'è alcuna intenzione di danneggiare la reputazione degli altri, non c'è *akusala-kamma-patha*. Tuttavia, quando il parlare degli altri diventa un'abitudine, si può facilmente creare un'occasione per l'*akusala-kamma-patha*. Se si calunnia qualcuno al fine di ottenere qualcosa per se stessi o per compiacere gli altri, l'azione è compiuta con un *lobha-mūla-citta*. Se invece si vuole danneggiare qualcuno, è presente un *dosa-mūla-citta*. Saremo meno inclini a parlare degli altri o a giudicarli quando vedremo noi stessi e gli altri come fenomeni che sorgono a causa di condizioni e che non durano. Nell'istante in cui parliamo delle azioni degli altri, questi fenomeni sono già svaniti, e ciò che hanno detto o fatto non esiste più.

La parola aspra è pronunciata con un *dosa-mūla-citta*. La parola frivola consiste nel chiacchierare di cose vane e prive di significato. Questo tipo di parola può essere pronunciata con un *lobha-mūla-citta* o con un *dosa-mūla-citta*. Non sempre la chiacchiera è un *akusala-*

kamma-patha: talvolta può essere praticata con un *akusala-citta* che non ha l'intensità di un *akusala-kamma-patha*.

Per ciò che concerne l'*akusala-kamma-patha* della mente, la malevolenza, ovvero l'intenzione di ferire qualcuno o nuocergli, è motivata da un *dosa-mūla-citta*; l'avidità e la visione errata sono provocate dai *lobha-mūla-citta*⁴. C'è l'*akusala-kamma-patha* dell'avidità quando qualcuno desidera ottenere ciò che appartiene a qualcun altro con mezzi disonesti.

Quanto alle *diṭṭhi*, ne esistono molti tipi, ma solo tre sono classificabili come *akusala-kamma-patha* della mente. Il primo tipo (*ahetuka-diṭṭhi*, “la visione errata dell'assenza di causa”) consiste nel credere che non esista una causa dell'esistenza degli esseri né una causa della loro purezza o corruzione. Il secondo (*akiriya-diṭṭhi*, “la visione errata dell'assenza di azioni”) è la credenza che non esistano azioni positive o negative in grado di produrre il proprio effetto. Il terzo tipo (*nattika-diṭṭhi*, “la visione errata del «non esiste»”) è la convinzione che non ci sia un risultato del *kamma* e che non esista una vita dopo la morte.

Tutte le gradazioni del *lobha*, siano esse grossolane o sottili, producono sofferenza. Fintantoché siamo assorbiti e affascinati dagli oggetti che si presentano attraverso gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua, il senso corporeo e la mente, siamo come schiavi. Non siamo liberi, se la nostra felicità dipende dalla situazione in cui ci troviamo e dal modo in cui gli altri si comportano verso di noi. In un dato momento, le persone ci trattano con gentilezza; nel momento successivo possono comportarsi verso di noi in modo sgradevole. Se attribuiamo troppa importanza all'affetto degli altri, possiamo facilmente turbarci e diventare così schiavi dei nostri umori ed emozioni.

Se comprendiamo che sia noi sia gli altri siamo solo *nāma* e *rūpa*, fenomeni che sorgono a causa di condizioni e poi svaniscono, possiamo diventare più indipendenti e liberi. Quando gli altri ci parlano in modo spiacevole, ci sono condizioni che li fanno parlare così, e ci sono condizioni che ci fanno udire le loro parole. Il comportamento degli altri e le nostre reazioni sono fenomeni condizionati che non durano. Nell'istante in cui ci mettiamo a pensare a quei fenomeni, essi sono già scomparsi. Lo sviluppo della visione profonda è la via per diventare meno dipendenti dalle vicissitudini della vita. Quando ci sarà una maggiore comprensione del momento presente, attribuiremo meno importanza al modo in cui la gente si comporta nei nostri confronti.

Dato che il *lobha* ha radici profonde, deve essere estirpato gradualmente. Dapprima bisogna sradicare la *diṭṭhi*. Il *sotāpanna* (“colui che è entrato nella corrente [che conduce all'illuminazione]”⁵), avendo realizzato la prima fase dell'illuminazione, ha estirpato la *diṭṭhi* e svi-

luppato la saggezza che realizza che tutti i fenomeni sono *nāma* e *rūpa*, non sé. Dal momento che ha sradicato la *diṭṭhi*, i *lobha-mūla-citta* con *diṭṭhi* non sorgono più. Come abbiamo visto, quattro tipi di *lobha-mūla-citta* sorgono con la *diṭṭhi* (sono *diṭṭhigata-sampayutta*) e quattro tipi, i cosiddetti *diṭṭhigata-vippayutta*, sorgono senza *diṭṭhi*. Nel *sotāpanna* sorgono ancora i quattro tipi senza *diṭṭhi*, perché non ha ancora sradicato tutti i tipi di attaccamento. Il *sotāpanna* ha ancora presunzione: questa può sorgere con i quattro tipi di *lobha-mūla-citta* senza *diṭṭhi*. Ci può essere presunzione quando si confronta se stessi con gli altri – per esempio, quando si pensa di avere più saggezza degli altri. Quando consideriamo noi stessi migliori, uguali o inferiori agli altri, possiamo dare importanza a noi stessi ed è allora che sorge la presunzione. Il pensare che siamo peggiori degli altri non è necessariamente *kusala*: ci può essere ancora una sorta di attaccamento a noi stessi, e c'è quindi presunzione. Questa ha radici tanto profonde che è sradicata solo quando si diventa *arahat*.

La persona che ha raggiunto la seconda fase dell'illuminazione, il *sakadāgāmin* (“colui che ritorna solo una volta [nella sfera del desiderio]”), ha meno *lobha* del *sotāpanna*. Chi è entrato nella terza fase, l'*anāgāmin* (“colui che non ritorna [nella sfera del desiderio]”), non ha più attaccamento agli oggetti che si presentano attraverso i cinque sensi, ma ha ancora presunzione e attaccamento alla rinascita. L'*arahat*, il perfetto che ha attinto la quarta e ultima fase dell'illuminazione, ha sradicato completamente ogni forma di *lobha*.

Poiché ha eliminato ogni inquinante, l'*arahat* è completamente libero. Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il Buddha, trovandosi a Devadaha fra i Sakya, disse ai monaci:

Gli dei e gli esseri umani, o monaci, provano diletto per gli oggetti visibili, ne godono, ne gioiscono. Essendoci il mutamento, la dissoluzione e la cessazione degli oggetti visibili, o monaci, gli dei e gli esseri umani vivono con sofferenza. Essi provano diletto per i suoni... i profumi... i sapori... gli oggetti tangibili... gli stati mentali, ne godono, ne gioiscono. Essendoci il mutamento, la dissoluzione e la cessazione dei suoni... dei profumi... dei sapori... degli oggetti tangibili... degli stati mentali, o monaci, gli dei e gli esseri umani vivono con sofferenza.

Ma il Tathāgata, che è un *arahat*, un Buddha perfettamente risvegliato, avendo visto così come sono in realtà l'origine, l'estinzione, il lato positivo e quello negativo e l'abbandono degli oggetti visibili, non prova diletto per essi, non ne gode, non ne gioisce. Essendoci il mutamento, la dissoluzione e la cessazione degli oggetti visibili, o monaci, il Tathāgata vive felicemente...⁶

Il Buddha e tutti coloro che sono *arahat* hanno sradicato la cupidigia per tutti gli oggetti dell'esperienza. Hanno penetrato la vera natura di tutte le realtà condizionate che sorgono e svaniscono, che sono impermanenti. L'*arahat* raggiunge la fine della rinascita, la cessazione del sorgere delle realtà condizionate, e perciò “vive felicemente”.

Domande:

1. Quando l'obbiettivo non è il *dāna* (generosità), il *sīla* (moralità) o la *bhāvanā* (coltivazione della mente), può la parola essere pronunciata con un *kusala-citta*?
2. Quale *cetasika* è il *kamma*?
3. Quali sono i dieci *akusala-kamma-patha*?
4. Sono *akusala-kamma-patha* tutti i tipi di visione errata?
5. Perché la cupidigia e l'attaccamento conducono sempre alla sofferenza?
6. Chi ha sradicato tutti i tipi di *lobha*?

NOTE

¹ *Samyutta-nikāya*, I, 204-205.

² *Vinaya-piṭaka*, IV, 164.

³ *Vinaya-piṭaka*, IV, 164.

⁴ Come abbiamo visto sopra, nel cap. IV, la visione errata accompagna i *lobha-mūla-citta*. Ogni qual volta c'è una visione errata, c'è attaccamento a essa.

⁵ Si veda sotto, cap. XXIV [N. d. C.].

⁶ *Samyutta-nikāya*, IV, 126-127.

CAPITOLO VI

Le caratteristiche del *dosa* (avversione)

Quando siamo arrabbiati con gli altri, danneggiamo noi stessi con la nostra collera. Il Buddha sottolineò gli effetti negativi dell'avversione (*dosa*). Leggiamo nell'*Āṅguttara-nikāya* che una persona può arrabbiarsi e augurare del male al proprio nemico, ma quello stesso male ricadrà su di lei. Dice il *Sutta*:

... Monaci, qualcuno augura al proprio nemico: “Possa tu essere brutto!”. Per quale motivo? Perché, o monaci, non si è contenti se il proprio nemico è dotato di bellezza. Monaci, quando qualcuno si arrabbia, è sopraffatto dalla rabbia e sprofonda nella rabbia, anche se fa il bagno, si cosparge con creme profumate, si acconcia i capelli e la barba, indossa vesti pulite, rimane pur sempre brutto, dominato com'è dalla rabbia. Questa, o monaci, è la prima caratteristica derivante da un nemico, causata da un nemico a una donna o a un uomo che si arrabbiano.

Inoltre, o monaci, qualcuno augura al proprio nemico: “Possa tu dormire male!”. Per quale motivo? Perché, o monaci, non si è contenti se il proprio nemico dorme bene. Monaci, quando qualcuno si arrabbia, è sopraffatto dalla rabbia, sprofonda nella rabbia, anche se si sdraia su un letto coperto da una coperta di lana soffice e villosa, da una coltre bianca¹, da una coperta di lana ricamata a fiori, da una pelle di antilope, con un baldacchino, o su un sofà con due cuscini rossi alle estremità, dorme pur sempre male, dominato com'è dalla rabbia. Questa, o monaci, è la seconda caratteristica derivante da un nemico, causata da un nemico a una donna o a un uomo che si arrabbiano².

Leggiamo quindi delle altre sventure che una donna o un uomo arrabbiati augurano ai propri nemici: per esempio, essere privi di prosperità, di ricchezza e di fama. Oppure l'augurio è quello di rimanere senza amici, il che succede proprio a chi si incollerisce. Dice il testo:

Monaci, quando qualcuno si arrabbia... qualsiasi suo amico, parente o consanguineo si terrà lontano e lo eviterà, perché è dominato dalla rabbia...³

C'è chi desidera che il proprio nemico abbia una rinascita infelice, ma questo è proprio quanto avviene alle persone colleriche e astiose.

Leggiamo:

Monaci, quando qualcuno si arrabbia... compie azioni negative con il corpo, con la parola e con la mente; se compie tali azioni... una volta che il corpo si sia dissolto, rinasce dopo la morte in uno stato inferiore, in una rinascita negativa, in uno stato decaduto, in un inferno, dominato com'è dalla rabbia...⁴

Ci piacerebbe molto vivere in un mondo in cui le nazioni fossero unite e in armonia fra loro e rimaniamo turbati quando la gente commette azioni violente. Dovremmo tuttavia riflettere su quale sia la vera causa della guerra e della discordia tra gli esseri umani: essa è costituita dall'accumulazione degli inquinanti. Quando abbiamo avversione, pensiamo che sia provocata dagli altri o dalle situazioni spiacevoli, mentre la fonte da cui essa scaturisce ripetutamente non è altro che il nostro accumulare *dosa*. Se vogliamo averne di meno, dobbiamo conoscere le sue caratteristiche ed esserne consapevoli al momento in cui sorge.

Il *dosa* può avere molte gradazioni: può consistere in una leggera avversione o può essere più grossolano, come quando è una forte collera. Possiamo riconoscere il *dosa* quando è evidente, ma riusciamo realmente a notarlo quando è sottile? Grazie allo studio dell'*Abhidhamma* possiamo capirne meglio le peculiarità. Il *dosa* è un *akusala-cetasika* (fattore mentale non salutare) che sorge con un *akusala-citta* (coscienza non salutare); esso è una radice o causa non salutare (*akusala-hetu*). Un *citta* radicato nel *dosa* è chiamato *dosa-mūla-citta*.

La caratteristica del *dosa* è diversa da quella del *lobha*: quando c'è un *lobha*, al *citta* piace l'oggetto che sperimenta in quel momento, mentre la presenza del *dosa* comporta l'avversione del *citta* verso l'oggetto sperimentato. Possiamo riconoscere il *dosa* quando siamo arrabbiati con qualcuno e quando gli diciamo parole sgradevoli. Ma il *dosa* è presente anche allorché si teme qualcosa, perché si prova avversione nei confronti dell'oggetto temuto. Sono molte le cose che temiamo nella nostra vita: abbiamo paura del futuro, delle malattie, degli incidenti e della morte. Cerchiamo un mezzo per curare l'angoscia, ma l'unica via da percorrere è lo sviluppo della saggezza che sradica la tendenza latente del *dosa*.

Il *dosa* è condizionato dal *lobha*: non vogliamo perdere ciò che ci è caro e, quando questo avviene, ci sentiamo tristi. Ma la tristezza

non è altro che *dosa*, è non salutare (*akusala*). Se non conosciamo la realtà così com'è, ci illudiamo che le persone e le cose durino a lungo. Tuttavia le persone e le cose sono solo fenomeni che sorgono e poi svaniscono immediatamente. In un certo istante sperimentiamo un certo modo di essere dei fenomeni; nell'istante successivo essi sono già cambiati. Se contempliamo la realtà del mutamento, saremo meno soffermati dalla tristezza. Non ha senso deprimersi per qualcosa che è ormai trascorso.

Nei *Canti delle monache* (*Therī-gathā*) leggiamo che Ubbirī, la moglie del re, piangeva la perdita della figlia Jīvā, recandosi quotidianamente al cimitero. Un giorno incontrò il Buddha, il quale le disse che in quel cimitero erano state cremate le ottantaquattromila figlie che ella aveva avuto nelle vite precedenti.

Disse il Buddha:

Madre, nel bosco tu gridi “O Jīvā!”.
 Ubbirī, rientra in te stessa.
 Sono ottantaquattromila
 e si chiamano tutte Jīvā,
 le [figlie tue] cremate in questo cimitero.
 Quale di esse stai piangendo?⁵

In seguito Ubbirī rifletté sul Dhamma che il Buddha le aveva insegnato, sviluppò la visione profonda e vide le cose nella loro realtà, riuscendo infine a raggiungere la condizione di *arahantī*.

Ci sono altri *akusala-cetasika* che possono sorgere quando i *citta* sono radicati nel *dosa*. Il rimorso o l'angoscia (in pāli *kukkucca*) è un *akusala-cetasika* che sorge con il *dosa-mūla-citta* nel momento in cui ci rammarichiamo per qualcosa di negativo che abbiamo commesso oppure proviamo dispiacere per non aver compiuto un'azione positiva. Quando c'è rammarico, stiamo pensando al passato invece di contemplare il momento presente; se abbiamo fatto qualcosa di sbagliato, è inutile provare avversione.

L'invidia (*issā*) è un altro *cetasika* che può sorgere con il *dosa-mūla-citta*. C'è invidia quando non ci piace che qualcun altro possa godere di oggetti piacevoli: in quel momento il *citta* non gradisce l'oggetto che sta sperimentando. Dovremmo scoprire con quale frequenza l'invidia sorge, anche quando è molto sottile. Questo è un modo per sapere se realmente abbiamo a cuore gli altri o se pensiamo solo a noi stessi quando ci accompagniamo ad altri.

L'avarizia (*macchariya*) è un altro *akusala-cetasika* che può sorgere con il *dosa-mūla-citta*. Anche quando siamo avari è presente il

dosa. In quel momento non ci piace che qualcun altro condivida la nostra fortuna.

Il *dosa* sorge sempre con una sensazione spiacevole mentale (*domanassa-vedanā*). La maggior parte delle persone non amano avere il *dosa*, perché non gradiscono il *domanassa*. Quando sviluppiamo una maggiore comprensione dei fenomeni, desideriamo sradicare il *dosa* non tanto perché ci dà fastidio la sensazione spiacevole mentale, ma piuttosto in quanto ci rendiamo conto degli effetti negativi dell'*akusala*.

Il *dosa* può sorgere a causa degli oggetti che si sperimentano attraverso le cinque porte sensoriali e la porta mentale. Si manifesta quando vediamo oggetti brutti, odiamo suoni stridenti, annusiamo odori fastidiosi, gustiamo cibo non appetitoso, sperimentiamo oggetti tangibili sgradevoli con il senso corporeo o pensiamo a qualcosa di molesto. Ogni qual volta si sente, per quanto lievemente, un senso di disagio, c'è evidentemente il *dosa*. L'avversione può sorgere facilmente quando si sperimentano tramite i sensi oggetti spiacevoli, come per esempio una temperatura troppo elevata o troppo bassa. Il *dosa* può inoltre derivare da una sensazione corporea spiacevole, per quanto tenue possa essere.

Affinché il *dosa* sorga devono essere presenti determinate condizioni: per esempio, ci deve essere attaccamento agli oggetti che possono essere sperimentati attraverso i cinque sensi. Normalmente si desiderano esperienze piacevoli e, quando ci sono, si vuole continuare a goderne; se questo non è più possibile, può sorgere avversione.

Un'altra condizione per la comparsa del *dosa* è l'ignoranza del Dhamma. Se non siamo consapevoli della realtà del *kamma* e del *vipāka* (causa ed effetto), il *dosa* può sorgere con estrema facilità allorché viviamo un'esperienza spiacevole attraverso i cinque sensi, per cui continuiamo ad accumulare altro *dosa*.

Se viviamo un'esperienza spiacevole tramite uno dei cinque sensi, essa è un *akusala-vipāka* provocato da un'azione non salutare che abbiamo compiuto in passato. Quando per esempio qualcuno ci apostrofa con parole spiacevoli, possiamo anche prendercela con lui, ma chi ha studiato il Dhamma sa che udire un suono sgradevole è un *akusala-vipāka* causato da un'azione non salutare del passato. Un istante di *vipāka* svanisce immediatamente, non dura. Possiamo cercare di non continuare a pensare a un'esperienza spiacevole? Se c'è più consapevolezza nel momento presente, siamo meno inclini a pensare con avversione al nostro *akusala-vipāka*.

Quando studiamo l'*Abhidhamma*, impariamo che ci sono due tipi di *dosa-mūla-citta*: uno di questi è non indotto (*asañkhārika*), mentre l'altro è indotto (*sasañkhārika*). Il *dosa* è indotto quando, per esem-

pio, ci si arrabbia dopo aver ricordato le azioni sgradevoli di qualcun altro. I *dosa-mūla-citta* sono sempre accompagnati da *domanassa* (sensazione spiacevole mentale). I due tipi di *dosa-mūla-citta* sono i seguenti:

- uno accompagnato da sensazione spiacevole mentale, associato ad antipatia, non indotto (*domanassa-sahagataṃ paṭigha-sampayuttaṃ*⁶ *asaṅkhārikam ekaṃ*).
- uno accompagnato da sensazione spiacevole mentale, associato ad antipatia, indotto (*domanassa-sahagataṃ paṭigha-sampayuttaṃ saṅkhārikam ekaṃ*).

Come abbiamo visto, esistono molte gradazioni del *dosa*: può essere sottile o grossolano. Quando il *dosa* è grossolano, provoca un *akusala-kamma-patha* del corpo, della parola o della mente. Con un *dosa-mūla-citta* si possono seguire due *akusala-kamma-patha*: uccidere e rubare. Se desideriamo che ci sia meno violenza nel mondo, dobbiamo cercare di non uccidere. Quando togliamo la vita a esseri viventi, accumuliamo una gran quantità di *dosa*. La vita del monaco dovrebbe essere improntata alla non-violenza ed egli non dovrebbe danneggiare alcun essere vivente nel mondo, ma non tutti sono capaci di vivere come i monaci. Gli inquinanti sono *anatta* e sorgono a causa di condizioni. Lo scopo dell'insegnamento del Buddha non è quello di fissare regole che vietino alla gente di commettere peccati, ma aiutare gli altri a sviluppare la saggezza che sradica gli inquinanti. Ci sono precetti per i laici, ma sono regole per allenarsi, più che comandamenti.

Riguardo al furto, esso può essere compiuto con un *lobha-mūla-citta* o con un *dosa-mūla-citta*. Quest'ultimo caso si verifica quando c'è l'intenzione di nuocere a qualcuno. Il danneggiare i beni di qualcun altro fa parte di questo *kamma-patha*.

Con il *dosa-mūla-citta* si possono compiere quattro tipi di *akusala-kamma-patha* della parola: mentire, calunniare, parlare in modo aspro e parlare di cose frivole. La menzogna, la calunnia e la parola frivola possono essere praticate sia con un *lobha-mūla-citta* sia con un *dosa-mūla-citta*. La calunnia, per esempio, è impiegata con un *dosa-mūla-citta* quando si ha intenzione di nuocere a qualcuno, distruggendo la sua buona reputazione e facendo in modo che sia disprezzato dagli altri. La maggior parte delle persone pensa che si debba evitare l'uso delle armi, ma dimentica che la lingua può essere usata come un'arma che ferisce profondamente. La parola negativa causa gravi danni nel mondo e provoca discordia fra la gente. Quando usiamo male il linguaggio, nuociamo a noi stessi, perché accumuliamo *akusala-kamma* che è in grado di produrre *akusala-vipāka*.

Leggiamo nel *Sutta-nipāta* che, mentre il Buddha soggiornava a Sāvattthī, il monaco Kokāliya venne a rendergli visita e parlò male di Sāriputta e Moggallāna, dicendo che nutrivano desideri negativi. Il Buddha gli chiese inutilmente tre volte di non parlare in quel modo. Kokāliya se ne andò, ma gli spuntarono su tutto il corpo vesciche che gonfiarono sempre più e si aprirono, emettendo pus e sangue. Kokāliya morì e rinacque nell'inferno Paduma. Più tardi il Buddha raccontò ai monaci la vicenda di Kokāliya, le sue parole negative e la sua rinascita all'inferno. Leggiamo che il Buddha disse:

Di certo, quando un uomo nasce,
nella sua bocca c'è un'ascia.
Con essa lo stolto si ferisce,
pronunciando parole negative.

Colui che loda chi è biasimato
o biasima chi è lodato,
costui accumula la sventura con la bocca.
A causa di ciò non può essere felice...⁷

Per quanto riguarda l'*akusala-kamma-patha* della mente compiuto con un *dosa-mūla-citta*, questo è l'intenzione di nuocere a qualcuno.

La gente spesso parla della violenza e dei modi di curarla. Chi di noi può dire di essere libero dal *dosa* e affermare che non ucciderà mai nessuno? Non sappiamo quanto *dosa* abbiamo accumulato nel corso delle nostre numerose vite. Quando sono presenti le condizioni necessarie, possiamo commettere un atto di violenza di cui non ci credevamo capaci. Quando capiremo quanto sia orribile il *dosa* e a quali azioni possa condurre, desidereremo estirparlo.

Se compiamo azioni gentili, non possiamo sradicare la tendenza latente del *dosa*, ma almeno in quei momenti non accumuliamo un'ulteriore quantità di *dosa*. Il Buddha esortò la gente a coltivare la gentilezza amorevole (*mettā*). Leggiamo nel *Karaniya-mettā-sutta* che il Buddha pronunciò le seguenti parole:

Questo è quanto deve essere fatto
da chi è esperto nel bene,
dopo aver appreso
che esiste uno stato pieno di pace:

essere capace, retto,
profondamente onesto,
gradevole nelle parole,

gentile, non presuntuoso,

pago, frugale, con pochi impegni,
la vita lieve, i sensi calmi;
sia assennato e non sfacciato,
non pretenzioso con le famiglie;

non faccia nulla
di riprovevole dai saggi
[e pensi:] “Che tutti gli esseri siano felici,
al sicuro, con un cuore felice.

Qualsiasi essere dotato di respiro,
sia in moto o immobile, senza eccezioni,
[sia esso] alto, grosso,
medio o basso, piccolo o spesso,

visibile o invisibile,
dimorante lontano o vicino,
nato o in procinto di rinascere –
che tutti gli esseri abbiano un cuore felice.

Non si irridano gli altri,
non si sprezzino mai nessuno in nessun luogo;
non si auguri mai la sofferenza ad altri
per odio o avversione”.

Come una madre protegge con la vita
il proprio figlio, l'unico figlio,
così verso tutti gli esseri
egli coltivi un cuore illimitato.

E coltivi un cuore amorevole
illimitato verso tutto il mondo,
in alto, in basso, orizzontalmente,
senza ostacoli, odio o inimicizia.

Mentre è in piedi, cammina, è seduto o sdraiato,
finché l'indolenza non svanisca,
pratici con decisione la consapevolezza:
la chiamano “dimora divina” nel mondo.

Ed evitando le visioni errate,
il giusto, dalla visione profonda,
si libera dalla brama dei sensi.
Di certo non rinascerà in un grembo⁸.

Il Buddha ci insegnò a non essere in collera con coloro che non ci piacciono. Leggiamo nel *Vinaya* che il Buddha disse ai monaci:

“Mi ha insultato! Mi ha picchiato!
Mi ha sconfitto! Mi ha derubato!”:
per coloro che si crogiolano in questo pensiero,
l’odio non si calma.

“Mi ha insultato! Mi ha picchiato!
Mi ha sconfitto! Mi ha derubato!”:
per coloro che non si crogiolano in questo pensiero,
l’odio si calma.

Gli odi non si eliminano mai
con l’odio,
ma si eliminano con l’amore.
Questa è una legge primordiale⁹.

A volte ci sembra impossibile provare *mettā* invece del *dosa*. Per esempio, quando qualcuno ci tratta male, possiamo sentirci molto infelici e continuare a rimuginare sul nostro disagio. Finché il *dosa* non è stato completamente sradicato, sussistono le condizioni necessarie a farlo sorgere. Coltivando la consapevolezza di tutti i fenomeni che appaiono, si sviluppa una saggezza che può infine estirpare il *dosa*.

Il *dosa* può essere eliminato solo per gradi. Il *sotāpanna* non lo ha ancora sradicato, e così il *sakadāgāmin*. L’*anāgāmin* è invece riuscito a distruggerlo del tutto: non ha più alcuna tendenza latente all’avversione.

Anche se noi non abbiamo ancora totalmente eliminato il *dosa*, possiamo esserne consapevoli quando appare, esaminando le sue caratteristiche al fine di riconoscerlo come un tipo di *nāma*, che sorge a causa di particolari condizioni. Quando non c’è una consapevolezza del *dosa*, ma esso compare, può sembrare che duri a lungo e lo prendiamo per il sé. Mediante la consapevolezza dei *nāma* e dei *rūpa* che si manifestano, impareremo che essi hanno diverse caratteristiche, nessuna delle quali è permanente. Conosceremo anche ciò che caratterizza il *dosa*: esso è solo un tipo di *nāma*, non è un sé.

Quando si sviluppa una comprensione più chiara dei fenomeni, siamo meno inclini a ripensare per molto tempo a un’esperienza spiacevole, dal momento che essa è solo un tipo di *nāma* che non dura. Siamo più attenti al momento presente, invece di pensare al passato o al futuro. Siamo anche meno inclini a parlare con altre persone delle cose spiacevoli che ci sono capitate, dal momento che questa può essere una condizione che conduce sia noi sia gli altri ad accumulare più *dosa*. Se

qualcuno si arrabbia con noi, capiamo meglio la sua situazione: può essere stanco o può non sentirsi bene. Coloro che ci trattano male meritano compassione, perché di fatto si rendono infelici.

La retta comprensione dei fenomeni ci aiuta soprattutto ad avere verso gli altri esseri più gentilezza amorevole e compassione anziché *dosa*.

Domande:

1. Perché il *lobha* condiziona il *dosa*?
2. La menzogna, la calunnia e la parola frivola sono *akusala-kamma-patha* della parola che possono essere praticati sia con un *lobha-mūla-citta* sia con un *dosa-mūla-citta*. In che occasione sono praticati con quest'ultimo tipo di *citta*?
3. Esiste un *akusala-kamma-patha* della mente praticato con un *dosa-mūla-citta*?

NOTE

¹ Il composto *paṭikatthate* è assente dal testo del canone riprodotto in *Chaṭṭha Saṅgāyana*, Cd-Rom, Versione 3.0, Dhammagiri, Igatpuri copyright 1999 (d'ora in poi CSCD)[N. d. C.].

² *Āṅguttara-nikāya*, IV, 94.

³ *Āṅguttara-nikāya*, IV, 95.

⁴ *Āṅguttara-nikāya*, IV, 96.

⁵ *Therī-gathā*, 128.

⁶ *Paṭigha* è un sinonimo di *dosa*.

⁷ *Sutta-nipāta*, 127.

⁸ *Sutta-nipāta*, 25-26.

⁹ *Vinaya*, I, 349.

CAPITOLO VII

Il *moha* (confusione)

Se abbiamo *akusala-citta* radicati nel *lobha* oppure nel *dosa*, possiamo rendercene conto; ma riusciamo a capire quando ne abbiamo di radicati nella confusione o nell'ignoranza? Che cosa caratterizza il *moha*? Possiamo pensare che sia ignorante chi non ha ricevuto una buona educazione, chi non parla lingue straniere, chi non sa nulla di storia o di politica. Chiamiamo "ignorante" chi non è informato circa ciò che succede nel mondo. È questo il tipo di confusione che bisognerebbe sradicare? Se fosse vero, vorrebbe dire che la vita è più salutare se si parlano lingue straniere o se si è finiti conoscitori della storia e della politica. Ma possiamo scoprire che non è così.

Al fine di capire quali sono le caratteristiche del *moha*, dovremmo renderci conto di che cosa ignoriamo quando c'è il *moha*. C'è il mondo dei concetti, che nel nostro linguaggio ordinario e quotidiano sono espressi da termini convenzionali, e c'è il mondo dei *paramattha-dhamma* o realtà ultime. Quando pensiamo al concetto che nel linguaggio convenzionale è espresso dalla parola "mondo", possiamo pensare a persone, animali e cose e chiamarli con i loro nomi. Ma conosciamo i fenomeni dentro di noi e intorno a noi così come realmente sono – meri *nāma* e *rūpa* che non durano?

Il mondo dei *paramattha-dhamma* è reale e *nāma* e *rūpa* sono *paramattha-dhamma*. I *nāma* e *rūpa* che appaiono nella nostra vita quotidiana possono essere sperimentati direttamente attraverso le cinque porte sensoriali e la porta mentale, in qualsiasi modo li chiamiamo. Questo è il mondo che è reale. Quando noi vediamo, c'è il mondo dell'oggetto visibile. Quando udiamo, c'è il mondo del suono. Allorché sperimentiamo un oggetto attraverso il tatto, c'è il mondo dell'oggetto tangibile. L'oggetto visibile e il vedere sono reali. Le loro caratteristiche non possono essere alterate ed essi possono essere sperimentati direttamente; non importa se li chiamiamo "oggetto visibile" e "vedere" o se diamo a essi un altro nome. Ma quando ci attacchiamo a concetti che sono espressi da termini convenzionali come "albero" o "sedia", non sperimentiamo alcuna caratteristica della realtà. Cosa c'è di reale

quando guardiamo un albero? Che cos'è che si può sperimentare direttamente?

L'oggetto visibile è un *paramattha-dhamma*, una realtà; è un tipo di *rūpa* che può essere sperimentato direttamente attraverso gli occhi. Attraverso il tatto si può sperimentare la durezza; questo è un tipo di *rūpa* che può essere sperimentato direttamente attraverso il senso corporeo, ed è reale. L'"albero" è un concetto o un'idea che ci può venire in mente, ma non è un *paramattha-dhamma*, non è una realtà che ha una propria caratteristica immutabile. L'oggetto visibile e la durezza sono *paramattha-dhamma*, hanno proprie caratteristiche che possono essere sperimentate direttamente, in qualsiasi modo li si chiami.

Il mondo sperimentato attraverso i cinque sensi è reale, ma non dura, è impermanente. Quando noi vediamo, c'è il mondo del visibile, ma svanisce immediatamente. Lo stesso succede quando udiamo: il mondo del suono non dura, né permane il mondo degli altri oggetti sensoriali o di quelli sperimentati attraverso la porta della mente. Tuttavia noi di solito conosciamo solo il mondo dei concetti, perché abbiamo per lungo tempo accumulato la confusione e la visione errata. La confusione dei *paramattha-dhamma* è proprio quella che deve essere sradicata, perché porta sofferenza; essa provoca la visione errata di un sé e genera tutti gli altri inquinanti. Finché perdura, noi illudiamo noi stessi e non ci rendiamo conto di che cos'è in realtà la nostra vita: fenomeni condizionati che sorgono e svaniscono.

Il mondo nel senso dei *paramattha-dhamma* è stato chiamato negli insegnamenti "mondo nella Disciplina (*vinaya*) del Nobile", perché egli ha sviluppato la saggezza che vede le cose così come sono e vede realmente il "mondo". Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che Ānanda disse al Buddha:

"Venerabile, si dice: «Il mondo, il mondo». In che senso, Venerabile, lo si dice?"

"Ciò che è transitorio per natura (*paloka-dhamma*), o Ānanda, è chiamato «mondo» (*loka*) nella Disciplina del Nobile. E che cosa, o Ānanda, è transitorio per natura? L'occhio è transitorio per natura... gli oggetti... la lingua... la mente¹ sono transitori per natura, gli stati mentali, la coscienza mentale, il contatto mentale, qualsiasi sensazione piacevole, spiacevole o neutra che sorga dal contatto mentale, che è anch'esso transitorio per natura. Ciò che è così transitorio per natura, o Ānanda, è chiamato «il mondo» nella Disciplina del Nobile"².

Qualcuno potrebbe pensare di poter conoscere veramente se stesso senza conoscere il mondo quale appare attraverso le sei porte. Può presumere di sapere cosa sono l'avversione e la cupidigia; ma, di

fatto, non le ha sperimentate come realmente sono, come tipi diversi di *nāma* e non sé. Finché continua ad avere una visione errata dei fenomeni, non conosce realmente se stesso e non può sradicare gli inquinanti. Si attacca a un'idea, a un concetto del sé, ma non ha mai sperimentato direttamente alcuna caratteristica della realtà. È difficile sapere quando sono presenti il *lobha*, il *dosa* e il *moha*, ed è arduo rendersi conto delle gradazioni sottili dell'*akusala*. Quando cominciamo a sviluppare la visione profonda, ci rendiamo conto di quanto poco conosciamo noi stessi.

Quando c'è il *moha*, viviamo nell'oscurità. La grande compassione del Buddha lo spinse a insegnare il Dhamma, la luce che disperde la tenebra. Se non conosciamo il Dhamma, ignoriamo il mondo e noi stessi, non sappiamo quali sono le azioni negative e quelle positive e i loro effetti, siamo ignoranti circa il modo di sradicare gli inquinanti.

Lo studio dell'*Abhidhamma* ci aiuterà ad avere una migliore comprensione delle caratteristiche del *moha*. Dice in proposito l'*Aṭṭha-sālinī*:

Il *moha* ha la caratteristica della cecità o della non conoscenza (*aññāṇa*); la sua funzione è la non penetrazione o il celare la natura propria dell'oggetto; la sua espressione diretta è la condotta non retta o la cecità; la sua causa prossima è l'attenzione non saggia. Dovrebbe essere considerato come la radice di tutto ciò che è *akusala*³.

Ci sono molte gradazioni del *moha*. Quando studiamo il Dhamma, diventiamo meno ignoranti delle realtà; di conseguenza abbiamo una comprensione più profonda dei *paramattha-dhamma*, del *kamma* e del *vipāka*. Tuttavia ciò non significa essere già in grado di sradicare il *moha*: non è infatti possibile estirparlo limitandosi a pensare alla verità, ma bisogna sviluppare la saggezza che conosce il “mondo nella Disciplina del Nobile”: il senso della vista, l'oggetto visibile, la coscienza visiva, il senso dell'udito, il suono, la coscienza uditiva, e tutte le realtà che appaiono attraverso le sei porte.

Quando studiamo l'*Abhidhamma*, impariamo che il *moha* sorge con tutti gli *akusala-citta*. I *lobha-mūla-citta* hanno per radici il *lobha* e il *moha*, mentre i *dosa-mūla-citta* hanno per radici il *dosa* e il *moha*. Ci sono inoltre due tipi di *akusala-citta*, i *moha-mūla-citta*, che hanno il *moha* come loro unica radice. Il primo è accompagnato dal dubbio (*vicikicchā*) e il secondo è accompagnato dall'agitazione (*ud-dhacca*). La sensazione che accompagna i *moha-mūla-citta* è sempre neutra o di indifferenza (*upekkhā*), perché, quando è presente un *moha-mūla-citta*, non c'è piacere o fastidio, né si hanno sensazioni piacevoli

o spiacevoli. Entrambi i tipi di *moha-mūla-citta* sono non indotti (*a-saṅkhārika*).

Ciò che caratterizza il *moha* non dovrebbe essere confuso con ciò che caratterizza la *diṭṭhi* o “visione errata”, che sorge solo con i *lobha-mūla-citta*. Il sorgere della *diṭṭhi* fa sì che, per esempio, si prenda ciò che è impermanente per permanente, oppure si creda che c'è un sé mentre invece non c'è. Il *moha* non è visione errata, bensì ignoranza delle realtà. Il *moha* condiziona la *diṭṭhi*, ma le loro caratteristiche sono diverse.

I due tipi di *moha-mūla-citta* sono i seguenti:

- uno accompagnato da una sensazione neutra, associato a dubbio (*upekkhā-sahagataṃ vicikicchā-sampayuttaṃ*).
- uno accompagnato da una sensazione neutra, associato ad agitazione (*upekkhā-sahagataṃ uddhacca-sampayuttaṃ*).

Quando abbiamo il primo tipo di *moha-mūla-citta*, quello associato al dubbio, siamo dubbiosi circa il Buddha, il Dhamma e il Saṅgha⁴. Possiamo dubitare che il Buddha abbia realmente scoperto la realtà, che abbia insegnato la via per giungere alla fine degli inquinanti, oppure che ci siano altre persone in grado anch'esse liberarsi. Il dubbio può riguardare l'esistenza delle esistenze passate e future, il *kamma* e il *vipāka*.

Ci sono molte gradazioni di dubbio. Quando cominciamo a sviluppare la visione profonda, possiamo avere dubbi sul fenomeno che ci appare nel momento presente: possiamo dubitare se sia un *nāma* o un *rūpa*. Per esempio, quando c'è l'udire, c'è anche il suono, ma si può avere la consapevolezza di uno solo di essi, dal momento che il *citta* può sperimentare solo un oggetto per volta. Possiamo quindi chiederci se la realtà che ci appare in un certo istante sia il *nāma* che ode o il *rūpa* del suono. Il *nāma* e il *rūpa* sorgono e svaniscono molto rapidamente e, quando non si è sviluppata una precisa comprensione delle loro differenti caratteristiche, non si sa qual è il fenomeno che compare in un dato momento. Il dubbio sul mondo dei *paramattha-dhamma* sussiste finché la saggezza o *paññā* non vede chiaramente le caratteristiche del *nāma* e del *rūpa* così come appaiono attraverso le sei porte.

L'*Atṭha-sālinī* così si esprime riguardo al dubbio:

Qui il “dubbio” (*vicikicchā*) è tale perché esclude dalla cura [della conoscenza] (*vigatā cikicchā*) oppure perché chi indaga con esso la natura propria (*sabhāvaṃ vicinanto*) soffre pena e fatica (*kicchati kilamati*). La sua caratteristica è l'instabilità; la sua

funzione è l'oscillazione; la sua espressione diretta è l'indecisione o l'incertezza nell'afferrare; la sua causa prossima è l'attenzione non saggia. Dovrebbe essere considerato come un ostacolo (*antarāya*) per la pratica meditativa (*paṭipatti*)⁵.

Il dubbio è diverso dalla visione errata (*diṭṭhi*). Quando c'è la *diṭṭhi*, ci si attacca, per esempio, al punto di vista che i fenomeni sono permanenti o che essi sono il sé. Quando invece sorge il dubbio, ci si chiede se la mente sia diversa dal corpo oppure no, o se i fenomeni siano permanenti o impermanenti. Non c'è alcun altro modo di sradicare il dubbio se non sviluppare la saggezza che vede le realtà così come sono.

Coloro che hanno dubbi sul Buddha e sui suoi insegnamenti possono pensare che la *vicikicchā* possa essere curata studiando i fatti storici. Desiderano scoprire più dettagli sul tempo in cui il Buddha visse e sui luoghi che visitò, oppure vogliono conoscere il periodo esatto in cui i testi furono scritti. Tuttavia il dubbio non si può curare con lo studio degli eventi storici: ciò non conduce al fine degli insegnamenti del Buddha, che è lo sradicamento degli inquinanti.

Anche al tempo del Buddha la gente speculava su temi che non conducevano al vero scopo degli insegnamenti. Ci si chiedeva se il mondo fosse finito o infinito, se il Tathāgata (il Buddha) esistesse ancora dopo il suo trapasso definitivo oppure no. Leggiamo nel *Discorso breve a Mālunkyāputta* che Mālunkyāputta era dispiaciuto perché il Buddha non dava spiegazioni riguardo a questioni speculative. Voleva interrogare il Buddha su questi temi, ma, se non avesse ricevuto risposta, avrebbe lasciato l'ordine. Così andò dal Buddha e gli espose le sue richieste. Allora il Buddha gli chiese:

Ti ho mai detto “Vieni, Mālunkyāputta, vivi con me la vita pura, e io ti spiegherò se il mondo è eterno o non eterno... o se il Tathāgata esiste... o non esiste dopo la morte... o se nello stesso tempo esiste e non esiste dopo la morte... o se non esiste né non esiste dopo la morte”?⁶

Leggiamo che Mālunkyāputta rispose: “No, Venerabile”. Il Buddha chiese inoltre se Mālunkyāputta gli avesse detto che avrebbe vissuto con lui la vita pura a patto di ricevere una spiegazione su quelle questioni, ma ancora una volta Mālunkyāputta rispose: “No, Venerabile”. Il Buddha allora paragonò la sua situazione a quella di un uomo che è colpito da una freccia avvelenata, ma non vuole estrarla finché non sa se l'arciere che l'ha colpito è un nobile, un brahmano, un mercante o un servo; finché non conosce il nome di quell'uomo e del suo

clan; finché non sa che aspetto ha; finché non conosce il tipo di arco e di corda, il materiale e la forma della freccia. L'uomo colpito dalla freccia tuttavia potrebbe morire prima di conoscere le risposte. Lo stesso vale per colui che vuole vivere la vita pura con il Beato solo se riceve spiegazioni sulle questioni speculative.

Leggiamo che il Buddha disse:

Mālunkyāputta, se qualcuno dicesse: “Io non vivrò con il Beato la vita pura finché Egli non mi dirà se «il mondo è eterno»... o «dopo la morte un Tathāgata né esiste né non esiste», ciò rimarrebbe tuttavia non detto dal Tathāgata e quell'uomo morirebbe.

Se c'è la visione errata che “Il mondo è eterno”, Mālunkyāputta, la vita pura non sarà vissuta; se c'è la visione errata che “Il mondo non è eterno”, Mālunkyāputta, la vita pura non sarà vissuta. Che ci sia l'una o l'altra visione errata, c'è la nascita, c'è l'invecchiamento, c'è la morte, ci sono il cordoglio, il lamento, l'afflizione, la tristezza e la disperazione, la distruzione dei quali io rendo nota qui e ora...

Pertanto, Mālunkyāputta, intendi come non detto quello che io non ho detto, e come detto quello che io ho detto.

Che cos'è, Mālunkyāputta, che io non ho detto? Non ho detto se il mondo sia eterno... non eterno...

Perché, Mālunkyāputta, io non l'ho detto? Perché non è di beneficio, non è importante per la vita pura, non conduce al disincanto, al distacco, alla cessazione, alla pace, alla conoscenza profonda, alla completa illuminazione, al *nibbāna*. Perciò io non l'ho detto, Mālunkyāputta.

E che cosa ho detto, Mālunkyāputta? Ho detto: “Questo è il *dukkha*”. Ho detto: “Questa è l'origine del *dukkha*”. Ho detto: “Questa è la cessazione del *dukkha*”. Ho detto: “Questa è la via che conduce alla cessazione del *dukkha*”.

E perché, Mālunkyāputta, io l'ho detto? Perché è di beneficio, è importante per la vita pura, conduce al disincanto, al distacco, alla cessazione, alla pace, alla conoscenza profonda, alla completa illuminazione, al *nibbāna*. Perciò io l'ho detto, Mālunkyāputta⁷.

Il dubbio non può essere curato speculando su argomenti che non conducono allo scopo, ma può essere guarito soltanto con la consapevolezza del *nāma* e del *rūpa* che si manifestano nel momento presente. Anche quando c'è un dubbio, può essere inteso come un tipo di *nāma* che sorge a causa di determinate condizioni e che è non sé. Così la realtà del momento presente sarà conosciuta con maggiore chiarezza.

Il secondo tipo di *moha-mūla-citta* è accompagnato da una sensazione neutra e sorge insieme all'agitazione (*upekkhā-sahagatam*

uddhacca-sampayuttam). L'*uddhacca*, che è tradotto con “agitazione” o “eccitazione”, sorge con tutti gli *akusala-citta*. Quando c'è *uddhacca*, il *citta* è privo di *sati* (consapevolezza), la quale sorge con ogni *kusala-citta*. La *sati* ricorda consapevolmente ciò che è salutare; è presente nella *vipassanā* (la coltivazione della retta comprensione delle realtà), come pure in chi pratica il *dāna* (generosità), il *sīla* (condotta morale) o si applica alla *bhāvanā* (coltivazione della mente); quest'ultima comprende lo studio o l'insegnamento del Dhamma, lo sviluppo del *samatha* (calma concentrata) e la *vipassanā*. La *sati* nella *vipassanā* è consapevole di una caratteristica del *nāma* o *rūpa*.

Quando c'è l'*uddhacca*, il *citta* non può essere salutare, perché in quel momento non ci si può applicare al *dāna*, al *sīla* o alla *bhāvanā*. L'*uddhacca* distrae il *citta* dal *kusala*: è l'agitazione proprio riguardo a ciò che è salutare. Esso è pertanto diverso da ciò che nel linguaggio convenzionale intendiamo con la parola “agitazione”.

L'*uddhacca* sorge anche con il *moha-mūla-citta* che è accompagnato dal dubbio, dal momento che sorge con ogni *akusala-citta*. Il secondo tipo di *moha-mūla-citta* è chiamato *uddhacca-sampayutta* e sorge innumerevoli volte al giorno, ma è difficile conoscere la sua caratteristica. Se non si è sviluppata la *vipassanā*, non si può conoscere questo tipo di *citta*. Quando sogniamo ad occhi aperti, c'è non solo il secondo tipo di *moha-mūla-citta* (*uddhacca-sampayutta*), ma possono sorgere anche i *lobha-mūla-citta* e i *dosa-mūla-citta*.

Il *moha-mūla-citta* può sorgere a causa di ciò che sperimentiamo attraverso le cinque porte sensoriali e attraverso la porta mentale. Quando, per esempio, abbiamo udito un suono, può sorgere un *moha-mūla-citta*. Quando sorge il secondo tipo di *moha-mūla-citta* che è l'*uddhacca-sampayutta*, c'è ignoranza e dimenticanza dell'oggetto che è sperimentato in quel momento. Possiamo non vedere il pericolo di questo tipo di *citta*, dal momento che è accompagnato da una sensazione neutra e pertanto la sua rischiosità è meno evidente. Tuttavia, tutti i tipi di *akusala* sono pericolosi.

Il *moha*, in quanto radice di tutti gli *akusala*, è pericoloso. Quando siamo confusi circa le realtà, accumuliamo una gran quantità di *akusala*. Il *moha* condiziona il *lobha*: se non conosciamo le realtà così come sono, ci facciamo assorbire dalle cose che sperimentiamo attraverso i sensi. Il *moha* condiziona anche il *dosa*: non distinguiamo le realtà, proviamo avversione verso le esperienze sgradevoli. Il *moha* accompagna ogni *akusala-citta* e condiziona tutti e dieci i tipi di *akusala-kamma-patha* (uccidere, rubare, mentire ecc.) che si compiono mediante il corpo, la parola e la mente⁸. Solo quando c'è la consapevolezza delle realtà che appaiono attraverso le sei porte si sviluppa la saggezza che può sradicare il *moha*.

Il *sotāpanna* ha sradicato il *moha-mūla-citta* che è accompagnato dal dubbio o *vicikicchā*: egli non ha più dubbi sui *paramattha-dhamma*, conosce il “mondo nella Disciplina del Nobile”. Non ha dubbi circa il Buddha, il Dhamma e il Saṅgha, né riguardo al Sentiero che conduce alla fine degli inquinanti. Il *sotāpanna*, il *sakadāgāmin* e l'*anāgāmin* hanno ancora quel tipo di *moha-mūla-citta* che è accompagnato da *uddhacca*. Solo l'*arahat* ha sradicato ogni *akusala*.

La confusione è non vedere le vere caratteristiche delle realtà, non conoscere le quattro Nobili Verità. A causa della confusione non si vede la prima Nobile Verità, la Verità della sofferenza: non si comprendono il *nāma* e il *rūpa* che appaiono come impermanenti e perciò non li si vede come *dukkha*, insoddisfacenti. Non si conosce la seconda Nobile Verità: l'origine del *dukkha* che è la brama. A causa dell'attaccamento al *nāma* e al *rūpa*, non c'è fine al ciclo di nascita e morte, e così non c'è limite al *dukkha*. Inoltre non si conosce la terza Nobile Verità della cessazione del *dukkha*, che è il *nibbāna*. Né si conosce la quarta Nobile Verità della via che conduce alla cessazione del *dukkha*, cioè l'Ottuplice Sentiero. Questo è sviluppato attraverso la *vipassanā*.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che Jambukhādaka chiese a Sāriputta:

“Amico Sāriputta, si dice: «La confusione, la confusione». Che cos'è, amico, la confusione?”.

“Amico, la non conoscenza della sofferenza, la non conoscenza dell'origine della sofferenza, la non conoscenza della cessazione della sofferenza e la non conoscenza della via che conduce alla cessazione della sofferenza sono chiamate «confusione»”.

“Ma c'è, o amico, un sentiero, una via per abbandonare la confusione?”.

“Certo che esiste una via, esiste un sentiero per abbandonarla”.

“E qual è la via, quale il sentiero?”.

“È il Nobile Ottuplice Sentiero, amico...”⁹.

Il Nobile Ottuplice Sentiero conduce allo sradicamento del *moha*.

Domande:

1. Che cos'è la confusione? Perché deve essere sradicata?
2. Come può essere sradicata?
3. Quando c'è il dubbio sulle realtà, c'è anche il *moha*?

4. Quali sono le porte attraverso le quali si fanno esperienze che fanno sorgere il *moha*?

NOTE

¹ Il testo in pāli è abbreviato, ma sottintende anche le orecchie, il naso, il senso corporeo e tutti i fenomeni che appaiono attraverso le sei porte.

² *Samyutta-nikāya*, IV, 53.

³ Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, 249.

⁴ Il Saṅgha è l'ordine monastico, ma il termine può anche essere riferito all'Ariya-Saṅgha, ossia alle Nobili Persone che hanno raggiunto l'illuminazione.

⁵ Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, 249.

⁶ *Majjhima-nikāya*, I, 428.

⁷ *Majjhima-nikāya*, I, 430-431.

⁸ Si veda sopra, cap. V.

⁹ *Samyutta-nikāya*, IV, 256.

CAPITOLO VIII

Gli *ahetuka-citta* (coscienze prive di radici)

Se desideriamo conoscere noi stessi, non dobbiamo essere consapevoli soltanto dei momenti in cui sorgono *kusala-citta* o *akusala-citta*, ma anche di altre situazioni. Quando vediamo qualcosa di brutto, quello che vediamo ci dà fastidio e, in quel momento, c'è un *akusala-citta* radicato nel *dosa* o avversione. Prima del fastidio, tuttavia, ci possono essere istanti in cui c'è solo il vedere l'oggetto visibile: in quegli istanti non ci sono ancora gli *akusala-citta*, ma solo *citta* che sono privi di una radice o di una causa (in pāli, *hetu*, sinonimo di *mūla*).

Ci sono sei *cetasika* che sono *hetu*: tre di questi – il *lobha* o cupidigia, il *dosa* o l'avversione e il *moha* o confusione – sono *akusala*; gli altri tre sono invece *sobhana* (“belli”): l'*alobha* (“assenza di cupidigia”, generosità), l'*adosa* (“assenza di avversione”, gentilezza amorevole) e l'*amoha* (“assenza di confusione”, saggezza). Il *citta* o il *cetasika* che è accompagnato da un *hetu* è chiamato *sa hetuka*, “dotato di radice” (*sa-* significa “con”). Per esempio, il *dosa-mūla-citta* è *sa hetuka*, in quanto il *moha* e il *dosa* sono i *hetu* che sorgono insieme a esso.

I *citta* privi di *hetu* si chiamano *ahetuka-citta* e in un solo giorno ne possono sorgere molti. Ogni volta che noi vediamo, udiamo, annusiamo, gustiamo o sperimentiamo oggetti tangibili attraverso il senso corporeo, ci sono *ahetuka-citta* che sorgono prima dei *citta* dotati di *akusala-hetu* o di *sobhana-hetu*. Normalmente siamo inclini a prestare attenzione solo ai momenti in cui c'è qualcosa che ci piace o che non ci piace, ma sarebbe bene conoscere anche gli altri momenti, quelli in cui sorgono gli *ahetuka-citta*.

Ci sono in tutto diciotto tipi di *ahetuka-citta*. Come si vedrà, quindici tipi di *ahetuka-citta* sono *vipāka-citta* (coscienze risultanti) e tre sono *kiriya-citta* (coscienze non operative o funzionali che non sono né cause né effetti). Sette dei quindici *ahetuka-vipāka-citta* sono *akusala-vipāka-citta* (risultati di azioni non salutari) e otto sono *kusala-vipāka-citta* (risultati di azioni salutari). Quando un oggetto piacevole o spiacevole colpisce il senso della vista, la coscienza visiva sperimenta solo ciò che appare attraverso gli occhi e non c'è ancora gradi-

mento o fastidio per l'oggetto: la coscienza visiva è pertanto un *ahetuka-vipāka-citta*. I *citta* che gradiscono l'oggetto oppure ne sono infastiditi sorgono in seguito e sono *sahetuka-citta*, sorgono cioè insieme alle radici.

Il vedere non è lo stesso che il pensare a ciò che si è visto. Il *citta* che presta attenzione alla configurazione e alla forma di qualcosa e sa che cos'è, non sperimenta l'oggetto attraverso la porta dell'occhio, ma attraverso quella della mente, e ha pertanto una caratteristica diversa. Quando si usa la parola “vedere”, di solito si intende il porgere attenzione alla configurazione e alla forma di qualcosa e il capire che cos'è. Tuttavia ci deve essere anche un tipo di *citta* che si limita a vedere l'oggetto visibile, e questo *citta* non sa nient'altro. Possiamo chiamare ciò che vediamo “oggetto visibile” o “colore”, ma il suo significato è “ciò che appare attraverso gli occhi”.

Quando c'è l'udire, possiamo sperimentare che esso ha una caratteristica diversa dal vedere: il *citta* che ode sperimenta il suono attraverso le orecchie. Solo se siamo consapevoli delle diverse caratteristiche delle realtà e le esaminiamo ripetutamente possiamo conoscerle così come sono. La gente può pensare che c'è un sé che può vedere e udire allo stesso tempo, ma attraverso quale porta si può sperimentare il sé? La credenza in un sé è una visione errata.

Il vedere, l'udire, l'annusare, il gustare e l'esperienza dell'oggetto tangibile attraverso il senso corporeo non sorgono senza condizioni: sono risultati del *kamma*. I sensi dell'occhio, dell'orecchio, dell'odorato, del gusto e del corpo sono *rūpa* prodotti dal *kamma*, il risultato corporeo del *kamma*. Solo il risultato mentale del *kamma* è chiamato *vipāka*, e così solo i *citta* e i *cetasika* possono essere *vipāka*. Il *rūpa* non è un *vipāka*.

Il Buddha disse che tutto ciò che sorge deve avere condizioni atte a farlo sorgere. Quando noi vediamo qualcosa di spiacevole, deve esserci una condizione: è il risultato dell'*akusala-kamma* (azione non salutare). Il vedere un oggetto piacevole è un *kusala-vipāka*: può essere soltanto l'effetto di un *kusala-kamma* o azione salutare. Il *vipāka-citta* che sperimenta un oggetto piacevole o spiacevole attraverso uno dei cinque sensi è privo di radici o *ahetuka*. In quel momento non ci sono *akusala-hetu* (radici non salutari) o *sobhana-hetu* (radici belle) che sorgono con il *citta*.

La coscienza visiva, la coscienza uditiva e le altre cognizioni sensoriali che sperimentano un oggetto piacevole o spiacevole attraverso la corrispondente porta sensoriale sono *ahetuka-vipāka-citta*. Ci sono due tipi di *ahetuka-vipāka* che sperimentano un oggetto attraverso ciascuna delle cinque porte sensoriali: il primo è un *akusala-vipāka* e il secondo è un *kusala-vipāka*. Ci sono quindi cinque coppie di *ahetuka-*

vipāka-citta che sorgono in dipendenza dalle cinque porte sensoriali. Ci sono anche altri tipi di *ahetuka-vipāka-citta* di cui si tratterà in seguito.

I dieci *ahetuka-vipāka-citta* che costituiscono le cinque coppie sono chiamati in pāli *dvi-pañca-viññāṇa* (due volte cinque coscienze, dove *dvi* significa “due” e *pañca* “cinque”). Ricapitolando, essi sono i seguenti:

1. Coscienza visiva (*cakkhu-viññāṇa*, dove *cakkhu* significa “occhio”): *akusala-vipāka* (non salutare risultante), accompagnato da una sensazione neutra (*upekkhā*); *kusala-vipāka* (salutare risultante), accompagnato da una sensazione neutra.
2. Coscienza uditiva (*sota-viññāṇa*, dove *sota* significa “orecchio”): *akusala-vipāka*, accompagnato da una sensazione neutra; *kusala-vipāka*, accompagnato da una sensazione neutra.
3. Coscienza olfattiva (*ghāna-viññāṇa*, dove *ghāna* significa “naso”): *akusala-vipāka*, accompagnato da una sensazione neutra; *kusala-vipāka*, accompagnato da una sensazione neutra.
4. Coscienza gustativa (*jivhā-viññāṇa*, dove *jivhā* significa “lingua”): *akusala-vipāka*, accompagnato da una sensazione neutra; *kusala-vipāka*, accompagnato da una sensazione neutra.
5. Coscienza corporea (*kāya-viññāṇa*, dove *kāya* significa “corpo”): *akusala-vipāka*, accompagnato da una sensazione corporea spiacevole (*dukkha-vedanā*); *kusala-vipāka*, accompagnato da una sensazione corporea piacevole (*sukha-vedanā*).

Gli *ahetuka-vipākacitta* che vedono, odono, annusano e gustano sono invariabilmente accompagnati da una sensazione neutra, *upekkhā*, indipendentemente dal fatto che siano *akusala-vipāka* o *kusala-vipāka*. Il *citta* che prova fastidio per l'oggetto può sorgere in seguito. Questo *citta* è *sahetuka*, dotato di *hetu* o radici, ed è accompagnato dalla sensazione spiacevole. Oppure può sorgere il *citta* che gradisce l'oggetto: anch'esso è un *sahetuka*, ma può essere accompagnato da una sensazione piacevole o neutra.

Siamo inclini a pensare che i *dvi-pañca-viññāṇa*, come il vedere o l'udire, possono comparire contemporaneamente al gradimento o al fastidio per un oggetto, ma non è così. I diversi *citta* sorgono in momenti differenti e le sensazioni che accompagnano i *citta* sono an-

ch'esse diverse. Ciascuna di queste realtà sorge a causa di particolari condizioni, ma tutte sono non sé.

La sensazione che sorge con la coscienza corporea la quale sperimenta un oggetto tangibile attraverso il senso corporeo non può essere una sensazione neutra: sorge con una sensazione corporea spiacevole o piacevole. Quando si sperimenta un oggetto tangibile spiacevole, la sensazione che accompagna l'*ahetuka-vipāka-citta* è una sensazione corporea spiacevole (*dukkha-vedanā*); quando invece si sperimenta un oggetto tangibile piacevole, la sensazione che accompagna l'*ahetuka-vipāka-citta* è una sensazione corporea piacevole (*sukha-vedanā*).

La sensazione corporea spiacevole e quella piacevole sono *nāma* che possono sorgere solo con il *vipāka-citta* che sperimenta un oggetto attraverso il senso corporeo. La sensazione corporea è condizionata dall'impatto sul senso corporeo. Sia la sensazione corporea sia quella mentale sono *nāma*, ma sorgono a causa di diverse condizioni in momenti differenti. Per esempio, possiamo avere sensazioni corporee piacevoli quando siamo in un ambiente confortevole; ciò nonostante, possiamo sentirci preoccupati e avere anche momenti con una sensazione mentale spiacevole che accompagna il *dosa-mūla-citta*; queste sensazioni sorgono in momenti diversi e sono causate da condizioni differenti. La sensazione corporea piacevole è il risultato del *kusala-kamma*. La sensazione mentale spiacevole che sorge quando siamo infelici è condizionata dalla nostra accumulazione di *dosa* ed è *akusala*.

Per tutto il giorno sperimentiamo oggetti tangibili attraverso il senso corporeo, che è un tipo di *rūpa*. L'oggetto tangibile può essere sperimentato su tutto il corpo e anche dentro il corpo, per cui la porta del senso corporeo può essere dovunque nel corpo. Ogni volta che tocchiamo oggetti duri o soffici, o quando il freddo e il caldo entrano in contatto con il corpo, o quando ci muoviamo, ci pieghiamo o ci stendiamo, ci sono oggetti gradevoli o sgradevoli sperimentati attraverso il senso corporeo.

Ci si può chiedere se in ogni momento in cui c'è un'impressione corporea sorgano sensazioni corporee piacevoli o spiacevoli. In realtà è facile notare le sensazioni corporee grossolane, ma non quelle sottili. Per esempio, quando un oggetto è troppo duro, troppo freddo o troppo caldo, c'è una sensazione corporea spiacevole, *dukkha-vedanā*, che sorge con l'*ahetuka-vipāka-citta* il quale sperimenta l'oggetto attraverso il senso corporeo. È possibile che non si notino le sensazioni corporee sottili, se non si è appreso a essere consapevoli delle realtà.

Nell'*arahat* che sperimenta un oggetto spiacevole o piacevole attraverso il senso corporeo sorgono sensazioni corporee spiacevoli o

piacevoli con l'*ahetuka-vipāka-citta* che è la coscienza corporea; ma egli non ha *akusala-citta* o *kusala-citta* dopo il *vipāka-citta*, bensì *kiriya-citta* (coscienze non operative)¹.

Leggiamo nel *Salla-sutta* del *Samyutta-nikāya* che il Buddha disse ai monaci:

“Monaci, l'incolto uomo comune sente la sensazione corporea piacevole, sente la sensazione corporea spiacevole, sente la sensazione né piacevole né spiacevole. Il sapiente nobile discepolo, o monaci, sente le stesse tre sensazioni. Qual è la differenza, la distinzione, la diversità fra il sapiente nobile discepolo e l'incolto uomo comune?”.

“Venerabile, per noi i fenomeni hanno come radice il Beato, hanno come guida il Beato, hanno come rifugio il Beato. Sarebbe un'ottima cosa se il Beato chiarisse il significato di questa affermazione. Se i monaci udissero [una spiegazione] dal Beato, se la ricorderebbero”.

“Allora, o monaci, ascoltate, fate bene attenzione. Io parlerò”.

“Sì, Venerabile”, risposero i monaci al Beato.

Il Beato disse:

“Monaci, l'incolto uomo comune, se entra in contatto con una sensazione corporea piacevole, si duole, si affatica, si lamenta, grida percuotendosi il petto e cade in confusione. Egli sente due sensazioni: una corporea e una mentale. Supponiamo, o monaci, che un uomo sia colpito da una freccia, e subito dopo sia trafitto da una seconda freccia. Quell'uomo, o monaci, sente una sensazione causata da due frecce. Proprio nello stesso modo, monaci, l'incolto uomo comune, se entra in contatto con una sensazione corporea piacevole, si duole [...]. Egli sente due sensazioni: una corporea e una mentale.

Se lo stesso uomo entra ancora in contatto con quella sensazione corporea piacevole, si irrita. Quando si irrita per quella sensazione corporea piacevole, la tendenza latente all'irritazione verso di essa si deposita. Se lo stesso uomo entra ancora una volta in contatto con quella sensazione corporea piacevole, trova sollievo nella sensazione corporea piacevole del piacere (*kāma-sukha*). Per quale motivo? Perché l'incolto uomo comune non conosce altra via d'uscita (*nissaraṇa*) dalla sensazione corporea piacevole che non sia la sensazione corporea piacevole del piacere. Se trova sollievo nella sensazione corporea piacevole del piacere, la tendenza latente al desiderio (*rāga*) della sensazione corporea piacevole si deposita. Egli non conosce secondo realtà l'origine (*samudaya*), l'estinzione (*atthaṅgama*), il lato positivo (*assāda*) e quello negativo (*ādinava*) di tali sensazioni e la via d'uscita da esse. Dal momento che non li conosce, la tendenza

latente all'ignoranza della sensazione né spiacevole né piacevole si deposita"².

Non è forse questa la vita reale? Quando siamo toccati da sensazioni corporee spiacevoli, noi desideriamo quelle piacevoli: crediamo che sia questa la vera felicità. Non vediamo la vita com'è realmente, cioè come *dukkha*. Desideriamo ignorare la malattia, la vecchiaia e la morte, «il lamento e l'afflizione», e l'impermanenza di tutte le realtà condizionate. Ci aspettiamo di incontrare la felicità nella nostra vita e, quando dobbiamo soffrire, pensiamo che le sensazioni piacevoli possano guarirci dalla sofferenza, perciò ci attacchiamo a esse. Nell'insegnamento del Buddha dell'"origine interdipendente"³ è detto che la sensazione è la condizione che fa sorgere la brama. Perciò non sono solo le sensazioni piacevoli e neutre a generare brama, ma anche quelle spiacevoli, perché si desidera liberarsene⁴.

Leggiamo ancora nel *Salla-sutta*:

«Se [l'incolto uomo comune] prova una sensazione corporea piacevole, se ne sente incatenato. Se prova una sensazione corporea spiacevole, se ne sente incatenato. Se prova una sensazione né spiacevole né piacevole, se ne sente incatenato. Egli, o monaci, è detto «incolto uomo comune incatenato alla nascita, alla vecchiaia, alla morte, al cordoglio, al lamento, all'afflizione, alla tristezza, alla disperazione, incatenato alla sofferenza», io dico.

Ma, o monaci, il sapiente nobile discepolo, se entra in contatto con una sensazione corporea spiacevole, non si duole, non si affatica, non si lamenta, non grida percuotendosi il petto né cade in confusione. Perché egli sente solo una sensazione, quella corporea, non quella mentale [...]»⁵.

Se prova una sensazione corporea piacevole, non se ne sente incatenato. Se prova una sensazione corporea spiacevole, non se ne sente incatenato. Se prova una sensazione né spiacevole né piacevole, non se ne sente incatenato. Egli, o monaci, è detto «libero dalla catena della nascita, della vecchiaia, della morte, del cordoglio, del lamento, dell'afflizione, della tristezza, della disperazione, libero dalla catena della sofferenza», io dico...»⁶.

Le sensazioni sorgono a causa di condizioni e poi svaniscono. Sono impermanenti e non dovrebbero essere prese per un sé.

Leggiamo nell'*Hāliddikāni-sutta* del *Samyutta-nikāya*:

Un tempo il Venerabile Mahā-Kaccāna soggiornava fra gli abitanti di Avantī, a Kuraraghara, sul monte Papāta. Allora il capofamiglia Hāliddikāni andò da Mahā-Kaccāna [...], si sedette da un lato e gli disse:

“Venerabile, il Beato ha detto: «Grazie alla varietà degli elementi, sorge una varietà di contatti; grazie alla varietà dei contatti, sorge una varietà di sensazioni». Com'è possibile che sia così?». “Ora, o capofamiglia, il monaco, avendo visto con l'occhio un oggetto visibile, sa: «Ecco qualcosa di gradevole!»⁷; c'è la coscienza visiva, da sperimentare come piacevole. Grazie al contatto, sorge una sensazione piacevole. Avendo poi visto con l'occhio un oggetto visibile, sa: «Ecco qualcosa di sgradevole!»; c'è la coscienza visiva, da sperimentare come spiacevole. Grazie al contatto, sorge una sensazione spiacevole. Avendo poi visto con l'occhio un oggetto visibile, sa: «Ecco qualcosa che funge da base per l'equanimità!»; c'è la coscienza visiva, da sperimentare come né spiacevole né piacevole. Grazie al contatto, sorge una sensazione né spiacevole né piacevole.

Così, o capofamiglia, dopo aver udito un suono con l'orecchio... annusato un odore con il naso... gustato un sapore con la lingua... sperimentato un oggetto tangibile con il corpo... conosciuto con la mente un oggetto mentale, sa: «Ecco qualcosa di gradevole!»; c'è la coscienza mentale, da sperimentare come piacevole. Grazie al contatto, sorge una sensazione piacevole. Avendo poi conosciuto con la mente un oggetto mentale, sa: «Ecco qualcosa di sgradevole!»; c'è la coscienza mentale, da sperimentare come spiacevole. Grazie al contatto, sorge una sensazione spiacevole. Avendo poi visto con la mente un oggetto mentale, sa: «Ecco qualcosa che funge da base per l'equanimità!»; c'è la coscienza mentale, da sperimentare come né spiacevole né piacevole. Grazie al contatto, sorge una sensazione né spiacevole né piacevole. Così, o capofamiglia, grazie alla varietà degli elementi, sorge una varietà di contatti; grazie alla varietà dei contatti, sorge una varietà di sensazioni”⁸.

Se siamo consapevoli delle realtà che appaiono attraverso le diverse porte, conosceremo con l'esperienza diretta varie caratteristiche dei *nāma* e dei *rūpa*, diversi tipi di *citta* e differenti sensazioni. Capiremo che tutte queste realtà sono solo elementi condizionati e non sé. Sapremo dall'esperienza diretta che ci sono non solo *citta* dotati di radici non salutari come il *lobha*, il *dosa* e il *moha*, e *citta* dotati di radici “belle” come i loro contrari, ma anche *citta* che sono *ahetuka*, privi di radici. Si può pensare che conoscere meglio il vedere, l'udire e le altre realtà che appaiono attraverso le varie porte non sia utile e interessante. Tuttavia, al fine di vedere le cose così come sono, è essenziale sapere che il *citta* che per esempio ode il suono ha una caratteristica diversa da quello che gradisce il suono o ne è infastidito, e che questi *citta* sorgono a causa di condizioni diverse. Ciò che il Buddha insegnò può essere provato se si è consapevoli delle realtà.

Domande:

1. Quali sono i sei *hetu* (radici o cause)?
2. Quando c'è il vedere, può essere *kusala-vipāka* o *akusala-vipāka*. Ci sono *hetu* che accompagnano la coscienza visiva?

NOTE

¹ L'*arahat* non compie né accumula azioni salutari o non salutari (*kusala-kamma* o *akusala-kamma*); pertanto non c'è alcun *kamma* che possa causarne la rinascita.

² *Samyutta-nikāya*, IV, 207-208.

³ In pāli: *paṭicca-samuppāda*. È l'insegnamento della condizionalità di tutti i *nāma* e *rūpa* della nostra vita.

⁴ Si veda Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XVII, § 238.

⁵ Egli sente solo la sofferenza fisica, non quella mentale.

⁶ *Samyutta-nikāya*, IV, 208-210.

⁷ Con il testo in CSCD leggo “*manāpaṃ itthetan*” *ti pajānāti* anziché *manāpaṃ “itthetan” ti pajānāti*. Per un'interpretazione alternativa, cfr. *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of Samyutta Nikāya*, transl. from the Pāli by Bhikkhu Bodhi, Boston 2000, p. 1200 e p. 1417, note 126 e 127 [N. d. C.].

⁸ *Samyutta-nikāya*, IV, 115-116.

CAPITOLO IX

Gli *ahetuka-citta* sconosciuti nella vita quotidiana

Ci sono diciotto tipi di *ahetuka-citta* o *citta* che sorgono privi di radici. Quindici tipi di *ahetuka-citta* sono *vipāka* o risultanti. Come abbiamo visto nel capitolo VIII, dieci di questi quindici tipi sono *dvi-pañca-viññāṇa* (cinque coppie). Essi sono coppie di

1. Coscienza visiva (*cakkhu-viññāṇa*),
2. Coscienza uditiva (*sota-viññāṇa*),
3. Coscienza olfattiva (*ghāṇa-viññāṇa*),
4. Coscienza gustativa (*jihvā-viññāṇa*),
5. Coscienza corporea (*kāya-viññāṇa*).

In ciascuna di queste coppie, uno dei due elementi è *akusala-vipāka*, mentre l'altro è *kusala-vipāka*.

La coscienza visiva è il risultato del *kamma*. Quando è il risultato di un'azione negativa, la coscienza visiva è un *akusala-vipāka-citta* che sperimenta un oggetto spiacevole; quando è il risultato di un'azione positiva, è un *kusala-vipāka-citta* che sperimenta un oggetto piacevole. La funzione della coscienza visiva è sperimentare un oggetto visibile.

Il *kamma* che produce il *vipāka-citta* della coscienza visiva non produce solo quel tipo di *vipāka-citta*, ma produce anche due tipi di *vipāka-citta* che seguono tale coscienza. Il primo riceve l'oggetto, lo stesso della coscienza visiva che lo precede, ed è chiamato *sampaṭicchana-citta* ("coscienza ricevente"). L'oggetto visibile che è sperimentato dalla coscienza visiva non svanisce quando la coscienza visiva viene meno, perché è un *rūpa*, e il *rūpa* non scompare con la stessa rapidità del *nāma*. Quando un oggetto è sperimentato attraverso una delle sei porte, non c'è soltanto un *citta* che sperimenta quell'oggetto, ma c'è una serie o un processo di *citta* che si susseguono l'uno dopo l'altro e condividono lo stesso oggetto.

Se la coscienza visiva è un *akusala-vipāka*, il *sampaṭicchana-citta* è anch'esso un *akusala-vipāka*; se la coscienza visiva è un *kusala-vipāka*, il *sampaṭicchana-citta* è anch'esso un *kusala-vipāka*. Ci sono

pertanto due tipi di coscienza ricevente: la prima è risultante non salutare, mentre la seconda è risultante salutare. Il *sampaṭicchana-citta* è privo di radici: non ci sono *akusala-hetu* (radici non salutari) o *sobhana-hetu* (radici belle) che sorgano con questo tipo di *citta*. Il *sampaṭicchana-citta* segue la coscienza visiva, la quale costituisce una condizione per il sorgere del *sampaṭicchana-citta*.

Analogamente, quando c'è una coscienza uditiva che ode il suono, il *sampaṭicchana-citta* segue tale coscienza. Lo stesso accade per quanto riguarda le altre porte sensoriali.

Il *sampaṭicchana-citta* sorge sempre con *upekkhā* (sensazione neutra), sia che esso sia un *akusala-vipāka*, sia che sia un *kusala-vipāka*.

Dopo che il *sampaṭicchana-citta* è sorto e svanito, la serie dei *citta* che sperimentano un oggetto non è ancora finita. Il *sampaṭicchana-citta* è seguito da un altro *ahetuka-vipāka-citta* che è ancora il risultato del *kamma*. Questo tipo di *citta* è chiamato *santīraṇa-citta* (“coscienza indagatrice”). Il *santīraṇa-citta* indaga o considera l'oggetto che è stato sperimentato da uno dei *dvi-pañca-viññāṇa* e che è stato ricevuto dal *sampaṭicchana-citta*. Il *santīraṇa-citta* segue il *sampaṭicchana-citta* in una serie di *citta* che sperimentano un oggetto attraverso una delle sei porte sensoriali; il *sampaṭicchana-citta* è quindi una condizione per il sorgere del *santīraṇa-citta*. Quando la visione è sorta, il *sampaṭicchana-citta* segue la coscienza visiva e il *santīraṇa-citta* segue il *sampaṭicchana-citta* nella serie dei *citta* che sperimentano l'oggetto visibile. Lo stesso accade per quanto riguarda il *santīraṇa-citta* che sorge nella serie dei *citta* i quali sperimentano un oggetto attraverso una delle altre porte sensoriali: esso segue il *sampaṭicchana-citta*. Non possiamo scegliere se fare sorgere o meno il *santīraṇa-citta*: i *citta* sorgono a causa di condizioni, sono al di là del nostro controllo.

Quando l'oggetto è sgradevole, il *santīraṇa-citta* è un *akusala-vipāka* ed è accompagnato da *upekkhā* (sensazione neutra). Quanto al *santīraṇa-citta* che è un *kusala-vipāka*, ce ne sono due tipi. Quando l'oggetto è piacevole, ma non lo è in modo straordinario, il *santīraṇa-citta* è accompagnato da *upekkhā*; quando invece è straordinariamente piacevole, il *santīraṇa-citta* è accompagnato da *somanassa*, la sensazione mentale piacevole. Così ci sono in tutto tre tipi di *santīraṇa-citta*, che sorgono a seconda delle condizioni.

Esistono pertanto quindici tipi di *ahetuka-citta* che sono *vipāka*. Ricapitolando, essi sono i seguenti:

- i dieci *citta* che sono i *dvi-pañca-viññāṇa* (cinque coppie);

- un *sampaṭicchana-citta* (coscienza ricevente) che è *akusala-vipāka*;
- un *sampaṭicchana-citta* che è *kusala-vipāka*;
- un *santīraṇa-citta* che è *akusala-vipāka*, accompagnato da *upekkhā*;
- un *santīraṇa-citta* che è *kusala-vipāka*, accompagnato da *upekkhā*;
- un *santīraṇa-citta* che è *kusala-vipāka*, accompagnato da *somanassa*.

Sette degli *ahetuka-vipāka-citta* sono *akusala-vipāka* e otto sono *kusala-vipāka*, dal momento che ci sono due tipi di *santīraṇa-citta* che sono *kusala-vipāka*.

Ci sono nell'insieme diciotto *ahetuka-citta*. Di questi diciotto, quindici sono *vipāka-citta* e tre sono *kiriya-citta* ("coscienze funzionali"). I *kiriya-citta* sono diversi dagli *akusala-citta*, dai *kusala-citta* e dai *vipāka-citta*. Gli *akusala-citta* e gli *akusala-citta* sono cause: possono motivare azioni negative e positive in grado di produrre i risultati corrispondenti. I *vipākacitta* sono *citta* che sono effetto dell'*akusala-kamma* e del *kusala-kamma*. I *kiriya-citta* non sono né cause né risultati.

Un tipo di *ahetuka-kiriya-citta* è rappresentato dalla "coscienza focalizzante delle cinque porte" (*pañca-dvārāvajjana-citta*¹). Quando un oggetto colpisce uno dei cinque sensi, ci deve essere un *citta* che focalizza l'oggetto o si volge verso di esso attraverso quella porta sensoriale. Quando l'oggetto visibile colpisce il senso dell'occhio, deve esserci la coscienza focalizzante che focalizza l'oggetto visibile attraverso la porta dell'occhio, la "coscienza focalizzante della porta dell'occhio" (*cakkhu-dvārāvajjana-citta*, dove *cakkhu* significa "occhio"), prima che ci possa essere la coscienza visiva (*cakkhu-viññāṇa*). Quando il suono colpisce il senso dell'orecchio, la "coscienza focalizzante della porta dell'orecchio" (*sota-dvārāvajjana-citta*, dove *sota* significa "orecchio") deve focalizzare il suono attraverso la porta dell'orecchio, prima che ci possa essere la coscienza uditiva (*sota-viññāṇa*). Il *pañca-dvārāvajjana-citta* si limita a volgersi verso l'oggetto che colpisce uno dei cinque sensi. Si volge, per esempio, verso l'oggetto visibile o il suono che colpisce l'organo di senso corrispondente, ma esso non vede né ode. Il *pañca-dvārāvajjana-citta* è un *ahetuka-kiriya-citta* e pertanto sorge senza *hetu* o radici: non ci sono ancora piacere o dispiacere quando nasce questo *citta*. È seguito da uno dei *dvi-pañca-viññāṇa*, che è un *vipāka-citta*. Ogni *citta* che sorge nella serie di *citta* che sperimentano un oggetto ha la propria funzione.

I *citta* che sperimentano un oggetto attraverso una delle porte sensoriali non conoscono nient'altro che quell'oggetto. Quando, per esempio, qualcuno legge, il *citta* che vede sperimenta solo l'oggetto visibile e non conosce il significato delle lettere. Dopo che la serie della porta dell'occhio è stata completata, l'oggetto visibile è sperimentato attraverso la porta della mente, dopo di che ci possono essere altre serie di *citta* della porta mentale che conoscono il significato di ciò che è stato scritto e che riflettono su di esso. Così ci possono essere serie di *citta* che sperimentano un oggetto attraverso uno dei sensi e serie dei *citta* che sperimentano un oggetto attraverso la porta mentale.

Un altro tipo di *ahetuka-kiriya-citta* è la coscienza focalizzante della porta mentale (in pāli *mano-dvārāvajjana-citta*). Questo tipo di *citta* sorge sia nella serie delle porte sensoriali, sia nella serie della porta mentale, ma svolge due funzioni diverse, a seconda della serie in cui sorge.

Quando un oggetto viene a contatto con una delle porte sensoriali, il *pañca-dvārāvajjana-citta* si volge verso l'oggetto, uno dei *dvi-pañca-viññāṇa* lo sperimenta, il *sampaticchana-citta* riceve l'oggetto e il *santīraṇa-citta* lo indaga. La serie di *citta* che sperimenta l'oggetto attraverso questa porta sensoriale non è tuttavia ancora terminata. Il *santīraṇa-citta* è seguito da un *ahetuka-kiriya-citta* che sperimenta l'oggetto attraverso quella porta sensoriale e lo “determina”: è il *voṭṭhapana-citta* (“coscienza determinante”²). Di fatto è lo stesso tipo di *citta* del *mano-dvārāvajjana-citta* (la “coscienza focalizzante della porta mentale”, il primo *citta* della serie della porta mentale), ma, quando sorge nella serie di una porta sensoriale, può essere chiamato *voṭṭhapana-citta*, dal momento che svolge la funzione detta *voṭṭhapana*, determinando l'oggetto nella serie della porta sensoriale. Il *voṭṭhapana-citta*, dopo avere determinato l'oggetto, è seguito da *akusala-citta* o da *kusala-citta*³. Il *voṭṭhapana-citta*, di per sé, non è né un *akusala-citta* né un *kusala-citta*: è un *kiriya-citta*. Anche questo *citta* che determina l'oggetto è *anatta*, non sé. Non c'è un sé che possa determinare se ci saranno *akusala-citta* o *kusala-citta*. I *citta* *akusala* o *kusala* che seguiranno il *voṭṭhapana-citta* sono pure non sé; il fatto che il *voṭṭhapana-citta* sia seguito da *citta* *akusala* o *kusala* dipende dalla propria accumulazione di *akusala* o *kusala*.

I *citta* che sorgono nella serie di una porta sensoriale che sperimenta un oggetto sensoriale come un colore o un suono sorgono e svaniscono l'uno dopo l'altro. Quando la serie dei *citta* della porta sensoriale è finita, l'oggetto sensoriale sperimentato da quei *citta* è anche svanito. I *citta* sorgono e svaniscono con estrema rapidità e, pochissimo tempo dopo la fine della serie della porta sensoriale, comincia una serie di *citta* della porta mentale, che sperimenta l'oggetto sensoriale

appena svanito. Sebbene esso sia scomparso, può essere oggetto di *citta* che sorgono in una serie della porta mentale.

Il primo *citta* della serie della porta mentale è il *mano-dvārāvajjana-citta*; esso si focalizza attraverso la porta mentale sull'oggetto che è appena svanito. Nella serie della porta sensoriale il *pañca-dvārāvajjana-citta* si focalizza sull'oggetto che non è ancora svanito; per esempio, si focalizza sull'oggetto visibile o sul suono che sta ancora colpendo la corrispondente porta sensoriale. Il *mano-dvārāvajjana-citta* che sorge nella serie della porta mentale, tuttavia, può sperimentare un oggetto che è già svanito. Si focalizza per esempio su un oggetto visibile che è stato sperimentato attraverso la porta dell'occhio o su un suono che è stato sperimentato attraverso la porta dell'orecchio. Dopo che il *mano-dvārāvajjana-citta* si è focalizzato sull'oggetto, è seguito da *kusala-citta* o da *akusala-citta* (nel caso dei non *arahat*), che sperimentano lo stesso oggetto. Il *mano-dvārāvajjana-citta* non è né *akusala-citta* né *kusala-citta*: è una coscienza funzionale (*kiriya-citta*). I tipi di *citta* – *akusala* o *kusala* – che seguono il *mano-dvārāvajjana-citta* dipendono dalle proprie accumulazioni. Tutti i *citta* sorgono a causa delle proprie condizioni; inoltre essi sono *anatta*, non persona, non sé.

L'*ahetuka-kiriya-citta* classificato come *mano-dvārāvajjana-citta* può svolgere due funzioni: nella serie della porta mentale svolge la funzione dell'*āvajjana* o focalizzazione, cioè mette a fuoco l'oggetto attraverso la porta mentale; nel processo della porta sensoriale, in quanto *voṭṭhapana*, determina l'oggetto. Il *citta* che determina l'oggetto nel processo della porta sensoriale può essere chiamato, dopo aver svolto la sua funzione, *voṭṭhapana-citta*.

Quando il suono colpisce il senso dell'orecchio, può essere sperimentato dai *citta* che sorgono nella serie della porta dell'orecchio, dopo di che è sperimentato dai *citta* che sorgono in una serie della porta mentale. Le serie dei *citta* che sperimentano un oggetto attraverso uno dei cinque sensi e attraverso la porta mentale si succedono ripetutamente.

Prima ancora che si sappia che cos'è l'oggetto sperimentato, possono esserci *akusala-citta* o *kusala-citta* nella serie dei *citta* che sperimentano un oggetto attraverso una delle porte sensoriali. Questa situazione può essere paragonata a quella di un bambino a cui piace un oggetto dai colori vivaci come una palla ancor prima che si renda conto che l'oggetto è una palla. Così possiamo gradire o non gradire un oggetto ancor prima di sapere che cos'è.

Un altro *ahetuka-kiriya-citta* è lo *hasituppāda-citta*, la “coscienza che produce un sorriso” dell'*arahat*. Solo gli *arahat* hanno questo tipo di *citta*. Quando sorridono, in quell'istante può sorgere lo

hasituppāda-citta. Il sorriso può essere motivato da diversi tipi di *citta*: quando chi non è un *arahat* sorride, ciò può essere provocato da *lobha* o da *kusala-citta*; per contro, gli *arahat* non hanno alcun inquinante mentale, per cui in essi non sorgono né *akusala-citta* né *kusala-citta*. Non accumulano più il *kamma* e, invece di *kusala-citta*, hanno *kiriya-citta* accompagnati da radici *sobhana* (“belle”), cioè *sobhana-kiriya-citta* (“coscienze funzionali belle”). Gli *arahat* non ridono forte, perché non hanno accumulazioni che li facciano ridere: si limitano a sorridere. Quando sorridono, il sorriso può essere motivato da un *sobhana-kiriya-citta* oppure dall’*ahetuka-kiriya-citta* che è chiamato *hasituppāda-citta*.

Così, dei diciotto *ahetuka-citta*, quindici sono *ahetuka-vipāka-citta* e tre sono *ahetuka-kiriya-citta*. Questi ultimi sono i seguenti:

- un *pañca-dvārāvajjana-citta* (“coscienza focalizzante delle cinque porte”);
- un *mano-dvārāvajjana-citta* (“coscienza focalizzante della porta mentale”), che svolge la funzione di mettere a fuoco l’oggetto attraverso la porta mentale quando sorge nella serie della porta mentale, e svolge la funzione di *voṭṭhapana* (determinare l’oggetto) quando sorge nella serie delle porte sensoriali;
- un *hasituppāda-citta* (“coscienza che produce un sorriso”).

Coloro che non sono *arahat* possono avere solo diciassette tipi dei diciotto *ahetuka-citta*. Questi diciassette tipi sorgono nella nostra vita quotidiana. Quando un oggetto colpisce uno dei cinque sensi, il *pañca-dvārāvajjana-citta* (“coscienza focalizzante delle cinque porte”) si volge verso l’oggetto attraverso quella porta sensoriale. Questo *citta* è seguito da un *viññāṇa* (uno dei dieci *citta* che costituiscono le “cinque coppie”) che sperimenta l’oggetto, dal *sampaṭicchana-citta* che lo riceve, dal *santīraṇa-citta* che lo indaga, dal *voṭṭhapana-citta* che determina l’oggetto e poi da *akusala-citta* o *kusala-citta*. Quando i *citta* della serie della porta sensoriale sono svaniti, l’oggetto è sperimentato attraverso la porta mentale. Il *mano-dvārāvajjana-citta* mette a fuoco l’oggetto attraverso la porta mentale ed è poi seguito dagli *akusala-citta* o dai *kusala-citta*. Se sorgono *akusala-citta*, c’è attenzione non saggia (*ayoniso-manasikāra*) all’oggetto che è sperimentato; viceversa, se sorgono *kusala-citta*, c’è attenzione saggia (*yoniso-manasikāra*) all’oggetto.

Per esempio, quando vediamo un insetto, ci può essere del dispiacere che fa sorgere *dosa-mūla-citta* (“coscienze radicate nell’avversione”). Così c’è l’attenzione non saggia. Il *dosa* può essere così forte che si desidera uccidere gli insetti; allora c’è l’*akusala-*

kamma. Se ci si rende conto che uccidere è *akusala* e ci si astiene dall'uccidere, ci sono *kusala-citta* e quindi c'è l'attenzione saggia. Se si studia il Dhamma e si sviluppa la *vipassanā* o visione profonda, questa condizione permette all'attenzione saggia di sorgere più spesso. Quando siamo consapevoli del *nāma* o del *rūpa* che appare attraverso una delle porte sensoriali o attraverso la porta mentale, in quel momento c'è l'attenzione saggia.

Due persone nella stessa situazione possono avere l'una attenzione non saggia e l'altra attenzione saggia, secondo le loro accumulazioni. Nel *Samyutta-nikāya* leggiamo la storia di due monaci che, dopo aver sperimentato un oggetto attraverso una delle sei porte, nutrivano appunto attenzione saggia e non saggia. Mahā-Moggallāna disse loro:

“Amici, vi parlerò del corrotto (*avassuta*) e dell'incorrotto (*anavassuta*)⁴. Ascoltate, fate bene attenzione. Io parlerò”.

“Sì, Venerabile”, risposero i monaci al Venerabile Mahā-Moggallāna.

Disse il Venerabile Mahā-Moggallāna:

“Amici, come si diventa corrotti? Qui, o amici, il monaco, avendo visto un oggetto visibile con l'occhio, prova attaccamento per l'oggetto che ha una forma gradevole e prova avversione per l'oggetto che ha una forma sgradevole, dimora senza stabilire la consapevolezza del corpo, con una mente limitata, e non conosce così com'è questa liberazione della mente, questa liberazione grazie alla saggezza, dove gli stati mentali (*dhamma*) negativi non salutari, dopo essere sorti, cessano senza residui. Avendo udito un suono con l'orecchio... avendo fiutato un odore con il naso... avendo gustato un sapore con la lingua... avendo toccato un oggetto tangibile con il senso corporeo... avendo conosciuto un oggetto mentale con la mente, prova attaccamento per l'oggetto che ha una forma gradevole e prova avversione per l'oggetto che ha una forma sgradevole, dimora senza stabilire la consapevolezza del corpo, con una mente limitata, e non conosce così com'è questa liberazione della mente, questa liberazione grazie alla saggezza, dove gli stati mentali (*dhamma*) negativi non salutari, dopo essere sorti, cessano senza residui.

Amici, questo monaco è chiamato «corrotto riguardo agli oggetti conoscibili dall'occhio... dall'orecchio... dal naso... dalla lingua... dal corpo... dalla mente». Quando il monaco dimora in questo modo, o amici, se Māra⁵ lo avvicina attraverso l'occhio, Māra ottiene un'opportunità, Māra ottiene una possibilità⁶. Se Māra lo avvicina attraverso l'orecchio... il naso... la lingua... il senso corporeo... la mente, Māra ottiene un'opportunità, Māra ottiene una possibilità.

Quando il monaco dimora in questo modo, o amici, gli oggetti visibili lo assoggettano, ma il monaco non assoggetta gli oggetti

visibili; i suoni lo assoggettano, ma il monaco non li assoggetta; gli odori... i sapori... gli oggetti tangibili... gli stati mentali lo assoggettano, ma il monaco non li assoggetta. Questo monaco, o amici, è detto «assoggettato dagli oggetti visibili, dai suoni, dagli odori, dai sapori, dagli oggetti tangibili e dagli stati mentali», non «colui che li assoggetta». Lo assoggettano stati negativi, non salutari, inquinanti, che conducono alla rinascita, tormentosi, che provocano sofferenza, che conducono in futuro alla nascita, all'invecchiamento e alla morte.

In questo modo, o amici, si diventa corrotti.

E, o amici, come si diventa incorrotti? Qui, o amici, il monaco, avendo visto un oggetto visibile con l'occhio, non prova attaccamento per l'oggetto che ha una forma gradevole e non prova avversione per l'oggetto che ha una forma sgradevole, dimora avendo stabilito la consapevolezza del corpo, con una mente illimitata, e conosce così com'è questa liberazione della mente, questa liberazione grazie alla saggezza, dove gli stati mentali negativi non salutari, dopo essere sorti, cessano senza residui... Avendo udito un suono con l'orecchio... avendo fiutato un odore con il naso... avendo gustato un sapore con la lingua... avendo toccato un oggetto tangibile con il senso corporeo... avendo conosciuto un oggetto mentale con la mente...

Amici, questo monaco è chiamato «incorrotto riguardo agli oggetti conoscibili dall'occhio... dall'orecchio... dal naso... dalla lingua... dal senso corporeo... dalla mente». Quando il monaco dimora in questo modo, o amici, se Māra lo avvicina attraverso l'occhio, Māra non ottiene alcuna opportunità, Māra non ottiene alcuna possibilità. Se Māra lo avvicina attraverso l'orecchio... il naso... la lingua... il senso corporeo... la mente, non ottiene alcuna opportunità, Māra non ottiene alcuna possibilità...

Quando il monaco dimora in questo modo, o amici, il monaco assoggetta gli oggetti visibili, ma gli oggetti visibili non lo assoggettano; il monaco assoggetta i suoni, ma i suoni non lo assoggettano; il monaco assoggetta gli odori... i sapori... gli oggetti tangibili... gli stati mentali, ma questi non lo assoggettano. Questo monaco, o amici, è detto «colui che assoggetta gli oggetti visibili, i suoni, gli odori, i sapori, gli oggetti tangibili e gli stati mentali», non «colui che è assoggettato da essi». Egli assoggetta gli stati negativi, non salutari, inquinanti, che conducono alla rinascita, tormentosi, che provocano sofferenza, che conducono in futuro alla nascita all'invecchiamento e alla morte.

In questo modo, o amici, si diventa incorrotti⁷.

Domande:

1. Che cos'è il *kiriya-citta*?
2. Quando noi sorridiamo, siamo sempre motivati dal *lobha* o attaccamento?
3. Possono gli *akusala-citta* e i *kusala-citta* sorgere nella serie di una porta sensoriale?

NOTE

¹ *Pañca* significa “cinque”, *dvāra* è la porta e *āvajjana* è ciò che si volge verso un oggetto o lo mette a fuoco.

² Il termine *voṭṭhapana* può essere tradotto con “ciò che fissa, che stabilisce o che determina”.

³ Tranne che nel caso degli *arahat*, che non hanno *kusala-citta* né *akusala-citta*, ma solo *kiriya-citta*.

⁴ Il termine *avassuta* significa letteralmente “fluito dentro” e indica una mente fradicia, marcia, permeata dagli influssi impuri (*āsava*). *Avassuta* e *āsava* derivano dalla stessa radice *su* (“fluire”), cui sono stati premessi i prefissi *ava-* e *ā-* [N. d. C.].

⁵ “Il Malvagio”. “Māra” sta per qualsiasi cosa sia non salutare e *dukkha*, “sofferenza”.

⁶ Il commento glossa “Māra” con *kilesamāropi devaputtamāropi* (“sia il Māra degli influssi impuri, sia il figlio degli dèi Māra”); *otāra* (“occasione”) con *vivara* (“spazio”); *ārammaṇa* (“possibilità”) con *paccaya* (“condizione [favorevole]”) [N. d. C.].

⁷ *Samyutta-nikāya*, IV, 184-187.

CAPITOLO X

Il *paṭisandhi-citta* (coscienza della connessione di rinascita)

I *citta* che sperimentano vari oggetti attraverso i sensi e la porta mentale sorgono continuamente. Ci sono per esempio il vedere o l'udire e ci sono *citta* con attaccamento a ciò che si è visto o udito. Questi *citta* sorgono a causa di condizioni diverse. Il vedere e il *citta* con attaccamento all'oggetto visibile non sorgono nello stesso istante, sono diversi e svolgono funzioni differenti. Conosceremo meglio i *citta* se sapremo in quale ordine sorgono e quale funzione svolgono. Ogni *citta* ha la propria funzione (in pāli, *kicca*). Ci sono in tutto quattordici funzioni dei *citta*.

Anche il *citta* che sorge nel primo istante di vita deve svolgere una funzione. Che cos'è la nascita e che cosa nasce in realtà? In genere parliamo della nascita di un bambino, ma di fatto nascono solo *nāma* e *rūpa*. La parola "nascita" è un termine convenzionale: dovremmo riflettere su che cosa essa è realmente. Il *nāma* e il *rūpa* sorgono e svaniscono continuamente e così, per tutto il tempo, ci sono nascita e morte del *nāma* e del *rūpa*. Al fine di capire che cosa causa la nascita, dovremmo sapere che cosa condiziona il *nāma* e il *rūpa* che sorgono nel primo istante di una nuova vita.

All'inizio della nostra esistenza sorge prima il *nāma* o il *rūpa*? In ogni istante della nostra vita devono esserci entrambi, sia il *nāma* sia il *rūpa*. Nei mondi dove ci sono cinque aggregati o *khandha* (quattro aggregati mentali o *nāmakkhanda* e un aggregato fisico o *rūpakkhandha*), il *nāma* non può sorgere senza il *rūpa* – il *citta* non può sorgere senza il corpo¹. Ciò che è vero per tutti gli istanti della nostra vita vale anche per il primo di essi: il *nāma* e il *rūpa* devono sorgere contemporaneamente. Il *citta* che sorge in tale istante è chiamato "coscienza della connessione di rinascita" o *paṭisandhi-citta*². Dal momento che non c'è alcun *citta* che sorga senza condizioni, anche il *paṭisandhi-citta* deve essere causato da particolari condizioni.

Il *paṭisandhi-citta* è il primo *citta* di una nuova vita, e pertanto la sua causa può essere solo nel passato. Si possono nutrire dubbi sull'esistenza di vite passate; tuttavia, come potrebbero esserci differenze così marcate fra le persone se non ci fossero esistenze preceden-

ti? Possiamo constatare che le persone nascono con accumulazioni diverse. Si può spiegare il carattere di un bambino facendo soltanto riferimento ai genitori? Ciò che intendiamo per “carattere” è essenzialmente il *nāma*. Possono i genitori trasferire a un altro essere il *nāma* che svanisce non appena è sorto? Ci devono essere altri fattori che costituiscono le condizioni del carattere di un bambino. I *citta* che sorgono e svaniscono si susseguono l'uno dopo l'altro, e così ciascun *citta* condiziona quello successivo. L'ultimo *citta* della vita precedente (la coscienza del trapasso o *cuti-citta*) è seguito dal primo *citta* dell'esistenza attuale. Ecco perché le tendenze che si avevano in passato possono perpetuarsi grazie all'accumulazione da un *citta* al successivo e dalle vite precedenti a quella presente. Poiché ogni persona accumula nelle esistenze trascorse determinate tendenze, nasce con inclinazioni peculiari.

Noi constatiamo inoltre che le persone non solo nascono con particolari caratteri, ma vedono la luce in differenti ambienti e situazioni: alcuni in ambienti piacevoli, altri in luoghi miserabili. Per capire tutto ciò, dovremmo evitare di attaccarci a termini convenzionali come “persona” o “ambiente”. Se pensiamo in termini di *paramattha-dhamma*, vedremo che essere in ambienti piacevoli o miserabili non è altro che cogliere oggetti piacevoli o spiacevoli attraverso gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua e il senso corporeo: è un *kusala-vipāka* o un *akusala-vipāka*. Il *vipāka* o risultato non sorge senza condizioni, ma è causato da azioni positive o negative, dal *kamma*: le persone compiono varie azioni e ogni azione produce il proprio risultato. Il fatto che la gente nasca in ambienti di vario genere deve avere una causa, che è il *kamma* compiuto in una vita precedente. Il *kamma* provoca la rinascita, e il *paṭisandhi-citta* è un risultato del *kamma*: è un *vipāka*.

In questo mondo vediamo che nascono sia esseri umani sia animali. Quando confrontiamo la vita di un animale con quella di un essere umano, notiamo che la nascita in quanto animale è penosa, è un *akusala-vipāka*; nascere come esseri umani è invece un *kusala-vipāka*, anche se si nasce poveri o se si devono sperimentare molte cose spiacevoli durante la propria vita. I *paṭisandhi-citta* di persone diverse sono gradazioni differenti di *kusala-vipāka*, perché i *kusala-kamma* che li hanno prodotti erano di diversa intensità.

Nel primo istante della nostra vita il *kamma* produce il *paṭisandhi-citta*, quindi il *rūpa* deve sorgere nello stesso momento. Ci si può chiedere quale sia la causa del *rūpa* che sorge nel primo momento di vita. Vediamo che gli esseri umani nascono con caratteristiche fisiche diverse: alcuni sono forti, altri sono deboli, altri ancora sono disabili dalla nascita. Tutto ciò deve avere una causa: è il *kamma* che fa nascere sia il *nāma* sia il *rūpa*.

I *rūpa* che chiamiamo “materia inerte” e “vegetale” possono essere prodotti dal *kamma*? Una pianta non “nasce”, perché non può compiere azioni positive e negative: non ha un *kamma* che possa causare la sua nascita. La condizione affinché una pianta possa vivere è la temperatura (*utu*). Quanto agli esseri umani, il *kamma* produce il *rūpa* nel momento in cui sorge il *paṭisandhi-citta*. Non ci può essere vita se il *kamma* non produce il *rūpa* dal primo momento dell’esistenza.

Ci sono quattro fattori che producono i diversi *rūpa* del corpo: come abbiamo visto, il *kamma* costituisce un fattore; gli altri sono il *citta*, la temperatura e il nutrimento (*āhāra*). Il *kamma* produce il *rūpa* nel momento in cui il *paṭisandhi-citta* sorge, dopo di che anche gli altri fattori cominciano a produrre i *rūpa*. La temperatura produce *rūpa*: se non ci fosse la temperatura adatta, la nuova vita non potrebbe svilupparsi. La temperatura produce *rūpa* per tutta la nostra vita. Non appena il *paṭisandhi-citta* è svanito, nell’istante in cui sorge il *citta* successivo, anche il *citta* comincia a produrre *rūpa*, e ne produce finché si vive. Inoltre il nutrimento genera *rūpa* in modo che il corpo possa crescere, e ciò nel corso di tutta l’esistenza. Ci sono quindi quattro fattori che producono i *rūpa* del corpo. Quanto ai *rūpa* che non fanno parte del corpo, ma sono esterni, come la materia inanimata e le piante, essi sono prodotti soltanto dalla temperatura.

Il *kamma* dà luogo a *rūpa* non solo nel primo momento dell’esistenza ma fino alla morte; esso non produce soltanto *vipāka-citta* che sperimentano oggetti piacevoli e spiacevoli attraverso le porte sensoriali, ma causa per tutta la vita i *rūpa* che possono funzionare come porte sensoriali, attraverso cui questi oggetti sono ricevuti. Possiamo per esempio creare il senso della vista? Esso non può essere prodotto dalla temperatura, ma solo dal *kamma*. Il trapianto di un occhio non può riuscire, se il *kamma* non produce il senso della vista nel corpo del trapiantato.

La nascita nell’utero della madre non è il solo modo per nascere. Apprendiamo dagli insegnamenti che si può nascere in quattro modi: dall’utero, da un uovo, dall’umido e da una nascita spontanea.

La gente vorrebbe sapere quando comincia la vita nell’utero materno. Non possiamo determinarne il momento esatto. La vita comincia nel momento in cui il *paṭisandhi-citta* sorge insieme al *rūpa* che è contemporaneamente prodotto dal *kamma*, e finisce quando svanisce l’ultimo *citta*, la coscienza del trapasso (*cuti-citta*). Finché la coscienza del trapasso non è svanita, c’è ancora vita. Non si può conoscere il momento esatto in cui il *cuti-citta* di qualcun altro sorge e svanisce, a meno che non si sia coltivata la conoscenza dei *citta* degli altri. Un Buddha o chi ha coltivato questo speciale tipo di conoscenza può conoscere il preciso momento della morte di qualcuno.

Possiamo chiederci quale *kamma* nella nostra vita produrrà il *paṭisandhi-citta* della prossima esistenza. Alcune persone credono che, se si compiono molte buone azioni in questa vita, ci si può assicurare una rinascita felice; ma il *kamma* che produce la rinascita non è necessariamente quello di questa vita: nelle esistenze del passato, come pure in questa vita, abbiamo compiuto *akusala-kamma* e *kusala-kamma*, e questi *kamma* sono di gradazioni diverse. Alcuni *kamma* producono risultati nella stessa esistenza in cui sono stati compiuti, mentre altri causano i loro effetti sotto forma di coscienza della connessione di rinascita di una vita futura; altri ancora provocano conseguenze nel corso di una vita futura. Nel passato abbiamo compiuto azioni che potrebbero produrre una rinascita, ma che non sono ancora state fruite. Non possiamo sapere quale *kamma* provocherà la nostra prossima rinascita.

Se un *akusala-kamma* produce la rinascita della prossima vita, ci sarà una nascita infelice. In questo caso, i *citta* che sorgono poco prima della coscienza del trapasso sono *akusala-citta* e sperimentano un oggetto spiacevole. Il *paṭisandhi-citta* della vita successiva che segue il *cuti-citta* sperimenta quello stesso oggetto spiacevole. Se il *kusala-kamma* produce la rinascita, ci sarà una rinascita felice; in tal caso i *kusala-citta* sorgeranno poco prima del *cuti-citta* e sperimenteranno un oggetto piacevole; lo stesso accadrà al *paṭisandhi-citta* della vita successiva.

La gente vuole sapere se può procurarsi una rinascita felice controllando gli ultimi *citta* prima del *cuti-citta* e facendo in modo che siano *kusala*. Alcuni invitano i monaci a cantare al capezzale di un moribondo, al fine di aiutarlo ad avere dei *kusala-citta*. Tuttavia nessuno può essere sicuro di avere una rinascita felice, a meno che non abbia raggiunto una delle fasi dell'illuminazione. Non si può esercitare alcun potere sui propri *citta*. Possiamo controllare i nostri pensieri ora, in questo momento? Dal momento che non possiamo farlo, come possiamo controllare i nostri pensieri subito prima di morire? Non c'è alcun sé che possa decidere come rinascere nella vita successiva. Dopo che sono svaniti gli ultimi *akusala-citta* o *kusala-citta*, sorge il *cuti-citta*, che è seguito dal *paṭisandhi-citta* della nuova esistenza. Quando sorge il *paṭisandhi-citta*, comincia una nuova vita. Finché c'è *kamma*, ci saranno vite future.

Il *paṭisandhi-citta* svolge la funzione di far rinascere o collegare: "connette" il passato con il presente. Dal momento che solo il primo *citta* di una vita svolge la funzione di far rinascere, in ogni esistenza c'è solo un *paṭisandhi-citta*. Non c'è un sé che trasmigra da una vita all'altra: ci sono soltanto *nāma* e *rūpa* che sorgono e svaniscono. La vita presente è diversa da quella vissuta in passato, ma fra di esse c'è una continuità, in quanto l'esistenza nel presente è condizionata da

quella nel passato. Poiché il *paṭisandhi-citta* segue il *cuti-citta* della vita precedente, le tendenze accumulate nelle precedenti esistenze si trasferiscono al *paṭisandhi-citta*; in questo modo, le inclinazioni che si hanno nella vita presente sono condizionate dal passato.

Il *paṭisandhi-citta* è il risultato di un'azione positiva o negativa compiuta in passato. Come abbiamo visto, l'oggetto che il *paṭisandhi-citta* sperimenta è lo stesso che è esperito dagli ultimi *akusala* o *kusala-citta* sorti prima del *cuti-citta* della vita precedente. Il *Visuddhimagga* spiega per mezzo di similitudini che, sebbene il presente sia diverso dal passato, fra di essi c'è continuità. L'essere che nasce non è lo stesso della vita precedente, ma è condizionato dal passato. Leggiamo questo passo sul *paṭisandhi-citta*:

Qui [la coscienza] deve essere paragonata
all'eco e ad altri [*dhamma*].
Non c'è né identità né alterità,
ma un legame con la continuità.

“*Qui*”, questa coscienza, che non proviene da un'esistenza precedente, ma che è sorta per cause incluse in un'esistenza passata, “*deve essere paragonata*” a *dhamma* quali “*l'eco*”, una lampada, l'impronta di un sigillo o un riflesso. Infatti, proprio come questa coscienza, anche l'eco, la lampada, l'impronta di un sigillo e il riflesso hanno cause, per esempio il suono ecc.

E qui “*non c'è né identità né alterità, ma un legame con la continuità*”. Se infatti in presenza di un legame con la continuità ci fosse un'assoluta identità, dal latte non si produrrebbe lo yoghurt; se ci fosse un'assoluta alterità, lo yoghurt non deriverebbe dal latte. Questo metodo [deve essere applicato] a tutto ciò che è prodotto da cause. Inoltre, se le cose stessero così, nel mondo non si potrebbe più usare alcun linguaggio comune, il che non sarebbe desiderabile; perciò qui occorre ammettere che non esiste un'assoluta identità né un'assoluta alterità³.

Si è contenti di essere nati se non ci si rende conto che la nascita è l'effetto del *kamma* e che si continuerà a vagare nel ciclo delle nascite e delle morti finché non ci sarà il *kamma*. Il non vedere i pericoli della nascita è ignoranza. In questo momento siamo nel mondo umano, ma finché non avremo raggiunto una fase dell'illuminazione non potremo essere sicuri di non rinascere in un mondo inferiore. Abbiamo tutti compiuto azioni salutari e non salutari nel corso di varie vite: chissà quali azioni produrrà il *paṭisandhi-citta* della prossima vita, anche se continueremo a compiere buone azioni? Alcuni pensano che la nascita in un cielo sia desiderabile, ma non si rendono conto che

neppure in un luogo come quello la vita dura per sempre: quando l'esistenza nel cielo finisce, un'azione negativa compiuta in precedenza può produrre un *paṭisandhi-citta* in un mondo inferiore.

Leggiamo nel *Discorso sugli stolti e sui saggi* (*Bāla-paṇḍita-sutta*) che il Buddha, allorché dimorava nel boschetto di Jeta, nell'eremo di Anāthapiṇḍika, parlò ai monaci delle sofferenze dell'inferno e delle angosce della rinascita animale.

Disse il Buddha:

“Monaci, potrei parlarvi in molti modi della nascita in un grembo animale; ma è difficile trovare una similitudine che possa esprimere le sofferenze di una tale nascita.

Monaci, supponiamo che un uomo getti nell'oceano un giogo bucato, e il vento dell'est lo spinga a occidente, il vento dell'ovest lo spinga a oriente, il vento del nord lo spinga a meridione e il vento del sud lo spinga a settentrione. Supponiamo che ci sia una tartaruga cieca che sale in superficie solo ogni cento anni. Che pensate, o monaci? Riuscirebbe la tartaruga cieca a infilare il collo nel giogo bucato?”.

“Potrebbe forse riuscirci, o Venerabile, dopo molto tempo”.

“Monaci, io dico che la tartaruga cieca ci metterebbe meno tempo a infilare il collo nel giogo bucato di quanto non occorrerebbe a uno stolto caduto in uno stato inferiore per ritornare alla condizione umana. Perché è così? Perché là non si pratica il Dhamma, non si pratica ciò che è retto, non si fa ciò che è salutare, non si fa ciò che è meritevole. Là ci si mangia l'uno con l'altro, o monaci, si divora il più debole.

Se, o monaci, dopo molto tempo quello stolto ritorna alla condizione umana, rinasce in una famiglia di bassa casta: fuoricasta, cacciatori, persone che lavorano il bambù, fabbricanti di carri, spazzini. Rinasce in una famiglia povera, che non ha da bere e da mangiare, che vive nella miseria e si procura con difficoltà il cibo e i vestiti. Egli è sgraziato, deforme, nano, malato, cieco, zoppo, gobbo o paralizzato; è incapace di procurarsi cibo, bevande, vesti, veicoli, ghirlande, profumi, unguenti, letti, dimore e lampade. Con il corpo compie azioni negative, con la parola compie azioni negative, con la mente compie azioni negative; avendo compiuto azioni negative con il corpo, con la parola e con la mente, alla distruzione del suo corpo, dopo la morte, rinasce in uno stato inferiore, in una rinascita negativa, in un luogo di sofferenza, in un inferno...

Questa, o monaci, è la condizione dello stolto, in tutti i suoi aspetti...”⁴.

Il Buddha parlò in molti modi dei pericoli della nascita. Disse che la nascita è sofferenza (*dukkha*), ed è seguita dalla vecchiaia, dalla

malattia e dalla morte; sottolineò l'impurità del corpo e ricordò alla gente che anche in questo stesso momento il corpo è *dukkha*, impermanente e non sé. Se continuiamo a prendere la mente e il corpo per un sé, il ciclo della nascita e della morte non avrà mai fine.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il Buddha, trovandosi presso Rājagaha, sul Picco dell'Avvoltoio, disse ai monaci:

Monaci, sconosciuto è l'inizio del *saṃsāra*. Gli esseri che vagano e si aggirano in esso, avvolti dall'ignoranza e incatenati dalla brama, non ne vedono l'inizio. Una sola persona che vagasse e si aggirasse in esso per un eone, lascerebbe dietro di sé un grande mucchio di ossa, un enorme cumulo di ossa, una gigantesca catasta di ossa alta quanto il Monte Vepulla, se ci fosse qualcuno a raccogliere le ossa e se la pila di ossa non fosse distrutta.

Per quale ragione? Perché, o monaci, sconosciuto è l'inizio del *saṃsāra*. Gli esseri che vagano e si aggirano in esso, avvolti dall'ignoranza e incatenati dalla brama, non ne vedono l'inizio...”.

Così parlò il Beato. Avendo il Sublime detto ciò, il Maestro disse ancora:

“Il mucchio di ossa che una persona lascia dietro di sé
nello spazio di un eone
è un cumulo grande quanto una montagna.
Così disse il Grande Saggio.
Esso è detto essere alto
quanto il Monte Vepulla
che si erge a nord del Picco dell'Avvoltoio,
presso Giribbaja⁵ dei Magadha.

Ma quando l'uomo vede con retta saggezza
le Verità del Nobile –
la sofferenza, la genesi della sofferenza,
il superamento della sofferenza
e il Nobile Ottuplice Sentiero
che conduce alla pacificazione della sofferenza –
avendo vagato tutt'al più per sette volte
pone fine alla sofferenza
e distrugge ogni catena”⁶.

È una fortuna nascere nel mondo degli esseri umani, dove si può coltivare la visione profonda. Quando la prima fase dell'illuminazione (quella del *sotāpanna*) è raggiunta, le quattro Nobili Verità sono comprese con immediatezza. Allora non rinasciamo più

di sette volte e potremo essere sicuri che alla fine le rinascite termineranno.

Domande:

1. Quante sono in tutto le funzioni del *citta*?
2. Le quattro categorie (*jāti*) di *citta* sono *akusala*, *kusala*, *vipāka* e *kiriya*. A quale *jāti* appartiene il *paṭisandhi-citta*?
3. La nascita come esseri umani è sempre il risultato di un *kusala-kamma*?
4. Quando comincia la vita umana?
5. Perché la nascita è sofferenza (*dukkha*)?

NOTE

¹ Ci sono diversi mondi o livelli di esistenza dove si può rinascere (si veda sotto, cap. XX). Non in tutti i mondi sono presenti contemporaneamente il *nāma* e il *rūpa*: in alcuni di essi c'è solo il *nāma*, mentre in uno di essi c'è solo il *rūpa*.

² *Paṭisandhi* significa “connessione”: essa collega la vita precedente a quella presente. Di solito la parola *paṭisandhi* è tradotta come “connessione di rinascita”, ma, dal momento che non c'è alcuna persona che rinasce, sarebbe più corretto dire “connessione di nascita”.

³ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga* XVII, § 554.

⁴ *Majjhima-nikāya*, III, 169-170.

⁵ Giribbaja è un altro nome della città di Rājagaha (si veda G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, voll. I-II, London, 1960, p. 770) [N. d. C.].

⁶ *Saṃyutta-nikāya*, II, 185-186.

CAPITOLO XI

Tipi diversi di *paṭisandhi-citta*

Come possiamo constatare, nel mondo ci sono molti esseri viventi – animali ed esseri umani – ciascuno con un particolare aspetto e carattere. Essi presentano caratteristiche peculiari fin dal primo istante di vita, cioè fin dal momento in cui sorge la coscienza della connessione di rinascita o *paṭisandhi-citta*. Benché possiamo pensare che ci siano molti tipi di *paṭisandhi-citta*, gli esseri che nascono in questo mondo hanno anche parecchie cose in comune. Noi condividiamo lo stesso mondo e riceviamo le impressioni attraverso i sensi, sia che siamo ricchi, sia che siamo poveri. A causa degli oggetti che sperimentiamo attraverso le sei porte, sorgono *kusala-citta* e *akusala-citta* (coscienze salutari e non salutari). Tutti questi *citta* che sorgono nella vita quotidiana appartengono al *kāmāvacara* (“sfera del desiderio”¹). *Kāma* significa “desiderio o piacere” o “oggetto del desiderio o del piacere”; tuttavia i *kāmāvacara-citta* non sono solo quelli radicati nella cupidigia (*lobha*), ma tutti i *citta* relativi a questa sfera.

La nascita umana è il risultato di *kusala-kamma* (azioni salutari). Il *paṭisandhi-citta* che sorge nel mondo umano, dove ci sono impressioni sensoriali, è l’effetto di *kusala-kamma* compiuti da *kāmāvacara-citta* (coscienze relative alla sfera del desiderio); non può essere l’effetto di *jhāna-citta*² (coscienze dell’assorbimento), che non sono *kāmāvacara-citta*.

I *jhāna-citta* che sorgono quando c’è la calma concentrata dell’assorbimento non sperimentano oggetti che si presentano attraverso i cinque sensi e non possono causare la nascita in questo mondo. Pertanto gli esseri nati nel mondo umano hanno in comune il fatto che il loro *paṭisandhi-citta* è il risultato di azioni salutari compiute da *kāmāvacara-citta*. Quanto ai vari tipi di nascita umana, essi sono dovuti alle gradazioni dei *kusala-kamma* che hanno prodotto il *paṭisandhi-citta*.

Gli esseri umani possono essere suddivisi in due categorie di nascita, ciascuna delle quali comprende varie gradazioni di *vipāka*. Le due categorie sono le seguenti:

1. Coloro che nascono con un *paṭisandhi-citta* che è *ahetuka-kusala-vipāka* (“effetto di azioni salutari privi di radici”, quando il *kusala-vipāka-citta* non è accompagnato da radici belle, vale a dire *alobha* o non cupidigia, *adosa* o non avversione, *amoha* o *paññā*, non confusione o saggezza);
2. coloro che nascono con un *paṭisandhi-citta* che è *sa hetuka-kusala-vipāka* (“effetto di azioni salutari dotate di radici”, quando il *kusala-vipāka-citta* è accompagnato da radici belle).

Quando un essere umano nasce con un *paṭisandhi-citta* del primo tipo, la sua nascita è il risultato di *kāmāvacara-kusala-kamma* (“azioni compiute da [coscienze] salutari nella sfera del desiderio”), ma la gradazione dei *kusala-kamma* è inferiore a quella dei *kusala-kamma* che producono un *sa hetuka-paṭisandhi-citta*, un *paṭisandhi-citta* dotato di radici belle (*sobhana-hetu*). Coloro che nascono con un *ahetuka-paṭisandhi-citta* sono menomati fin dal primo istante di vita: il senso della vista o dell’udito non si sviluppano, oppure hanno altri difetti. Tuttavia, quando vediamo un disabile, non possiamo dire se nel primo istante di vita abbia avuto avuto un *ahetuka-paṭisandhi-citta* o un *sa hetuka-paṭisandhi-citta*; né sappiamo se qualcuno è stato menomato fin dal primo momento della sua vita o se lo è diventato in seguito, magari quando era ancora nell’utero della madre. Il fatto che una persona sia menomata non capita per caso, ma è dovuto al suo *kamma*.

C’è solo un tipo di *paṭisandhi-citta* che è *ahetuka-kusala-vipāka* (“effetto salutare privo di radici [belle]”), ma questo *vipāka* ha molte gradazioni che dipendono dal *kamma* che lo produce: si può nascere in diversi ambienti, come per esempio in luoghi spiacevoli, anche se non nei livelli inferiori di esistenza, oppure in luoghi piacevoli. Questo tipo di *paṭisandhi-citta* può anche sorgere nel livello celeste inferiore.

C’è anche un *ahetuka-paṭisandhi-citta* che è *akusala-vipāka* (“effetto non salutare”). Questo tipo di *citta* non sorge nel mondo umano, ma in un mondo sventurato. Solo un tipo di *paṭisandhi-citta* è *akusala-vipāka*, ma ha molte gradazioni. Essendoci molti tipi di *akusala-kamma*, esistono molti tipi di rinascite infelici. La rinascita negativa che possiamo vedere in questo mondo è quella degli animali. Ci sono altre tre categorie di mondi che non possiamo vedere: il mondo degli *asura* (semidei), il mondo dei *peta* (spiriti avidi) e gli inferni. Di questi ultimi esistono vari tipi, poiché ci sono parecchie gradazioni di *akusala-kamma* che producono questa rinascita infelice.

La funzione della *paṭisandhi* può essere svolta da diversi tipi di *vipāka-citta* che sono l'effetto di *kamma* differenti. Il tipo di *vipāka-citta* che svolge in un certo individuo la funzione di *paṭisandhi* dipende dal *kamma*. Il *paṭisandhi-citta*, che è il primo *citta* dell'esistenza, non sorge nella serie di *citta* di una porta sensoriale o nella serie di *citta* della porta mentale i quali sperimentano un oggetto che colpisce una delle sei porte. Esso svolge soltanto la funzione della rinascita.

Ci sono due *ahetuka-vipāka-citta* che possono svolgere la funzione della *paṭisandhi*: il *santīraṇa-akusala-vipāka-citta* (“coscienza indagatrice risultante non salutare”) e il *santīraṇa-kusala-vipāka-citta* (“coscienza indagatrice risultante salutare”). Come abbiamo visto³, il *santīraṇa-citta* è un *ahetuka-vipāka-citta* (“coscienza risultante priva di radici”). Quando il *santīraṇa-citta* sorge nella serie di *citta* di una porta sensoriale che sperimenta un oggetto attraverso uno dei cinque sensi, svolge la funzione di indagare l'oggetto. Tuttavia può anche provocare la rinascita, e questo avviene quando il *paṭisandhi-citta* è un *ahetuka-vipāka* (“risultante privo di radici”). Lo stesso tipo di *citta* può svolgere più di una funzione, ma in momenti e in occasioni differenti. Quando il *santīraṇa-citta* svolge la funzione di *paṭisandhi*, non sorge nella serie di una porta sensoriale e non indaga un oggetto.

Come abbiamo visto nel cap. IX, ci sono tre tipi di *santīraṇa-citta*:

1. Il *santīraṇa-citta* che è un *akusala-vipāka*, accompagnato da *upekkhā* (sensazione neutra);
2. il *santīraṇa-citta* che è un *kusala-vipāka*, accompagnato da *upekkhā*;
3. il *santīraṇa-citta* che è un *kusala-vipāka*, accompagnato da *somanassa* (sensazione piacevole mentale).

Il primo tipo di *santīraṇa-citta* può svolgere sia la funzione di indagare l'oggetto in una serie di *citta* delle porte sensoriali, sia la funzione di *paṭisandhi* nei mondi sfortunati.

Il secondo tipo di *santīraṇa-citta* può svolgere sia la funzione di coscienza indagatrice, sia quella di *paṭisandhi* nel mondo umano e nel mondo celeste inferiore.

Il terzo tipo di *santīraṇa-citta* non svolge la funzione di *paṭisandhi*, ma solo quella di coscienza indagatrice.

L'*akusala-kamma* e il *kusala-kamma* degli esseri possono produrre nei diversi mondi diciannove tipi di *paṭisandhi-citta*. Fra questi, uno è *akusala-vipāka* e diciotto sono *kusala-vipāka*. Fra i *kusala-vipāka*, uno è *ahetuka-kusala-vipāka*, mentre gli altri diciassette sono *sahetuka-kusala-vipāka* (“effetti salutarî accompagnati da radici [bel-

le]”). I vari tipi di *kamma* fanno sì che questi diciannove tipi di *paṭisandhi-citta* abbiano varie sfumature. A causa del *kamma*, gli individui nascono belli o brutti, in luoghi ameni o sgradevoli. Se si nasce in un ambiente negativo, non è detto che la rinascita successiva avvenga nello stesso tipo di ambiente; lo stesso vale per le rinascite fortunate.

Leggiamo nell'*Āṅuttara-nikāya*:

Monaci, nel mondo ci sono quattro tipi di uomini. Quali sono questi quattro tipi?

Colui che è nell'oscurità ed è rivolto all'oscurità, colui che è nell'oscurità ma è rivolto alla luce, colui che è nella luce ma è rivolto all'oscurità e colui che è nella luce ed è rivolto alla luce.

Monaci, com'è colui che è nell'oscurità ed è rivolto all'oscurità?

In questo caso, o monaci, un certo uomo nasce in una famiglia di bassa casta: una famiglia di fuoricasta, di persone che lavorano il bambù, di cacciatori, di fabbricanti di carri, di spazzini. O in una famiglia povera, che non ha da bere e da mangiare, che vive nella miseria e si procura con difficoltà il cibo e i vestiti. Egli è sgraziato, deforme, nano, malato, cieco, zoppo, gobbo, paralizzato; è incapace di procurarsi cibo, bevande, vesti, veicoli, ghirlande, profumi, unguenti, letti, dimore e lanterne. Con il corpo compie azioni negative, con la parola compie azioni negative, con la mente compie azioni negative; avendo compiuto azioni negative con il corpo, con la parola, con la mente, alla distruzione del suo corpo, dopo la morte, rinasce in uno stato inferiore, in una rinascita negativa, in un luogo di sofferenza, in un inferno. Così, o monaci, è colui che è nell'oscurità ed è rivolto all'oscurità.

E com'è, o monaci, colui che è nell'oscurità ma è rivolto alla luce?

In questo caso, o monaci, un certo uomo nasce in una famiglia di bassa casta... è incapace di procurarsi cibo... lanterne. Con il corpo compie azioni positive, con la parola... con la mente... Avendo compiuto azioni positive con il corpo, con la parola, con la mente, alla distruzione del suo corpo, dopo la morte, rinasce in una rinascita positiva, in un mondo celeste. Così, o monaci, è colui che è nell'oscurità ma è rivolto alla luce.

E com'è, o monaci, colui che è nella luce ma è rivolto all'oscurità?

In questo caso, o monaci, un certo uomo nasce in una famiglia di alta casta... Egli è molto bello, avvenente, amabile, dotato di un aspetto incantevole. È in grado di procurarsi cibo... lanterne. Con il corpo compie azioni negative, con la parola compie azioni negative, con la mente compie azioni negative; avendo compiuto azioni negative con il corpo, con la parola, con la

mente, alla distruzione del suo corpo, dopo la morte, rinasce in uno stato inferiore, in una rinascita negativa, in un luogo di sofferenza, in un inferno. Così, o monaci, è colui che è nella luce ma è rivolto all'oscurità.

E com'è, o monaci, colui che è nella luce ed è rivolto alla luce?

In questo caso, o monaci, un certo uomo nasce in una famiglia di alta casta... Egli è molto bello, avvenente, amabile, dotato di un aspetto incantevole. È in grado di procurarsi cibo... lanterne. Avendo compiuto azioni positive con il corpo, con la parola, con la mente, alla distruzione del suo corpo, dopo la morte, rinasce in una rinascita positiva, in un mondo celeste. Così, o monaci, è colui che è nella luce ed è rivolto alla luce.

Questi, o monaci, sono i quattro tipi di uomini che esistono al mondo⁴.

L'azione salutare (*kusala-kamma*) che produce un *paṭisandhi-citta* risultante dotato di belle radici (*sahetuka-vipāka*) è più potente dell'azione salutare che produce un *paṭisandhi-citta* privo di radici (*a-hetuka*).

Le azioni salutari della sfera del desiderio possono produrre otto diversi tipi di *sahetuka-vipāka-citta*; questi possono svolgere la funzione di *paṭisandhi*. Il tipo di *vipāka-citta* che svolge questa funzione dipende dall'azione salutare che lo produce.

Quando il *paṭisandhi-citta* è dotato di radici (*sahetuka*), è sempre accompagnato da *alobha* (non cupidigia o generosità) e *adosa* (non avversione o gentilezza), ma non sempre da *amoha* (non confusione o saggezza): ciò dipende dal *kamma* che lo produce.

Allorché il *paṭisandhi-citta* è accompagnato da saggezza, si nasce con tre radici belle: *alobha*, *adosa* e *amoha* o *paññā*. Chi nasce saggio è più incline a sviluppare la saggezza nel corso della sua vita e, se coltiva l'Ottuplice Sentiero, può raggiungere l'illuminazione. Chi invece nasce privo di saggezza, può ancora sviluppare la comprensione, ma non può ottenere l'illuminazione nel corso di quella stessa esistenza. Così vediamo come ogni cosa nella nostra vita dipenda da cause e condizioni.

I vari tipi di *sahetuka-paṭisandhi-citta* differiscono anche in altri aspetti, oltre a quello del numero di radici (due oppure tre) che li accompagnano. Il *kusala-kamma* che produce il *paṭisandhi-citta* può essere un'azione compiuta dai *kusala-citta* con *somanassa* o *upekkhā*; può essere inoltre compiuta da *kusala-citta* non indotti (*asaṅkhārika*) o indotti (*saṅkhārika*)⁵. Parecchi fattori determinano la natura del *kusala-kamma* che produce il suo effetto. Si possono elencare otto tipi di *sahetuka-paṭisandhi-citta* che sono i risultati del *kāmāvacara-kusala-kamma*:

1. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, associato a conoscenza, non indotto (*somanassa-sahagataṃ ñāṇa⁶-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
2. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, associato a conoscenza, indotto (*somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
3. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, non associato a conoscenza, non indotto (*somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
4. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, non associato a conoscenza, indotto (*somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
5. Uno accompagnato da una sensazione neutra, associato a conoscenza, non indotto (*upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
6. Uno accompagnato da una sensazione neutra, associato a conoscenza, indotto (*upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
7. Uno accompagnato da una sensazione neutra, non associato a conoscenza, non indotto (*upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
8. Uno accompagnato da una sensazione neutra, non associato a conoscenza, indotto (*upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).

È utile conoscere più dettagli sul *paṭisandhi-citta*, perché ciò può aiutarci a capire come mai le persone possono essere così diverse. Gli otto tipi di *sahetuka-paṭisandhi-citta* che sono gli effetti dei *kāmāvacara-kusala-kamma* non sorgono solo nel mondo umano, ma anche nei mondi celesti.

Ci sono undici mondi chiamati *kāma-bhūmi* (“terre del desiderio”) o *kāma-loka* (“mondi del desiderio”). Fra questi, uno è il mondo degli esseri umani, sei sono celesti e quattro sono mondi sventurati. Gli esseri che nascono in uno dei *kāma-loka* hanno impressioni sensoriali e *kāmāvacara-citta*. Esistono anche mondi celesti superiori che non sono *kāma-loka*; in tutto, ci sono trentuno tipi di mondi⁷.

Se si nasce in uno dei *kāma-loka* e si coltivano i *jhāna* o assorbimenti concentrativi, si possono avere, oltre ai *kāmāvacara-citta*, anche i *rūpajjhāna-citta* (“coscienze degli assorbimenti della forma”) e gli *arūpajjhāna-citta* (“coscienze degli assorbimenti della non forma”)⁸. Se si coltiva l'Ottuplice Sentiero, si possono avere *lokuttara-citta* (“coscienze sopramondane”) che sperimentano direttamente il *nibbāna*.

Quando qualcuno raggiunge il *jhāna*, l'azione salutare che egli compie non è un *kāmāvacara-kusala-kamma*: nel momento del *jhāna* non ci sono impressioni sensoriali. Il *kusala-kamma* del *jhāna* non produce risultati nella stessa esistenza in cui si raggiunge l'assorbimento, ma può produrre l'effetto del *paṭisandhi-citta* della vita successiva. In questo caso ci sono *jhāna-citta* che sorgono poco prima della morte e il *paṭisandhi-citta* della vita seguente sperimenta lo stesso oggetto di quei *jhāna-citta*.

Il risultato del *rūpāvacara-kusala-citta* (“coscienza salutare della sfera della forma”) è la nascita in un mondo celeste che non è il *kāma-loka*, ma il *rūpa-loka* (“mondo della forma”). Il risultato dell'*arūpāvacara-kusala-citta* (“coscienza salutare della non forma”) è la nascita nel mondo celeste detto *arūpa-loka* (“mondo della non forma”). Ci sono diverse terre divine della forma e della non forma.

Esistono cinque fasi del *rūpajjhāna* e ci sono pertanto cinque tipi di *rūpāvacara-kusala-citta*, che possono produrre cinque tipi di *rūpāvacara-vipāka-citta*. L'*arūpajjhāna* conta invece quattro fasi, con quattro *arūpāvacara-kusala-citta* e quattro *arūpāvacara-vipāka-citta*.

Di conseguenza ci sono cinque tipi di *paṭisandhi-citta* che derivano dai cinque *rūpāvacara-kusala-citta*, e quattro *paṭisandhi-citta* che derivano dai quattro *arūpāvacara-kusala-citta*. In tutto esistono quindi nove tipi di *paṭisandhi-citta* prodotti dai diversi *jhāna-citta*; essi sono *saṁtuka-vipāka-citta* e sono sempre accompagnati dalla conoscenza o saggezza.

Ricapitolando, ecco i diciannove tipi di *paṭisandhi-citta*:

- un *akusala-vipāka-santīraṇa-citta* (“coscienza indagatrice risultante non salutare”) (*ahetuka*, effetto di *akusala-kamma*);
- un *kusala-vipāka-santīraṇa-citta* (“coscienza indagatrice risultante salutare”) (*ahetuka*, effetto di *kāmāvacara-kusala-kamma*);
- otto *mahā-vipāka-citta* (“grandi coscienze risultanti”) (*saṁtuka*, effetti di *kāmāvacara-kusala-kamma*);
- cinque *rūpāvacara-vipāka-citta* (“coscienze risultanti della sfera della forma”) (*saṁtuka*, effetti di *rūpajjhāna-citta*);
- quattro *arūpāvacara-vipāka-citta* (“coscienze risultanti della sfera della non forma”) (*saṁtuka*, effetti di *arūpajjhāna-citta*).

Noi non sappiamo quale delle nostre azioni produrrà il *paṭisandhi-citta* della nostra prossima vita. Anche un'azione compiuta in un'esistenza precedente può produrre il *paṭisandhi-citta* dell'esistenza successiva alla presente. Il Buddha incoraggiò gli individui a

compiere molti tipi di *kusala-kamma*: ogni azione positiva ha valore e presto o tardi darà sicuramente frutto.

Leggiamo nell'*Itivuttaka* ciò che il Buddha disse ai monaci a proposito del valore della generosità:

Monaci, se gli esseri conoscessero come me l'effetto di condividere ciò che si riceve, non ne fruirebbero senza dividerlo, né l'impurità dell'avarizia ossessionerebbe il loro cuore, prendendovi dimora. Anche se quello fosse l'ultimo boccone, l'ultimo pezzetto di cibo, non ne fruirebbero senza dividerlo, se ci fosse qualcuno a riceverlo⁹.

I *kusala-kamma* possono causare una rinascita felice, ma la cessazione delle rinascite è preferibile a qualsiasi tipo di nascita. Se si coltiva l'Ottuplice Sentiero e si ottiene la condizione di *arahat*, non si rinascerà più: la coscienza del trapasso (*cuti-citta*) dell'*arahat* non è seguita da un *paṭisandhi-citta*. Il Buddha ricordò ai suoi discepoli i pericoli della nascita e li incoraggiò a essere consapevoli, al fine di raggiungere quel "senza morte" che è il *nibbāna*.

Leggiamo nell'*Āṅguttara-nikāya* che il Buddha, quando soggiornò a Nātika, nella Casa di Mattoni, disse ai monaci:

Monaci, se la consapevolezza della morte è coltivata e molto praticata, reca un grande frutto, dà un grande beneficio, si dissolve nel senza morte e termina nel senza morte.

Com'è possibile tutto ciò, o monaci?

Ora, o monaci, il monaco, quando il giorno declina e cala la notte, riflette in questo modo: «Molte sono le possibili cause della mia morte. Un serpente, uno scorpione o un centopiedi possono mordermi e provocare la mia morte. Ciò sarebbe per me un ostacolo. Posso inciampare e cadere; il cibo che ho mangiato può farmi male; la bile, il flemma o i venti taglienti possono alterarsi; uomini o esseri non umani possono aggredirmi e causare la mia morte. Ciò sarebbe per me un ostacolo».

Monaci, quel monaco dovrebbe così riflettere: «Ci sono in me stati negativi e non salutari che non ho ancora abbandonato e che sarebbero per me un ostacolo se morissi stanotte?». Se, o monaci, quel monaco riflettendo si rende conto che in lui ci sono ancora quegli stati, deve formulare un fermo proposito e fare uno sforzo, suscitando vigore, zelo ed energia e usando la consapevolezza e la chiara comprensione.

Monaci, se un uomo avesse il turbante o i capelli in fiamme, formulerebbe il fermo proposito di spegnere il fuoco e farebbe uno sforzo in tal senso, suscitando vigore, zelo ed energia e usando la consapevolezza e la chiara comprensione; nello stesso

modo quel monaco, per abbandonare gli stati negativi e non salutari, deve formulare un fermo proposito e fare uno sforzo in tal senso, suscitando vigore, zelo ed energia e usando la consapevolezza e la chiara comprensione.

Ma se quel monaco, riflettendo, capisce che in lui non ci sono quegli stati negativi e non salutari... può dimorare nella gioia e nella sensazione piacevole mentale, allenandosi giorno e notte negli stati salutari. Ora, o monaci, il monaco, quando la notte declina e sorge il giorno, riflette in questo stesso modo...

Monaci, se la consapevolezza della morte è coltivata e molto praticata, reca un gran frutto, dà un consistente beneficio, si dissolve nel senza morte e termina nel senza morte¹⁰.

Domande:

1. Può il *paṭisandhi-citta* essere *ahetuka*?
2. Quanti sono i tipi di *paṭisandhi-citta*?
3. Quanti tipi di *paṭisandhi-citta* sono *akusala-vipāka*?
4. Quando il *paṭisandhi-citta* è accompagnato dalla saggezza, da che fattore essa è condizionata?

NOTE

¹ Sul *kāmāvacara*, si veda sotto, cap. XX.

² Sui *jhāna-citta*, si veda sotto, cap. XXII.

³ Si veda sopra, cap. IX.

⁴ *Āṅguttara-nikāya*, II, 85-86.

⁵ Si veda sopra, cap. IV. I *kusala-citta* possono sorgere non indotti, cioè spontaneamente, o indotti, stimolati da qualcun altro o da se stessi.

⁶ Il *ñāṇa*, “conoscenza”, equivale alla saggezza (*paññā*).

⁷ Si veda sotto, cap. XX.

⁸ Sulla differenza fra *rūpajjhāna* e *arūpajjhāna*, si veda sotto, cap. XXII.

⁹ *Itivuttaka*, 18-19.

¹⁰ *Āṅguttara-nikāya*, IV, 319-322.

CAPITOLO XII

La funzione del *bhavaṅga* (fattore del divenire)

Ci sono momenti della vita in cui non sono presenti impressioni sensoriali, in cui non si pensa, in cui non sorgono *akusala-citta* o *kusala-citta*. In quegli istanti c'è ancora il *citta*? Anche quando non ci sono impressioni sensoriali e non c'è pensiero, deve esserci un *citta*, altrimenti non ci sarebbe vita. Il tipo di *citta* che sorge e svanisce in quei momenti è chiamato *bhavaṅga-citta*. *Bhavaṅga* significa letteralmente “fattore del divenire” ed è tradotto anche con le parole “*continuum* vitale”, “coscienza di base”, “subconscio”¹. Il *bhavaṅga-citta* mantiene la continuità nell'arco di un'esistenza, in modo tale che ciò che chiamiamo un “essere” possa continuare a vivere da un momento a quello successivo. Questa è la funzione del *bhavaṅga-citta*.

Ci si può chiedere se i *bhavaṅga-citta* sorgano spesso. Di fatto ci sono innumerevoli *bhavaṅga-citta* che sorgono nei momenti in cui sono assenti le impressioni sensoriali e il pensiero, e mancano sia gli *akusala-citta* sia i *kusala-citta*. Quando dormiamo e sogniamo, sorgono *akusalacitta* e *kusalacitta*, ma anche quando sperimentiamo un sonno senza sogni devono esserci alcuni *citta*: si tratta appunto dei *bhavaṅga-citta*. Anche quando siamo svegli, tuttavia, sorgono innumerevoli *bhavaṅga-citta* fra le diverse serie di *citta*. Per esempio, si può avere l'impressione che l'udire sorga subito dopo il vedere, ma in realtà ci sono serie diverse di *citta* e fra una serie e l'altra sorgono i *bhavaṅga-citta*.

Il primo *citta* dell'esistenza, il *paṭisandhi-citta* (“coscienza della connessione di rinascita”), è seguito da un *bhavaṅga-citta*, che è il primo del suo genere in quella vita. La coscienza della connessione di rinascita, allorché svanisce, ne provoca il sorgere.

Il *bhavaṅga-citta* è un *vipāka-citta*, ed è il risultato dello stesso *kamma* che ha prodotto il *paṭisandhi-citta*. Nel corso di un'esistenza c'è soltanto un *paṭisandhi-citta*, ma ci sono innumerevoli *bhavaṅga-citta*. Essi sono tutti l'effetto del *kamma* che ha prodotto il *paṭisandhi-citta*.

Il *bhavaṅga-citta* appartiene alla stessa tipologia di *citta* del *paṭisandhi-citta*. Esistono diciannove tipi sia di *paṭisandhi-citta* sia di

bhavaṅga-citta. Se il *paṭisandhi-citta* è un *akusala-vipāka*, il che accade quando si nasce in un mondo sventurato, tutti i *bhavaṅga-citta* di quell'esistenza sono *akusala-vipāka*. Se il *paṭisandhi-citta* è un *ahetuka-kusala-vipāka*, nel qual caso si è menomati fin dal primo istante di vita, tutti i *bhavaṅga-citta* di quell'esistenza sono *ahetuka-kusala-vipāka*; viceversa, se il *paṭisandhi-citta* è *sahetuka* (sorge cioè con *sobhana-hetu*, radici belle), anche il *bhavaṅga-citta* è *sahetuka*. Tutti i *bhavaṅga-citta* di un'esistenza sono dello stesso tipo del *paṭisandhi-citta* di quell'esistenza, sorgono con gli stessi *hetu* e sono accompagnati dagli stessi *cetasika* o fattori mentali.

Se si nasce con due *hetu*, cioè con *alobha* (non cupidigia) e *adosa* (non avversione) ma senza saggezza, tutti i *bhavaṅga-citta* hanno solo due *hetu*. Una persona siffatta può coltivare la saggezza, ma non può raggiungere l'illuminazione in quella stessa vita.

Se si viene alla luce con tre *hetu*, cioè con *alobha*, *adosa* e *amoha* o *paññā* (saggezza), tutti i *bhavaṅga-citta* sono accompagnati da questi tre *sobhana-hetu*. Una tale persona è più incline a sviluppare la saggezza e, se coltiva l'Ottuplice Sentiero, ottiene l'illuminazione durante quella stessa esistenza. Se poi si nasce con una sensazione piacevole mentale (*somanassa*), tutti i *bhavaṅga-citta* sono accompagnati da tale sensazione.

Ogni *citta* deve sperimentare un oggetto, e così si comporta anche il *bhavaṅga-citta*. Il vedere ha per oggetto ciò che è visibile; l'udire ha per oggetto il suono; per contro il *bhavaṅga-citta* ha un oggetto diverso da quelli che si presentano continuamente e sono sperimentati mediante le porte dei sensi e della mente, perché esso non sorge all'interno di una serie di *citta*. Dal momento che è dello stesso tipo del *paṭisandhi-citta*, il *bhavaṅga-citta* ne sperimenta lo stesso oggetto.

Come si è visto sopra, nel capitolo X, il *paṭisandhi-citta* sperimenta lo stesso oggetto degli *akusala-citta* o *kusala-citta* che sorgono nella vita precedente, appena prima della coscienza del trapasso (*cuti-citta*). Se è un *akusala-kamma* a produrre la rinascita nell'esistenza successiva, c'è una rinascita infelice. In tal caso, subito prima del *cuti-citta*, sorgono *akusala-citta* che sperimentano un oggetto sgradevole. Il *paṭisandhi-citta* della vita successiva, che segue il *cuti-citta*, sperimenta quello stesso oggetto sgradevole.

Se invece è un *kusala-kamma* a causare la nuova esistenza, c'è una rinascita felice. In tal caso, subito prima del *cuti-citta*, sorgono *kusala-citta* che sperimentano un oggetto gradevole. Il *paṭisandhi-citta* della vita successiva sperimenta quello stesso oggetto gradevole, perché esperisce qualsiasi oggetto degli ultimi *kusala* o *akusala-citta* della

vita precedente; lo stesso vale per il primo *bhavaṅga-citta* della nuova esistenza e per tutti quelli che lo seguono.

Riguardo al *bhavaṅga-citta*, il *Visuddhi-magga* osserva:

Quando la connessione di rinascita cessa, immediatamente, con quello stesso oggetto, si manifesta la cosiddetta “coscienza del fattore del divenire” (*bhavaṅga-viññāṇa*), che, essendo legata a un certo tipo di connessione di rinascita, è risultato del *kamma* corrispondente: dunque c'è di nuovo lo stesso tipo [di coscienza]. In seguito, poiché la mente non sorge più a interrompere il flusso (*santāna*), esso continua a manifestarsi per un numero di volte illimitato, nei momenti in cui si sprofonda in un sonno profondo senza sogni ecc., come fosse la corrente di un fiume².

I *bhavaṅga-citta* assomigliano appunto al flusso di un fiume; tale flusso è interrotto quando un oggetto si presenta attraverso uno dei sensi o attraverso la porta della mente. Quando i *citta* della serie della porta sensoriale o di quella della porta mentale sono svaniti, la corrente dei *bhavaṅga-citta* torna a fluire.

Allorché un oggetto entra in contatto con uno dei cinque sensi, la corrente dei *bhavaṅga-citta* si interrompe e c'è una cognizione sensoriale. Tuttavia la cognizione non può sorgere immediatamente; per esempio, quando un suono colpisce il senso dell'orecchio, non c'è subito l'udire: ci sono ancora alcuni *bhavaṅga-citta* che sorgono e svaniscono prima che il *pañca-dvārāvajjana-citta* (coscienza focalizzante delle cinque porte) metta a fuoco il suono attraverso la porta dell'orecchio e sorga l'udire. I *bhavaṅga-citta* non svolgono la funzione di mettere a fuoco il suono che entra in contatto con il senso dell'orecchio, né sperimentano il suono. Hanno una propria funzione che consiste nel mantenere la continuità nel corso di un'esistenza e sperimentano un proprio oggetto che è lo stesso del *paṭisandhi-citta*. Sebbene il *bhavaṅga-citta* non sperimenti il suono che entra in contatto con il senso dell'orecchio, può essere scosso o “disturbato” da esso; allora il flusso dei *bhavaṅga-citta* si interrompe e il suono è sperimentato dai *citta* che sorgono nella serie della porta auricolare.

Ci si può chiedere come possa il *bhavaṅga-citta* che sperimenta il suo oggetto essere pur tuttavia “scosso” da un oggetto che colpisce una delle porte. Ogni *citta* può sperimentare solo un oggetto per volta; malgrado ciò, il *bhavaṅga-citta* può essere scosso da un oggetto che colpisce una porta. Un commento al *Visuddhi-magga*, la *Paramattha-mañjūsā* di Dhammapāla, illustra questo tema con la seguente similitudine:

Com'è possibile che vi sia un movimento (*calana*) del *bhavaṅga*, che è fondato su altro? [È possibile] perché è connesso a ciò [che si muove]. Ed ecco una similitudine: quando alcuni granelli di zucchero sono posti sulla superficie di un tamburo, se si colpisce un granello di zucchero, la mosca che sta sopra un altro granello di zucchero si muove³.

Quando un *rūpa*, cioè uno degli oggetti sensoriali, entra in contatto con uno dei sensi, c'è dapprima un momento di *bhavaṅga-citta* che sorge e svanisce, denotato dal nome di *atīta-bhavaṅga* ("fattore del divenire passato"). Questo *citta* è seguito dal *bhavaṅga-calana* ("fattore del divenire vibrante"), che è così chiamato perché è disturbato dall'oggetto, benché questo non sia sperimentato dal *bhavaṅga*. L'ultimo *bhavaṅga-citta* che sorge prima che il flusso di *bhavaṅga-citta* si interrompa e che il *pañca-dvarāvajjana-citta* metta a fuoco l'oggetto è il *bhavaṅgupaccheda* ("*bhavaṅga* dell'arresto"), così chiamato perché il flusso dei *bhavaṅga-citta* si arresta dopo questo *citta*.

I diversi nomi che denotano questi *bhavaṅga-citta* non rappresentano funzioni diverse: i *bhavaṅga-citta* hanno infatti l'unica funzione di mantenere la continuità nella vita di un individuo. I diversi nomi indicano soltanto che questi *bhavaṅga-citta* sono gli ultimi a manifestarsi prima che il flusso sia interrotto e che il nuovo oggetto giunto a colpire una delle porte sia sperimentato in una serie di *citta*. Dopo che il *bhavaṅgupaccheda* è sorto e svanito, può cominciare la serie dei *citta* di una porta sensoriale, la quale serie sperimenta un oggetto attraverso una delle porte sensoriali. Quando questa serie finisce, il flusso di *bhavaṅga-citta* riprende, in modo che la serie complessiva dei *citta* che si susseguono l'uno dopo l'altro nella nostra vita non sia interrotta. L'oggetto che ha colpito uno dei sensi è allora sperimentato mediante la porta mentale. Fra la serie della porta sensoriale e quella della porta mentale ci sono alcuni *bhavaṅga-citta*. Quando i *citta* della serie della porta mentale sono svaniti, ricomincia il flusso dei *bhavaṅga-citta*.

Il *rūpa*, oggetto sensoriale sperimentato attraverso uno dei cinque sensi, sorge e svanisce, ma non si dissolve rapidamente quanto il *nāma*. Il *rūpa* che colpisce uno dei sensi può essere sperimentato da parecchi *citta* che si susseguono l'uno dopo l'altro in una serie. Quando per esempio il *rūpa* del suono colpisce il senso dell'orecchio, può essere sperimentato da *citta* che sorgono nella serie della porta dell'orecchio. Prima che la serie cominci, ci sono alcuni *bhavaṅga-citta*. Gli ultimi *bhavaṅga-citta* che sorgono prima che il suono possa essere sperimentato dai *citta* della serie della porta dell'orecchio sono i seguenti:

- *atīta-bhavaṅga* (“fattore del divenire passato”),
- *bhavaṅga-calana* (“fattore del divenire vibrante”),
- *bhavaṅgupaccheda* (“fattore del divenire dell’arresto”)

Quando la corrente di *bhavaṅga-citta* si arresta, la coscienza focalizzante della porta dell’orecchio (*sota-dvārāvajjana-citta*) mette a fuoco l’oggetto attraverso la porta auricolare. I *citta* che seguono nella serie, ciascuno dei quali svolge la propria funzione, possono sperimentare il suono prima che svanisca. Secondo i commenti, un’unità materiale o *rūpa* dura quanto diciassette *citta* (il numero di diciassette è quindi una nozione comparativa⁴). I *citta* nella serie completa di una porta sensoriale sono diciassette, ivi compresi i tre *bhavaṅga-citta* che sorgono prima che sia sperimentato il *rūpa* che colpisce l’organo di senso. Più oltre, nel cap. XV, parlerò in dettaglio di tutti i *citta* che sorgono in una serie. All’interno di tale serie ogni *citta* svolge la sua funzione mentre sperimenta un *rūpa* che non è ancora svanito. La durata di un *rūpa* è stata pertanto quantificata in diciassette *citta* che si sorgono l’uno dopo l’altro in una serie⁵. In realtà non possiamo contare questi momenti, né possiamo immaginare quanto poco duri una serie di *citta*: una *citta* dura meno della luce di un lampo.

Non sempre una serie di *citta* giunge al termine. Quando un *rūpa* colpisce uno dei sensi, può succedere che trascorra più di un *bhavaṅga-citta* prima del *bhavaṅga-calana* che precede il *bhavaṅgupaccheda*; in tal caso il *rūpa* che ha colpito uno dei sensi non sopravvive fino alla fine della serie, dal momento che non può durare più a lungo di diciassette *citta*. Una serie può cominciare e interrompersi, per esempio dopo il *voṭṭhapana-citta* (coscienza determinante); in tal caso in quella serie non sorgono *kusala-citta* o *akusala-citta*⁶.

Può anche succedere che l’*atīta-bhavaṅga* sia seguito dal *bhavaṅga-calana* che è “disturbato” dall’oggetto, ma che il *rūpa* poi svanisca. In tal caso non c’è *bhavaṅgupaccheda*, il flusso dei *bhavaṅga-citta* non è interrotto e la serie della porta sensoriale non può cominciare. Per esempio, il suono può colpire il senso dell’orecchio, e poi l’*atīta-bhavaṅga* è seguito dal *bhavaṅga-calana*. Tuttavia il *bhavaṅgupaccheda* non sorge, il flusso dei *bhavaṅga-citta* non è interrotto e la serie della porta dell’orecchio non può cominciare. In tal caso il suono non può essere udito.

Quando comincia una serie di *citta* della porta sensoriale, si sperimenta il *rūpa* che ha colpito quella porta. Quando finisce la serie di *citta* della porta sensoriale che sperimenta un *rūpa* come un oggetto visibile o un suono, anche quell’oggetto svanisce. I *citta* si susseguono l’uno dopo l’altro con estrema rapidità e, poco tempo dopo la fine della serie della porta sensoriale, comincia una serie di *citta* della porta men-

tale. Prima di questa serie, tuttavia, sorgono alcuni *bhavaṅga-citta*. Gli ultimi due *bhavaṅga-citta* che sorgono prima del *mano-dvārāvajjana-citta* (coscienza focalizzante della porta mentale) sono il *bhavaṅga-calana* e il *bhavaṅgupaccheda*⁷. Poi il *mano-dvārāvajjana-citta* mette a fuoco l'oggetto attraverso la porta mentale ed è seguito da sette *kusala-citta* o *akusala-citta* (nel caso dei non *arahat*)⁸.

Ricapitolando, i *citta* sono i seguenti:

1. *bhavaṅga-calana* (“fattore del divenire vibrante”), *bhavaṅgupaccheda* (“fattore del divenire dell’arresto”);
2. *mano-dvārāvajjana-citta* (coscienza focalizzante della porta mentale);
3. sette *akusala* o *kusala-citta* (o, per l'*arahat*, *kiriya-citta*).

Quando la serie della porta mentale è finita, riprende il flusso di *bhavaṅga-citta*, che dura finché non c'è di nuovo una serie di *citta* che sperimentano un oggetto attraverso una delle porte sensoriali o attraverso la porta mentale. Ci sono innumerevoli *bhavaṅga-citta* che sorgono nel corso di tutta la nostra vita fra le varie serie di *citta*.

Che cos'è la porta mentale? È qualcosa di diverso dalle porte sensoriali. Una “porta di accesso” è il mezzo attraverso il quale il *citta* sperimenta un oggetto. Le porte sensoriali sono i seguenti *rūpa*: il senso dell'occhio, il senso dell'orecchio, il senso dell'olfatto, il senso del gusto e il senso corporeo. Quest'ultimo è in tutto il corpo.

La porta mentale è diversa da questi *rūpa*; per capire la sua natura, dobbiamo riflettere su che cos'è il primo *citta* della serie della porta mentale. Questo *citta*, che svolge la funzione di mettere a fuoco l'oggetto, è il *mano-dvārāvajjana-citta*, che non mette a fuoco l'oggetto attraverso uno dei cinque sensi, bensì attraverso la porta mentale, che deve essere un *nāma* e quindi un *citta*.

Il *citta* che precede il *mano-dvārāvajjana-citta*, la porta mentale, è il mezzo mediante il quale i *citta* della serie della porta mentale, a cominciare dal *mano-dvārāvajjana-citta*, ricevono l'oggetto. Il *citta* che precede il *mano-dvārāvajjana-citta* è il *bhavaṅgupaccheda* e questo *citta* è la porta mentale. È ciò attraverso cui il *mano-dvārāvajjana-citta* mette a fuoco l'oggetto ed è anche la porta d'accesso per i *citta* successivi di quella serie.

Lo studio delle diverse serie delle porte sensoriali e della porta mentale, che si verificano secondo determinate condizioni, ci aiuterà a vedere i fenomeni come elementi che sono privi di un sé e pertanto non soggetti al nostro controllo. Possiamo per esempio infatuarci di un bel suono che udiamo, ma ciò che scambiamo per l'udire a lungo un suono è in realtà una serie di numerosi *citta* che non durano. Anche

quando non conosciamo ancora l'origine del suono e il tipo di suono, il suono è già stato sperimentato attraverso la porta mentale, dal momento che i *citta* si susseguono l'uno dopo l'altro con estrema rapidità, sorgendo e dissolvendosi. Neanche il suono permane: esso svanisce.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il Buddha disse ai monaci:

Supponiamo, o monaci, che ci sia un re oppure un ministro del re che non abbia mai sentito il suono di un liuto. Egli sente il suono del liuto e dice:

“Oh, che cosa produce questo suono così emozionante, così piacevole, così eccitante, così inebriante, così coinvolgente?”.

Gli rispondono:

“Signore, è il liuto che ha un suono così emozionante, così piacevole, così eccitante, così inebriante, così coinvolgente”.

Allora egli dice:

“Andate e portatemi il liuto”.

Essi gli portano il liuto e gli dicono:

“Ecco, o Signore, il liuto che ha un suono così emozionante [...]”.

Egli dice:

“Basta con questo liuto, portatemi il suono”.

Essi gli dicono:

“Signore, questo liuto ha varie parti, ha un gran numero di parti, e produce un suono quando è suonato con le sue varie parti, grazie alla cassa di risonanza, alla pelle, al manico, alla tastiera, alle corde, al ponticello e allo sforzo del suonatore. Così, o Signore, questo liuto ha varie parti, ha un gran numero di parti, e produce un suono quando è suonato con le sue varie parti”.

Allora egli rompe quel liuto in dieci o cento pezzi, poi frantuma i pezzi in schegge che brucia nel fuoco e getta le ceneri nel vento o le rovescia nella rapida corrente di un fiume. Poi dice:

“Signori, questo cosiddetto liuto è maligno, come qualsiasi altra cosa sia chiamata «liuto». La gente ne è estremamente distratta, fuorviata”.

Così, o monaci, il monaco indaga il corpo fino a dove giunge il campo del corpo, indaga la sensazione, la percezione, le formazioni, la coscienza fino a dove giunge il loro campo. Chi indaga in questo modo non ha più le nozioni di «io», «mio» e «io sono» che aveva in precedenza⁹.

Domande:

1. In quali momenti sorgono i *bhavaṅga-citta*?
2. Quando sorge il primo *bhavaṅga-citta* dell'esistenza?
3. Può il *bhavaṅga-citta* essere *ahetuka*?

4. Può il *bhavaṅga-citta* essere accompagnato dalla saggezza?

NOTE

¹ Di solito si traduce *bhava* con *becoming* e “divenire” perché *bhavati* è un verbo che indica l’essere in continua trasformazione. In quanto termine tecnico, *bhava* indica la vita presente, contrapposta alle esistenze passate e future. Il *bhavaṅga* tuttavia non è un’entità unica, ma è costituito di istanti, come una retta è costituita di punti [N. d. C.].

² Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XIV, § 115.

³ Dhammapāla, *Paramattha-mañjūsā (Visuddhi-magga-mahāṭikā)*, II, 123 (VRI) ad *Visuddhi-magga*, cap. XIV, § 115.

⁴ Si veda Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies. Researches in Buddhist Psychology*, Kandy 1976, terza ed., pp. 174 sgg.

⁵ I commenti quantificano la durata del *rūpa* nella misura di sedici o diciassette *citta*. Sebbene le scritture non menzionino esplicitamente questi numeri, si riferiscono a diversi *citta* in serie che svolgono la propria funzione mentre sperimentano un oggetto, come ho spiegato nella prefazione.

⁶ Secondo Buddhaghosa (*Aṭṭha-sālinī*, 269), in questo caso l’oggetto è debole.

⁷ L’*atīta-bhavaṅga* è solo un *bhavaṅga-citta* che svanisce prima del *bhavaṅga-calana* e del successivo *bhavaṅgupaccheda*, il quale precede una serie della porta sensoriale. L’*atīta-bhavaṅga* non è nuovamente enumerato fra i *bhavaṅga* che precedono una serie della porta mentale.

⁸ Illusterò questi *citta* con maggiori dettagli nel cap. XIV.

⁹ *Samyutta-nikāya*, IV, 196-199.

CAPITOLO XIII

Le funzioni del *citta*

Ogni *citta* svolge la propria funzione: non c'è alcun *citta* che sorga senza adempiere a un compito. Per esempio, il vedere e l'udire sono funzioni svolte da *citta*. Non siamo abituati a considerare il vedere e l'udire come funzioni, perché siamo attaccati a un sé; ma, se vogliamo conoscere meglio i *citta*, dobbiamo apprendere quali sono le loro funzioni (in *pāli*, *kicca*).

La funzione svolta dal primo *citta* dell'esistenza è quella di connessione per la rinascita (*paṭisandhi*). Il *paṭisandhi-citta* è seguito dal fattore del divenire (*bhavaṅga-citta*). Il ruolo di *bhavaṅga* è dunque la seconda funzione: il *bhavaṅga-citta* mantiene la continuità nel corso di un'esistenza. Finché un essere è vivo, i *bhavaṅga-citta* sorgono e svaniscono nei momenti in cui non ci sono serie di *citta* di porte sensoriali oppure serie della porta mentale. Tra una serie e l'altra di *citta* delle sei porte, sorgono i *bhavaṅga-citta*. Per esempio, il vedere e il pensare a ciò che si è visto comportano due serie di *citta*, fra le quali sorgono *bhavaṅga-citta*.

Quando un *rūpa* colpisce uno dei sensi, la corrente di *bhavaṅga-citta* si interrompe; ci sono ancora alcuni *bhavaṅga-citta* che sorgono e svaniscono, quindi sorge la coscienza focalizzante delle cinque porte o *pañca-dvārāvajjana-citta*. Questo è il primo *citta* della serie che sperimenta il *rūpa* entrato in contatto con uno dei sensi.

Il *pañca-dvārāvajjana-citta* svolge la funzione di mettere a fuoco l'oggetto che colpisce uno dei cinque sensi: lo mette a fuoco attraverso una porta sensoriale. Esso è un *ahetuka-kiriya-citta*.

Dice il *Visuddhi-magga* su questo *citta* (chiamato anche *mano-dhātu*, "elemento della mente"):

Qui l'"elemento della mente" ha la caratteristica di precedere la coscienza visiva ecc. e di avere cognizioni riguardanti gli oggetti visibili ecc. La sua funzione è la focalizzazione (*āvajjana*). La sua espressione diretta è rivolgersi verso gli oggetti visibili ecc. La sua causa prossima è l'interruzione dei fattori del divenire. Esso è associato soltanto all'equanimità¹.

Il *pañca-dvārāvajjana-citta* è seguito da altri *citta* della serie delle porte sensoriali che sperimentano quello stesso oggetto. Quando quella serie è finita, l'oggetto è sperimentato attraverso la porta mentale. Dapprima ci sono i *bhavaṅga-citta* e poi il *mano-dvārāvajjana-citta* (“coscienza focalizzante della porta mentale”), che svolge la funzione di mettere a fuoco l'oggetto attraverso la porta mentale.

Così ci sono due tipi di *citta* che svolgono la funzione di messa a fuoco (*āvajjana-kicca*): il *pañca-dvārāvajjana-citta*, che focalizza l'oggetto attraverso una delle cinque porte sensoriali, e il *mano-dvārāvajjana-citta*, che realizza la stessa operazione attraverso la porta mentale. Il secondo è un *ahetuka-kiriya-citta*, in quanto non è accompagnato né da radici non salutari (*akusala-hetu*) né da radici belle (*so-bhana-hetu*). Dopo che ha messo a fuoco l'oggetto, esso è seguito da *kusala-citta* o *akusala-citta*.

Quando l'oggetto visibile entra in contatto con il senso dell'occhio, la coscienza focalizzante della porta dell'occhio (*cakkhu-dvāra-āvajjana-citta*) mette a fuoco l'oggetto visibile attraverso tale porta. Allorché la coscienza focalizzante della porta dell'occhio svanisce, è seguita dalla coscienza visiva (*cakkhu-viññāṇa*), che svolge la funzione del vedere (in *pāli*, *dassana-kicca*). Il vedere è un *vipāka*: è un risultato del *kusala-kamma* o dell'*akusala-kamma*. Siamo nati per ricevere gli effetti delle nostre azioni, per cui vediamo, udiamo e sperimentiamo gli altri oggetti sensoriali attraverso i sensi.

Il *citta* la cui funzione è vedere si limita per l'appunto a vedere gli oggetti visibili, che non gli riescono graditi o sgraditi, perché è un *ahetuka-vipāka-citta*. Né tantomeno esso pensa agli oggetti. Se non si sviluppa la retta comprensione, non ci si rende conto che il *citta* che si limita a vedere gli oggetti visibili è una realtà diversa da quello che considera gli oggetti graditi o sgraditi o da quello che ne nota la struttura e la forma. A causa dell'ignoranza che abbiamo accumulato e della visione errata, non vediamo l'impermanenza del *citta* che svanisce subito dopo essere sorto e che è seguito da un altro *citta* di diverso tipo. Ci sono solo due *citta* che possono svolgere la funzione di vedere: il primo è un *akusala-vipāka*, mentre il secondo è un *kusala-vipāka*.

Lo stesso discorso vale per gli altri organi di senso. Quando il suono colpisce il senso dell'orecchio, la coscienza focalizzante della porta dell'orecchio sorge e svanisce, dopo di che sorge la coscienza dell'udire. La funzione dell'udire (*savaṇa-kicca*) è un'altra funzione del *citta*. L'udire è un *ahetuka-vipāka*. Anche questa funzione può essere svolta da due tipi di *citta*, il primo dei quali è un *akusala-vipāka*, mentre il secondo è un *kusala-vipāka*.

Un'altra funzione del *citta* è quella di fiutare (*ghāyana-citta*). Possono svolgere questa funzione due tipi di *citta* che sono entrambi

ahetuka-vipāka: un *akusala-vipāka* e un *kusala-vipāka*. Lo stesso si può dire per quanto riguarda i due tipi di *ahetuka-vipāka-citta* che possono svolgere la funzione del gusto (*sāyana-kicca*): il primo è un *akusala-vipāka*, il secondo è un *kusala-vipāka*. Quando il *citta* che svolge questa funzione assapora per esempio un sapore dolce o salato, si limita a sperimentare quel sapore, ma non ne conosce il nome. I *citta* che conoscono il nome convenzionale del sapore sorgono più tardi.

Un'altra funzione del *citta* è quella con cui esso sperimenta un oggetto tangibile attraverso il senso corporeo (*phusana-kicca*). Quando l'oggetto entra in contatto con il senso corporeo, il *pañca-dvārāvajjana-citta* mette a fuoco l'oggetto attraverso la porta del senso corporeo. Esso è seguito dalla coscienza corporea (*kāya-viññāṇa*), che svolge la funzione di sperimentare l'oggetto tangibile attraverso il senso corporeo. Anche in questo caso svolgono tale funzione due tipi di *citta* che sono *ahetuka-vipāka*, il primo dei quali è un *akusala-vipāka*, mentre il secondo è un *kusala-vipāka*. Gli oggetti sperimentati dal *kāya-viññāṇa* sono i seguenti *rūpa*:

- solidità (sperimentata come durezza o morbidezza);
- temperatura (esperita come caldo o freddo);
- moto (sentito come oscillazione o pressione).

Questi oggetti sono sperimentati attraverso la porta del senso corporeo, che è un *rūpa*; esso ha la capacità di ricevere le impressioni corporee ed è in tutto il corpo, tranne in quelle parti che non hanno alcuna sensibilità.

Così, ricapitolando, le funzioni svolte dai *citta* che sono *pañca-viññāṇa* sono le seguenti:

- la funzione di vedere (*dassana-kicca*);
- la funzione di udire (*savaṇa-kicca*);
- la funzione di fiutare (*ghāyana-kicca*);
- la funzione di gustare (*sāyana-kicca*);
- la funzione di sperimentare oggetti tangibili (*phusana-kicca*).

Il vedere, l'udire, il fiutare, il gustare e lo sperimentare oggetti tangibili sono funzioni diverse e non sono svolte da un sé, ma dai *citta*, che sorgono a causa di condizioni appropriate. Al fine di ricordare alla gente questa verità, il Buddha spiegò come i *citta* sperimentino gli oggetti attraverso i cinque sensi e attraverso la porta mentale. Sottolineò che le condizioni necessarie al sorgere di ciascun *citta* sono diverse e impermanenti; se è così, neppure i *citta* possono essere permanenti.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il Buddha disse ai monaci:

La coscienza, o monaci, sorge grazie a una diade. Come mai, o monaci, la coscienza sorge grazie a una diade? La coscienza visiva sorge grazie all'occhio e agli oggetti visibili. L'occhio è impermanente e cangiante, e diventa qualcos'altro. Gli oggetti visibili sono impermanenti e cangianti, e diventano qualcos'altro. Così questa diade è instabile, traballante, impermanente, cangiante, e diventa qualcos'altro.

La coscienza visiva è impermanente e cangiante, e diventa qualcos'altro. La causa e la condizione per il sorgere della coscienza visiva è impermanente e cangiante, e diventa qualcos'altro. Se, o monaci, la coscienza visiva sorge grazie a una condizione impermanente, come può essere permanente?

L'incontro, l'unione, l'associarsi di questi tre fenomeni² è chiamato contatto visivo. Anche il contatto visivo è impermanente e cangiante, e diventa qualcos'altro. La causa e la condizione per il sorgere del contatto visivo è impermanente e cangiante, e diventa qualcos'altro. Se, o monaci, il contatto visivo sorge grazie a una condizione impermanente, come può essere permanente?

Chi ha un contatto, o monaci, sente (*vedeti*). Chi ha un contatto, è cosciente (*ceteti*). Chi ha un contatto, percepisce (*sañjānāti*). Così anche questi fenomeni sono instabili, traballanti, impermanenti, cangianti, e diventano qualcos'altro³.

Il Buddha fece lo stesso discorso anche per le altre porte sensoriali.

Nella serie dei *citta*, il *pañca-viññāṇa* è seguito dal *sampaṭicchana-citta* (coscienza ricevente), che svolge la funzione di ricevere l'oggetto dopo che il *pañca-viññāṇa* è svanito. Il *sampaṭicchana-citta* è un *ahetuka-vipāka*. Due tipi di *citta* possono svolgere questa funzione: il primo di essi è un *akusala-vipāka*, mentre il secondo è un *kusala-vipāka*.

Il *kamma* produce non soltanto i *dvi-pañca-viññāṇa* (le cinque coppie) e il *sampaṭicchana-citta*, ma genera anche il *santīraṇa-citta* (coscienza indagatrice), che segue il *sampaṭicchana-citta*. Il *santīraṇa-citta* svolge nella serie delle porte sensoriali la funzione di investigare (*santīraṇa*) l'oggetto. Esso è un *ahetuka-vipāka-citta*. La funzione di investigare l'oggetto è diversa da quella di vedere, udire, fiutare, gustare, sperimentare gli oggetti tangibili attraverso il senso corporeo, ed è differente anche da quella di ricevere gli oggetti.

Come abbiamo visto nel capitolo IX, ci sono tre tipi di *santīraṇa-citta* che possono svolgere la funzione di indagine:

1. il *santīraṇa-citta* che è *akusala-vipāka*, accompagnato da *upekkhā*;

2. il *santīraṇa-citta* che è *kusala-vipāka*, accompagnato da *u-pekkhā*;
3. il *santīraṇa-citta* che è *akusala-vipāka*, accompagnato da *somanassa* (quando l'oggetto è straordinariamente piacevole).

Il *santīraṇa-citta* è seguito dal *voṭṭhapana-citta*, la “coscienza determinante”. Il *voṭṭhapana* è un'altra funzione del *citta*: esso determina l'oggetto nella serie delle porte sensoriali. Dopo che ha svolto la sua funzione, è seguito da *akusala-citta* o da *kusala-citta*. Il *voṭṭhapana-citta* non è un *vipāka*, non è *kusala* o *akusala*, ma è un *ahetuka-kiriya-citta*. Le condizioni per il suo sorgere sono diverse dalle condizioni del *santīraṇa-citta*, che è prodotto dal *kamma*. Come abbiamo visto nel capitolo IX, il *citta* che svolge la funzione di *voṭṭhapana* è l'*ahetuka-kiriyacitta* che è classificato come *mano-dvāra-āvajjana-citta*. Questo ha un duplice ruolo: nella serie della porta mentale mette a fuoco l'oggetto attraverso tale porta, mentre nella serie della porta sensoriale determina l'oggetto ed è pertanto chiamato *voṭṭhapana-citta*.

I *citta* sperimentano oggetti piacevoli o spiacevoli attraverso i sensi e attraverso la porta mentale. Se qualcuno ha accumulato una grande quantità di *lobha* o di *dosa*, è probabile che sorgeranno *lobha-mūla-citta* quando l'oggetto è piacevole e *dosa-mūla-citta* quando l'oggetto è spiacevole, e che ci sarà quindi un'attenzione non saggia all'oggetto. Questi *citta* sorgono a causa di condizioni, non sono un sé e sono al di là del nostro controllo.

Siamo inclini a pensare che, nella serie dei *citta*, gli *akusala-vipāka-citta* che sperimentano un oggetto spiacevole dovrebbero necessariamente essere seguiti da *akusala-citta*, dal momento che noi ci lasciamo dominare dagli oggetti che sperimentiamo. Tuttavia, se c'è attenzione saggia, non sorge avversione verso gli oggetti spiacevoli. I *kusala-citta* e gli *akusala-citta* sono causati da condizioni che sono completamente diverse da quelle dei *vipākacitta*. Gli *akusala-vipāka* e i *kusala-vipāka* sono l'effetto del *kamma*; noi vorremmo controllarli, ma è impossibile. Quando è il momento dell'*akusala-vipāka*, non possiamo impedirgli di sorgere. Dovremmo capire che la nostra vita è *nāma* e *rūpa*, i quali sorgono a causa di condizioni e svaniscono immediatamente. Se veramente capissimo il *vipāka* così com'è, vale a dire un *citta* momentaneo che svanisce subito dopo essere sorto, saremmo meno inclini a provare avversione nei confronti degli oggetti spiacevoli che sperimentiamo.

Ci si può chiedere se è necessario conoscere in dettaglio i *citta* e le loro funzioni. Non è sufficiente conoscere i *kusala-citta* e gli *akusala-citta*? No, non è sufficiente: oltre a questi tipi di *citta*, dovremmo

conoscerne anche altri, che svolgono funzioni diverse nelle serie di *citta* e che sorgono a causa di condizioni differenti. Allora ci sarà una maggiore comprensione del fatto che non c'è alcun sé che può guidare il sorgere di particolari *citta* in determinati momenti, né esiste un sé che possa scegliere di avere *kusala-citta*. La gente ha diverse accumulazioni e così, quando un oggetto si presenta, i *kusala-citta* o gli *akusala-citta* sorgono nelle serie di *citta* che lo sperimentano, secondo le accumulazioni. Quando per esempio alcune persone fiutano un cibo delizioso, qualcuno può avere *akusala-citta*, altri *kusala-citta*. È probabile che chi è attaccato al cibo abbia *lobha-mūla-citta*. Nel caso di una persona che ha accumulato la generosità (*dāna*), quando essa fiuta il cibo possono sorgere *kusala-citta*, per cui essa può desiderare di offrire quel cibo ai monaci. Altri possono avere *kusala-citta* accompagnati da saggezza, per esempio rendendosi conto che l'odore è solo un tipo di *rūpa*: non è una “cosa”, ma è impermanente e privo di un sé.

Mediante lo studio del Dhamma e soprattutto con lo sviluppo della visione profonda – la retta comprensione delle realtà – ci possono essere condizioni che fanno sorgere *kusala-citta* e attenzione saggia verso l'oggetto. A prescindere dalla piacevolezza o spiacevolezza dell'oggetto, nella serie delle porte sensoriali il *voṭṭhapana-citta* può essere seguito dai *kusala-citta* e, nella serie della porta mentale, il *mano-dvāra-āvajjana-citta*, dopo che si è focalizzato sull'oggetto, può essere seguito da *kusala-citta*. Se ci può essere attenzione saggia in quel momento, si creeranno più condizioni per farla sorgere nuovamente in futuro.

I *kusala-citta* e gli *akusala-citta* sono destinati a manifestarsi perché noi abbiamo accumulato sia *kusala* che *akusala*. Le persone tendono a dare la colpa al mondo se sorgono in esse inquinanti mentali, perché non sanno che tali inquinanti sono accumulati nel *citta*, non sono negli oggetti intorno a loro. Si potrebbe desiderare di essere privi delle sei porte per non avere inquinanti; ma l'unico modo di estirparli è conoscere le realtà che appaiono attraverso le sei porte.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il Buddha disse ai monaci:

Monaci, vi esporrò un discorso sul fuoco, un discorso sul Dhamma. Ascoltatelo.

E qual è, o monaci, questo discorso sul fuoco, questo discorso sul Dhamma?

Monaci, sarebbe meglio che la facoltà dell'occhio fosse lacerata da un ago di ferro incandescente, rovente, fiammeggiante e bruciante, piuttosto che cogliere il segno percettivo (*nimitta*) grazie alle caratteristiche (*anuvyañjana*) negli oggetti visibili conoscibili dall'occhio. Perché, se la coscienza se ne stesse legata al lato

positivo (*assāda*) del segno o delle caratteristiche, e se si morisse in quel momento, sarebbe possibile finire in uno di questi due tipi di rinascita: all'inferno o in un grembo animale. Dico questo, o monaci, perché vedo questo lato negativo (*ādīnava*).

Monaci, sarebbe meglio che la facoltà dell'orecchio fosse lacerata da un piolo di ferro acuminato incandescente... che la facoltà del naso fosse lacerata da un tagliaunghie affilato incandescente... che la facoltà della lingua fosse lacerata da un rasoio affilato incandescente... che la facoltà del corpo fosse lacerata da una picca acuminata incandescente...

Monaci, sarebbe meglio dormire – io dico che per i viventi il sonno è sterile, per i viventi è senza frutto, per i viventi è uno stato ottuso – che pensare pensieri tali che indurrebbero chi se ne facesse dominare a provocare uno scisma nel Saṅgha. Dico questo, o monaci, perché vedo questo lato negativo.

Su ciò, o monaci, il sapiente nobile discepolo riflette in questo modo: “Cessi la facoltà dell'occhio di essere lacerata con un ago di ferro incandescente, rovente, fiammeggiante e bruciante. Io rivolgo la mia attenzione solo a questo: l'occhio è impermanente, gli oggetti visibili sono impermanenti, la coscienza visiva è impermanente, il contatto con l'occhio è impermanente, qualsiasi sensazione sorga dalla condizione del contatto con l'occhio – piacevole, spiacevole o neutra – è impermanente...”.

Vedendo in questo modo, il sapiente nobile discepolo prova disincanto per l'occhio, per gli oggetti visibili, per la coscienza visiva, per il contatto con l'occhio... Provando disincanto, si distacca; grazie al distacco, si libera. Allorché si libera, c'è questa conoscenza: “Liberato (*vimutta*)”. Egli sa: “La rinascita si è esaurita, la vita pura è stata vissuta, il da farsi è stato fatto, non c'è nient'altro in questa vita”.

Questo, o monaci, è il discorso sul fuoco, il discorso sul Dhamma⁴.

Questo *Sutta* ci ricorda di essere consapevoli in questo momento, quando vediamo, udiamo, fiutiamo, gustiamo, sperimentiamo oggetti mediante il senso corporeo o la porta mentale. Tutte queste funzioni sono svolte da diversi *citta* che non durano.

Domande:

1. Quale *citta* nella serie di una porta sensoriale determina l'oggetto prima che sia seguito da *akusala-citta* o da *kusala-citta*? È accompagnato da *hetu* o è *ahetuka*?

2. Quale *citta* nella serie della porta mentale precede i *kusala-citta* o gli *akusala-citta* che sorgono in quella serie? Qual è la sua funzione?

3. Il *citta* che nella serie della porta mentale precede i *kusala-citta* o gli *akusala-citta* può essere il primo *citta* che in quella serie sperimenta l'oggetto?

4. Può tale *citta* essere accompagnato dalla saggezza?

5. Il suono è sperimentato attraverso la porta dell'orecchio e la porta mentale. Quando è sperimentato attraverso quest'ultima porta, è già svanito?

6. Quanti tipi di *citta* possono svolgere la funzione di mettere a fuoco l'oggetto (*āvajjana*)?

NOTE

¹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XIV, § 107.

² Cioè l'occhio, l'oggetto visibile e la coscienza visiva.

³ *Samyutta-nikāya*, IV, 67-68 (secondo Bhikkhu Bodhi, i tre verbi “sente”, “è cosciente” e “percepisce” si riferiscono rispettivamente ai tre aggregati della sensazione, delle formazioni e della percezione, cfr. *The Connected Discourses...* cit., pp. 1408-1409, nota 67) [N. d. C.].

⁴ *Samyutta-nikāya*, IV, 168-171.

CAPITOLO XIV

La funzione del *javana* (impulso)

Quando noi vediamo, udiamo, fiutiamo, gustiamo, sperimentiamo un oggetto attraverso il senso corporeo o attraverso la porta mentale, non c'è solo un *citta* che sperimenta l'oggetto attraverso la porta appropriata, ma una serie o un processo di *citta*. Un *rūpa* che colpisce uno dei sensi è infatti sperimentato da una serie di *citta*. Quando la serie della porta sensoriale finisce, l'oggetto è sperimentato da *citta* che sorgono in una serie della porta mentale. I *citta* nelle serie delle porte sensoriali e in quelle della porta mentale sorgono e svaniscono continuamente.

Possiamo tuttavia non renderci conto che sia nella serie di una porta sensoriale, sia in quella della porta mentale sorgono *akusala-citta* e *kusala-citta*. A causa dell'ignoranza che abbiamo accumulato, non conosciamo chiaramente i nostri diversi *citta* e non riconosciamo i nostri inquinanti più sottili.

Nella serie di una porta sensoriale, l'oggetto è dapprima sperimentato da *citta* che non sono né *akusala* né *kusala*, bensì *kiriya* e *vipāka*. La coscienza focalizzante delle cinque porte (*pañca-dvāra-āvajjana-citta*) è un *ahetuka-kiriya-citta*, perché non ha né radici belle né radici non salutari. È seguita da uno dei *dvi-pañca-viññāṇa* (le cinque coppie della coscienza visiva, coscienza uditiva ecc.), e questo *citta* è un *ahetuka-vipāka*. Ci sono poi altri due *ahetuka-vipāka-citta*: il *sampaṭicchana-citta*, che riceve l'oggetto, e il *santīraṇa-citta*, che lo indaga. Il *santīraṇa-citta* è seguito dal *voṭṭhapana-citta* ("coscienza determinante"), che è un *ahetuka-kiriya-citta*; esso determina l'oggetto ed è seguito da *kusala-citta* o *akusala-citta*. Gli *arahat* non hanno *kusala-citta* o *akusala-citta* che seguano il *voṭṭhapana-citta*, ma soltanto *kiriya-citta*.

Quando i *citta* della serie della porta sensoriale sono svaniti, i *citta* della serie della porta mentale sperimentano l'oggetto. In un primo tempo ci sono i *bhavaṅga-citta*, poi sorge il *mano-dvāra-āvajjana-citta*, che ha la funzione mettere a fuoco l'oggetto attraverso la porta mentale. Questo *citta*, per coloro che non sono *arahat*, è seguito da *ku-*

sala-citta o *akusala-citta*; di per sé, esso non è né *kusala* né *akusala*, ma è *ahetuka-kiriya*.

Dal momento che i *citta* sorgono e svaniscono molto rapidamente, è difficile riconoscerli. Spesso non riusciamo neanche a renderci conto se abbiamo *citta kusala* o *akusala*. Per esempio, dopo che è sorto e svanito il vedere, possiamo non sapere se c'è attaccamento o avversione nei confronti dell'oggetto che abbiamo visto, o ignoranza delle realtà. Se studiamo il Dhamma, avremo una comprensione più dettagliata dei nostri *citta* e riusciremo anche a conoscere gli inquinanti più sottili. L'ignoranza dei nostri *akusala-citta* è pericolosa: se non ci rendiamo conto quando sorgono, continueremo ad accumulare l'*akusala*.

I *kusala-citta* o gli *akusala-citta* che sorgono dopo il *mano-dvāra-āvajjana-citta* svolgono la funzione di *javana* ovvero “corrono attraverso l'oggetto”¹. Quando i *javana-citta* sorgono nella serie della porta sensoriale, il *voṭṭhapana-citta* ha già determinato l'oggetto. I successivi *kusala-citta* o *akusala-citta* hanno l'unica funzione di “correre attraverso” l'oggetto. Di solito non c'è soltanto un *citta* che svolge l'istantanea funzione del *javana*, ma ce ne sono sette². Come abbiamo visto nel capitolo XII, un *rūpa* o unità materiale, cioè un oggetto dei sensi sperimentato dai *citta* in una serie, corrisponde a sedici o diciassette unità mentali. Tali numeri dovrebbero essere considerati come una nozione comparativa. All'interno di una serie di *citta* la durata dei *javana* occupa sette momenti. Dato che i *citta* sorgono e svaniscono con estrema rapidità, non possiamo contare questi sette momenti, perché tutto avviene in un lampo.

I *javana-citta* che sorgono in una serie costituiscono una sequenza di sette *citta* dello stesso tipo. Se il primo *javana-citta* è *kusala*, i successivi sei *citta* saranno anche *kusala*; viceversa, se il primo *javana-citta* è *akusala*, lo saranno anche i successivi. Riusciamo a renderci conto se i nostri *citta* sono *akusala* e affondano le radici nel *lobha*, nel *dosa* e nel *moha*, oppure se sono *kusala-citta*? Per la maggior parte del tempo non lo sappiamo, non conosciamo neppure i nostri *javana-citta*.

Ci sono cinquantacinque tipi di *citta* che possono svolgere la funzione di *javana*. Gli *akusala-citta* sono dodici: otto *lobha-mūla-citta*, due *dosa-mūla-citta* e due *moha-mūla-citta*³. Esistono poi otto *kāmāvacara-kusala-citta*⁴, che sono chiamati *mahā-kusala-citta*, i quali svolgono la funzione di *javana*, come pure otto *kiriya-citta* dell'*arahat* (si tratta di *citta* funzionali non privi di radici o *ahetuka*, ma accompagnati da radici belle o *sobhana-hetu*). L'*arahat* ha *mahā-kiriya-citta* in luogo di *mahā-kusala-citta*, perché non accumula più

kamma. I *mahā-kiriya-citta* appartengono al livello sensoriale della coscienza e pertanto non sono *jhāna-citta* o *lokuttara-citta*.

Gli *arahat* hanno anche *kāmāvacara-citta*: vedono, odono o pensano a oggetti sperimentati attraverso i sensi. Tuttavia, in essi non ci sono *kusala-citta* o *akusala-citta* che sorgono a causa di ciò che è sperimentato. Per l'*arahat* c'è anche un *ahetuka-kiriya-citta* che svolge la funzione del *javana*, che può sorgere quando egli sorride: lo *hasi-tuppāda-citta* o coscienza che produce un sorriso.

Coloro che raggiungono i *rūpa-jhāna* (assorbimenti della forma) possono avere cinque tipi di *rūpāvacara-kusala-citta* che svolgono la funzione di *javana*, dal momento che ci sono cinque fasi di *rūpa-jhāna*. Gli *arahat* che raggiungono i *rūpa-jhāna* possono avere cinque tipi di *rūpāvacara-kiriya-citta* che svolgono la funzione di *javana*.

Per coloro che attingono gli *arūpa-jhāna* (assorbimenti senza forma) ci possono essere quattro tipi di *arūpāvacara-kusala-citta* che svolgono la funzione di *javana*, dal momento che ci sono quattro fasi di *arūpa-jhāna*. Gli *arahat* che raggiungono gli *arūpa-jhāna* possono avere quattro tipi di *arūpāvacara-kiriya-citta* che svolgono la funzione di *javana*.

Coloro che sperimentano direttamente il *nibbāna* hanno *lokuttara-citta* (coscienze sopramondane). Ci sono quattro fasi dell'illuminazione e in ciascuna di queste quattro fasi sorgono i *lokuttara-kusala-citta* o i *magga-citta* ("coscienze del Sentiero"; *magga* significa "sentiero") e i *lokuttara-vipāka-citta* o *phala-citta* ("coscienze del Frutto"; *phala* significa "frutto"). Così ci sono per le quattro fasi dell'illuminazione quattro coppie di *lokuttara-citta*: quattro *magga-citta* e quattro *phala-citta*⁵.

I *lokuttara-magga-citta* producono il loro effetto immediatamente, nella stessa serie dei *citta*. Il *phala-citta* segue, nella stessa serie, il *magga-citta*. Il *kusala-kamma* che non è *lokuttara* non produce *vipāka* nello stesso processo, ma lo fa più tardi. Il *magga-citta* svolge la funzione di *javana*, "correndo attraverso l'oggetto" che è il *nibbāna*, e anche i *phala-citta* svolgono la funzione di *javana*. I *vipāka-citta* diversi dai *lokuttara-vipāka-citta* non svolgono la funzione di *javana*. Così tutti gli otto *lokuttara-citta* svolgono la funzione di *javana*.

Ricapitolando, i cinquantacinque *citta* che svolgono la funzione di *javana* sono i seguenti:

- 8 *lobha-mūla-citta* (coscienze radicate nella cupidigia);
- 2 *dosa-mūla-citta* (coscienze radicate nell'avversione);
- 2 *moha-mūla-citta* (coscienze radicate nell'ignoranza);
- 8 *mahā-kusala-citta* (*kāmāvacara-kusala-citta*);

- 8 *mahā-kiriya-citta*;
- 1 *hasituppāda-citta* (*ahetuka-kiriya-citta* dell'*arahat* che può sorgere quando egli sorride);
- 5 *rūpāvacara-kusala-citta* (*rūpa-jhāna-citta*);
- 5 *rūpāvacara-kiriya-citta* (*rūpa-jhāna-citta* dell'*arahat*);
- 4 *arūpāvacara-kusala-citta* (*arūpa-jhāna-citta*);
- 4 *rūpāvacara-kusala-citta* (*arūpa-jhāna-citta* dell'*arahat*);
- 4 *magga-citta* (*lokuttara-kusala-citta*);
- 4 *phala-citta* (*lokuttara-vipāka-citta*);

È utile sapere che, quando gli *akusala-citta* sorgono a causa di un oggetto, in una serie non sorge solo un *akusala-citta*, ma sette, e questa serie può essere seguita da altre serie con *akusala-javana-citta*. Ogni volta che qualcosa non ci piace, ci sono serie di *citta* che sperimentano l'oggetto, e in ciascuna di queste serie ci sono *akusala-javana-citta*. Possono sorgere innumerevoli *akusala-citta* a causa di qualcosa che non ci piace o che suscita in noi cupidigia e attaccamento.

Non c'è alcun sé che possa impedire agli *akusala-citta* di sorgere: non appena il *voṭṭhapana-citta* nella serie della porta sensoriale ha determinato l'oggetto, possono sorgere *akusala-citta*; e, non appena il *mano-dvāra-āvajjana-citta* ha messo a fuoco l'oggetto nella serie della porta mentale, possono sorgere *akusala-citta*. I *citta* sorgono nelle serie secondo un ordine preciso. Il primo *javana-citta* sorge, svanisce, ed è seguito da altri *javana-citta*. Il primo *javana-citta* condiziona il secondo, e questo a sua volta influisce sul successivo; ogni *javana-citta* è condizionato da quello che lo precede.

Le serie di *kusala-javana-citta* e quelle di *akusala-javana-citta* possono sorgere a breve distanza l'una dall'altra. Per esempio, una persona può avere intenzione di offrire cibo ai monaci; tuttavia, dopo aver comprato gli ingredienti per preparare il cibo da offrire, può pensare che costa molto. In quel momento ci sono *citta* accompagnati da avarizia e i *javana-citta* sono pertanto *akusala*. Così vediamo che gli inquinanti accumulati possono comparire ogni qual volta se ne presentano le condizioni, anche se si ha l'intenzione di fare una buona azione.

È quando ci sono i *javana-citta* che noi accumuliamo ciò che è salutare o non salutare. Non c'è alcun sé che possa controllare i *javana-citta*, ma la conoscenza delle condizioni che causano ciò che è salutare ci aiuterà ad avere *kusala-citta*.

Il Buddha, mosso da compassione, insegnò alla gente come avere meno *akusala*. Incoraggiò i suoi discepoli a praticare tutti i tipi di azioni *kusala*, nell'ambito del *dāna* (generosità), del *sīla* (moralità)

o della *bhāvanā* (coltivazione mentale), e spiegò come sviluppare la saggezza che può estirpare tutti i tipi di *akusala*.

Ci sono diversi gradi di saggezza o *paññā*. Se c'è comprensione di cos'è *kusala* o *akusala*, è presente la saggezza, ma non abbastanza per sradicare l'*akusala*. Quando la *paññā* è stata sviluppata fino al punto di divenire la "saggezza della visione profonda", diventa più chiaro che non c'è alcun sé che accumula ciò che è salutare e si astiene dalle azioni negative. Tuttavia solo la saggezza del *sotāpanna* estirpa la visione errata di un sé. Finché c'è il concetto di un sé, gli inquinanti non possono essere sradicati.

La persona che non è *ariya* ("nobile") può essere in grado di osservare i cinque precetti, ma è diversa dal *sotāpanna*, l'*ariya* che ha raggiunto la prima fase dell'illuminazione: il non *ariya* può trasgredire i cinque precetti quando sorgono le condizioni per farlo, mentre il *sotāpanna* non li trasgredisce, perché per lui non sorgono più le condizioni che lo porterebbero a tali azioni. Inoltre, il *sotāpanna* che osserva il *sīla* non pensa più che ci sia un sé a osservare la moralità, dal momento che ha sradicato la tendenza latente della visione errata; il suo *sīla* è quindi più puro ed egli è sul sentiero che conduce allo sradicamento di tutti gli inquinanti.

Allorché non siamo consapevoli delle realtà, prendiamo gli oggetti che sperimentiamo per un sé. Quando la saggezza vede gli oggetti sperimentati come *nāma* e *rūpa*, elementi che non durano e che sono vuoti di un sé, ci sono meno occasioni per far sorgere gli *akusala-javana-citta*.

Nel *Visuddhi-magga* leggiamo la storia dell'Anziano Mahā-Tissa:

Ecco quanto avvenne all'Anziano Mahātissa, che risiedeva sul monte Cetiya. A quanto pare, una certa nuora di [nobile] famiglia, dopo aver rotto ogni rapporto con il marito, si vesti bene e si adornò come una fanciulla divina; lasciata Anurādhapura di buon'ora, si accingeva a ritornare a casa dei suoi parenti, quando, in mezzo alla via, vide l'Anziano, che veniva dal monte Cetiya ad Anurādhapura per la questua. Ella, con mente sconvolta, scoppiò a ridere. L'Anziano, chiedendosi cosa fosse, la guardò e, acquisita la percezione del ripugnante (*asubha-saññā*) nelle ossa dei suoi denti, raggiunse la condizione di *arahat*.

Pertanto è stato detto:

Avendo visto le ossa dei suoi denti,
egli richiamò alla mente la sua precedente percezione.
Ivi rimanendo fermo,
l'Anziano realizzò la condizione di *arahat*.

Il marito, che si era messo all'inseguimento della donna, vide l'Anziano e gli chiese:
 “Per caso, Venerabile, avete visto una donna?”.
 L'Anziano gli rispose:

Non so se di qui sia passata una donna o un uomo.
 So solo che su questa grande strada è passata una dentatura⁶.

Mahā-Tissa non rimase assorbito nell'oggetto che aveva sperimentato, né fu distratto dai dettagli. Quando percepì i denti della donna, realizzò la “ripugnanza del corpo” e non prese quello che percepiva per un sé. La percezione della ripugnanza del corpo ci può ricordare di non considerare il sé nel corpo, ma di intendere i fenomeni corporei come *rūpa* che non durano. Mahā-Tissa vide le cose come sono, e la saggezza che sorse in quel momento aveva un tale grado di intensità che riuscì a sradicare tutti gli inquinanti.

In un solo giorno sorgono innumerevoli *javana-citta* accompagnati da *lobha*, *dosa* e *moha*, perciò non dovremmo essere disattenti. Leggiamo nel *Samyutta-nikāya*:

A Sāvatthī...

“Monaci, vi parlerò di colui che dimora disattento (*pamāda*) e di colui che dimora attento (*appamāda*). Ascoltatemi.

E com'è, o monaci, colui che dimora disattento? Chi dimora senza controllare la facoltà dell'occhio, inquina la coscienza con gli oggetti percepibili dall'occhio. Colui che ha una coscienza inquinata non prova alcuna contentezza (*pāmojja*). Non essendo contento, non ha gioia (*pīti*). Non essendoci gioia, non c'è tranquillità (*passaddhi*). Non essendoci tranquillità, c'è sofferenza. La coscienza di chi soffre non si concentra. Quando la coscienza non è concentrata, i fenomeni non sono evidenti. Dal momento che i fenomeni non sono evidenti, costui dimora disattento.

[Lo stesso vale per le facoltà dell'orecchio, del naso, della lingua, del corpo e della mente].

Così, o monaci, costui dimora disattento.

E com'è, o monaci, colui che dimora attento? Chi dimora avendo controllato la facoltà dell'occhio, non inquina la coscienza con gli oggetti percepibili dall'occhio. Colui che non ha una coscienza inquinata prova contentezza. Essendo contento, nasce la gioia. Se si è gioiosi, il corpo si tranquillizza. Chi ha un corpo tranquillo, dimora nella felicità. La coscienza di chi è felice si concentra. Quando la coscienza è concentrata, i fenomeni sono evidenti. Dal momento che i fenomeni sono evidenti, costui dimora attento.

[Lo stesso vale per le facoltà dell'orecchio, del naso, della lingua, del corpo e della mente].

Così, o monaci, costui dimora attento⁷.

Domande:

1. L'*arahat* può avere solo *lokuttara-citta* che svolgono la funzione di *javana* o può anche avere *kāmāvacara-citta* (*citta* della sfera sensoriale) che svolgono la funzione di *javana*?

2. Ci sono *vipākacitta* che possono svolgere la funzione di *javana*?

NOTE

¹ La parola *javana* è talvolta tradotta con “impulso” o “appercezione”.

² Nel *Paṭṭhāna*, a proposito della “condizione della ripetizione”, si spiega che i *kusala-khandha* sono seguiti da *kusala-khandha* e gli *akusala-khandha* da *akusala-khandha*. Buddhaghosa, nel *Visuddhi-magga* (XIV, § 121) e nell'*Aṭṭha-sālinī* (271 sgg.), afferma che ci sono sei o sette *javana*. Il numero “sette” non è menzionato esplicitamente nelle scritture, ma se consideriamo quanti sono i *citta* della serie della porta mentale durante la quale si raggiunge l'illuminazione, come vedremo sotto, nel cap. XXIV, abbiamo una conferma che il numero dei *javana-citta* fornito dai commenti è basato sulla tradizione canonica. In altri passi delle scritture i *javana-citta* di questa serie sono contraddistinti da nomi specifici, per cui possiamo conoscerne il numero.

³ Si veda sopra, capp. IV, VI e VII.

⁴ I *kāmāvacara-citta* sono *citta* del livello di coscienza sensoriale, e sono distinti dai *jhāna-citta* o dai *lokuttara-citta*. Si daranno maggiori dettagli sotto, nel cap. XIX.

⁵ I *lokuttara-citta* saranno spiegati sotto, nei capp. XXIII e XXIV.

⁶ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, I, § 55.

⁷ *Samyutta-nikāya*, IV, 79.

CAPITOLO XV

Le funzioni del *tadārammaṇa* (registrazione) e della *cuti* (trapasso)

L'oggetto che colpisce uno dei sensi può essere un oggetto visibile, un suono, un odore, un sapore o un oggetto tangibile. Ciascuno di questi oggetti è un *rūpa*. Essi sorgono e svaniscono, ma non con la stessa rapidità dei *nāma*. Come abbiamo visto nel capitolo XII, il *rūpa* dura quanto diciassette istanti di coscienza. Quando un oggetto sensoriale o *rūpa* colpisce uno dei sensi, sorge una serie di *citta* che si susseguono in un particolare ordine, perché ciascuno di essi svolge la propria funzione mentre sperimenta quell'oggetto. Il primo *citta* della serie, il *pañca-dvārāvajjana-citta*, non sorge immediatamente. Dapprima ci devono essere i *bhavaṅga-citta*, che sono l'*atīta-bhavaṅga* ("fattore del divenire passato"), il *bhavaṅga-calana* ("fattore del divenire vibrante") e il *bhavaṅgupaccheda* ("fattore del divenire dell'arresto"), che è l'ultimo *bhavaṅga* prima che il flusso dei *bhavaṅga-citta* si arresti. Questi *bhavaṅga-citta* non sperimentano il *rūpa* che colpisce uno dei sensi. Il *pañca-dvārāvajjana-citta*, che è un *kiriya-citta*, mette a fuoco l'oggetto ed è poi seguito da uno dei *dvi-pañca-viññāṇa* (coscienza visiva, coscienza uditiva ecc.), che è un *vipāka*, l'effetto di un'azione positiva o negativa. In una serie, tuttavia, non c'è soltanto un momento di *vipāka*, ma ce ne sono molti. Il *pañca-viññāṇa* è seguito dal *sampaṭicchana-citta* ("coscienza ricevente"), che è un *vipāka*, e questo *citta* è a sua volta seguito dal *santīraṇa-citta* ("coscienza indagatrice"), che è anch'esso un *vipāka*. Il *santīraṇa-citta* è seguito dal *voṭṭhapana-citta* ("coscienza determinante"), che è un *kiriya-citta*. Questo *citta* è seguito da sette *javana-citta*¹, che sono, nel caso dei non *arahat*, *akusala-citta* o *kusala-citta*. Tutti i *citta* a cominciare dal *pañca-dvārāvajjana* sperimentano l'oggetto che colpisce uno dei sensi. Contando i *citta* dall'*atīta-bhavaṅga*, quando il settimo *javana* svanisce sono trascorsi quindici *citta*. Se il *rūpa* che ha colpito uno dei sensi e l'*atīta-bhavaṅga* sorgono nello stesso momento, quel *rūpa* può sopravvivere ancora per due *citta*, dato che la sua durata equivale a quella di diciassette *citta*. Così, dopo i *javana-citta*, ci possono essere ancora due *citta* che sperimentano direttamente l'oggetto. Questi *citta*,

che sono *vipāka*, sono chiamati *tadārammaṇa-citta* o *tadālabhāna-citta*, perché svolgono la funzione di registrare o trattenere (*tadārammaṇa*, lett. “quell’oggetto”). Il *tadārammaṇa-citta* “si appende” a quell’oggetto. Quando i *tadārammaṇa-citta* sono svaniti, la serie della porta sensoriale ha completato il suo corso.

Non sempre però si ha una serie sensoriale completa. Quando un *rūpa* colpisce uno dei sensi, possono trascorrere più di tre *bhavaṅga-citta* prima che una serie cominci; in tal caso essa non può completare il suo corso. Dal momento che un *rūpa* non dura più di diciassette *citta*, l’oggetto svanirà prima che i *tadārammaṇa-citta* possano sorgere; pertanto non ci sarà alcun *citta* di questo tipo².

Solo nella sfera sensoriale dell’esistenza il *kamma* può produrre, dopo i *javana-citta* della sfera del desiderio o *kāmāvacara*, i *vipāka-citta* che sono i *tadārammaṇa-citta*, i quali “si appendono” all’oggetto sensoriale³. Coloro che sono nati nei mondi divini della forma, dove ci sono minori condizioni che producono le impressioni sensoriali, e coloro che sono nati nei mondi divini della non forma, dove non ci sono affatto impressioni sensoriali, non hanno *tadārammaṇa-citta*⁴.

Ricapitolando, ecco quali sono i *citta* che si susseguono quando un *rūpa* colpisce uno dei sensi e diventa l’oggetto di una serie completa di *citta* della porta sensoriale:

1. *atīta-bhavaṅga* (“fattore del divenire passato”);
2. *bhavaṅga-calana* (“fattore del divenire vibrante”);
3. *bhavaṅgupaccheda* (“fattore del divenire dell’arresto”);
4. *pañca-dvārāvajjana-citta* (“coscienza focalizzante delle cinque porte”);
5. *dvi-pañca-viññāṇa* (le “cinque coppie della coscienza” visiva ecc.);
6. *sampaṭicchana-citta* (“coscienza ricevente”);
7. *santīraṇa-citta* (“coscienza indagatrice”);
8. *voṭṭhapana-citta* (“coscienza determinante”);
9. *javana-citta* (“coscienza dell’impulso” salutare o non salutare dei non *arahat*, che “corre attraverso l’oggetto”);
10. *javana-citta*
11. *javana-citta*
12. *javana-citta*
13. *javana-citta*
14. *javana-citta*
15. *javana-citta*
16. *tadārammaṇa-citta* (“coscienza registrante”).

17. *tadārammaṇa-citta*

Il *tadārammaṇa-citta* sperimenta un oggetto non solo attraverso le cinque porte sensoriali, ma anche attraverso la porta mentale. Nella serie della porta sensoriale, il *tadārammaṇa-citta* può sorgere soltanto quando l'oggetto non è ancora svanito. Se questi *citta* sorgono nella serie di una porta sensoriale, possono anche sorgere nella successiva serie della porta mentale. Il *tadārammaṇa-citta* è un *vipāka-citta* che può sperimentare un oggetto attraverso le sei porte. Per esempio, quando un oggetto visibile entra in contatto con il senso dell'occhio e la serie completa il suo corso, i *tadārammaṇa-citta* che sorgono in quella serie sperimentano l'oggetto attraverso la porta dell'occhio. I *tadārammaṇa-citta* della serie della porta mentale che segue la serie della porta dell'occhio sperimentano quell'oggetto attraverso la porta mentale⁵.

Quando l'oggetto che entra in contatto con la porta sensoriale è spiacevole, tutti i *vipāka-citta* di quella serie, e così pure i *tadārammaṇa-citta*, se sorgono, sono *akusala-vipāka*. I *tadārammaṇa-citta* della successiva serie della porta mentale sono anch'essi *akusala-vipāka*. Quando l'oggetto che entra in contatto con la porta sensoriale è piacevole, tutti i *vipāka-citta* di quella serie, compresi i *tadārammaṇa-citta*, sono *kusala-vipāka*. Lo stesso vale per i *tadārammaṇa-citta* della successiva serie della porta mentale.

La funzione di *tadārammaṇa* può essere svolta da undici tipi diversi di *vipāka-citta*: tre *ahetuka-vipāka-citta* (non accompagnati da radici o *hetu*) e da otto *sahetuka-vipāka-citta* (accompagnati da *sobhana-hetu* o "radici belle").

Se il *tadārammaṇa-citta* è *ahetuka*, la funzione di *tadārammaṇa* è svolta dall'*ahetuka-vipāka-citta* che è classificato come *santīraṇa-citta*. Come abbiamo visto nel capitolo IX, ci sono tre tipi di *santīraṇa-citta*: il primo è un *akusala-vipāka* accompagnato da *upekkhā* (sensazione neutra); il secondo è un *kusala-vipāka* accompagnato anch'esso da *upekkhā*; e il terzo è un *kusala-vipāka* accompagnato da *somanassa* (sensazione mentale piacevole). Come abbiamo osservato nel capitolo XI, il *santīraṇa-citta* può svolgere più di una funzione in occasioni diverse: si comporta come un vero e proprio *santīraṇa*, cioè indaga l'oggetto, quando sorge nella serie di una porta sensoriale e segue il *sampaṭicchana-citta*; adempie al ruolo di *paṭisandhi* (connessione di rinascita), *bhavaṅga* (fattore di esistenza) e *cuti* (trapasso) quando non sorge all'interno di una serie di *citta*. Il *santīraṇa-citta* può svolgere inoltre la funzione di *tadārammaṇa*.

Oltre ai tre *ahetuka-vipāka-citta* che possono svolgere la funzione di *tadārammaṇa*, ci sono otto *sahetuka-vipāka-citta* o *mahā-vipāka-citta* che possono svolgere la funzione di *tadārammaṇa*.

I *citta* sorgono e svaniscono continuamente, svolgendo funzioni diverse. L'ultima funzione di un *citta* in un'esistenza è quella di *cuti*. Quando diciamo, con il linguaggio convenzionale, che una persona è morta, è svanito il *cuti-citta* o "coscienza del trapasso", che è l'ultimo *citta* della vita. Questa coscienza è seguita dal *paṭisandhi-citta* (coscienza della connessione di rinascita), il primo della vita successiva.

La morte è inevitabile. Ogni essere vivente – in uno dei mondi sventurati, nel mondo umano o in un mondo celeste – deve avere un *cuti-citta*. Gli insegnamenti ci parlano della nascita, della vecchiaia, della malattia e della morte. La vecchiaia è menzionata subito dopo la nascita e prima della malattia, perché non appena veniamo al mondo cominciamo a invecchiare e imbocchiamo la via che ci conduce alla morte.

Leggiamo nel *Sutta-nipāta*:

In questo mondo la vita dei mortali è imprevedibile e incerta,
difficile e limitata, connessa a sofferenza.
Non c'è alcun espediente con cui chi è nato
possa sfuggire alla morte.
Anche chi è giunto in tarda età deve morire.
I viventi hanno questa natura.
Come di mattina i frutti maturi hanno paura di cadere,
così, appena nati, i mortali temono sempre la morte.
Come i vasi d'argilla forgiati dal vasaio finiscono tutti in pezzi,
così è la vita dei mortali.
Giovani e vecchi, stolti e saggi,
tutti sono in potere della morte, tutti finiscono col morire.
Coloro su cui la morte ha il sopravvento
vanno all'altro mondo.
Il padre non può proteggere il figlio,
né un parente può proteggere un altro parente.
Guarda: mentre i parenti lo vegliano e piangono,
l'uomo è condotto verso la morte,
come una vacca al macello.
Così il mondo è afflitto dalla morte e dalla vecchiaia.
Perciò i saggi non se ne dolgono,
sapendo come va il mondo.
Piangi inutilmente qualcuno del quale non conosci
il sentiero da cui è venuto o per il quale è partito,
perché non ne vedi l'origine e la destinazione.

Se lo stolto che piange, danneggiando se stesso,
potesse ricavarne un bene, anche il saggio lo farebbe.
Non è infatti con il pianto e la tristezza
che si raggiunge la pace della mente.
Così la sofferenza aumenta e il corpo ne risente.
Si diventa emaciati e pallidi, nuocendo a se stessi con se stessi.
I morti non ci proteggono, lamentarsi è inutile.
Colui che non lascia andare il cordoglio
va incontro a una sofferenza più grande.
Chi piange una persona morta
cade in potere del cordoglio⁶.

Se non si è saggi ci si lascia andare al dolore, ma coloro che coltivano l'Ottuplice Sentiero provano meno tristezza. Anche chi ha raggiunto la fase di *arahat* avrà un *cuti-citta*, ma questo non sarà seguito da un *paṭisandhi-citta*. Allora la nascita, la vecchiaia, la malattia e la morte avranno fine.

Leggiamo nell'*Āṅguttara-nikāya*:

Monaci, l'incolto uomo comune parla di tre paure che dividono la madre e il figlio⁷. Quali sono queste tre [paure]?

Si dà il caso, o monaci, che divampi un grande incendio. Quando questo succede, i villaggi, i paesi e le città bruciano. Quando essi bruciano, la madre non può raggiungere il figlio né il figlio può raggiungere la madre.

Questa, o monaci, è la prima paura che divide la madre e il figlio, menzionata dall'incolto uomo comune.

Poi, o monaci, può succedere che si addensi una grande nuvola. Quando questo accade, essa porta forti piogge. Portando forti piogge, inonda villaggi, paesi e città, per cui la madre non può raggiungere il figlio né il figlio può raggiungere la madre.

Questa, o monaci, è la seconda paura che divide la madre e il figlio, menzionata dall'incolto uomo comune.

Poi, o monaci, può succedere che si abbia paura di una scorreria [di banditi] della foresta: la gente sale sui carri e fugge. Quando questo succede, la madre non può raggiungere il figlio né il figlio può raggiungere la madre.

Questa, o monaci, è la terza paura che divide la madre e il figlio, menzionata dall'incolto uomo comune.

Queste tre, o monaci, sono le tre paure che dividono una madre e un figlio, menzionate dall'incolto uomo comune.

Poi ci sono tre paure che non dividono e dividono la madre e il figlio menzionate dall'incolto uomo comune. Quali sono queste tre [paure]?

Si dà il caso, o monaci, che divampi un grande incendio... Talvolta la madre può raggiungere il figlio, talaltra il figlio può raggiungere la madre.

Questa, o monaci, è la prima paura che non divide e divide la madre e il figlio, menzionata dall'incolto uomo comune.

Poi, o monaci, può succedere che si addensi una grande nuvola...

Poi, o monaci, può succedere che si abbia paura di una scorreria [di banditi] della foresta...

Queste tre, o monaci, sono le tre paure che non dividono e dividono una madre e un figlio, menzionate dall'incolto uomo comune.

Monaci, tre paure dividono una madre e un figlio. Quali sono queste tre [paure]?

La paura della vecchiaia, la paura della malattia e la paura della morte.

Una madre, o monaci, non accetta che il figlio invecchi: "Io invecchio; che mio figlio non invecchi!"

Un figlio non accetta che la madre invecchi: "Io invecchio; che mia madre non invecchi!"

Una madre, o monaci, non accetta che il figlio si ammali: "Io mi ammalo; che mio figlio non si ammali!"

Un figlio non accetta che la madre si ammali: "Io mi ammalo; che mia madre non si ammali!"

Una madre, o monaci, non accetta che il figlio muoia: "Io muoio; che mio figlio non muoia!"

Un figlio non accetta che la madre muoia: "Io muoio; che mia madre non muoia!"

Queste tre, o monaci, sono le paure che non dividono e che dividono una madre e un figlio.

Esiste, o monaci, un sentiero, esiste una via che conduce a lasciar andare, a superare le tre paure che non dividono e che dividono una madre e un figlio. Qual è, o monaci questo sentiero, qual è questa via che conduce a lasciar andare e superare queste tre paure? È il Nobile Ottuplice Sentiero, cioè la retta visione, il retto pensiero, la retta parola, la retta azione, i retti mezzi di sussistenza, il retto sforzo, la retta consapevolezza, la retta concentrazione. Questo, o monaci, è il Sentiero, questa è la via che conduce a lasciar andare e superare le tre paure che non dividono e che dividono una madre e un figlio⁸.

L'Ottuplice Sentiero conduce alla meta della cessazione della nascita, della vecchiaia, della malattia e della morte. Per chi non è un *arahat* c'è un *paṭisandhi-citta* che segue il *cuti-citta*. Prima che sorga il *cuti-citta*, ci sono solo cinque *javana-citta* invece di sette, perché la serie dei *javana* è più debole, a causa della vicinanza della morte⁹.

Questi sono gli ultimi *javana-citta* della vita. Se l'*akusala-kamma* produce la rinascita della vita successiva, ci sarà una rinascita infelice. In tal caso gli ultimi *javana-citta* sono *akusala-citta* e sperimentano un oggetto spiacevole. Se il *kusala-kamma* produce la rinascita della vita successiva, ci sarà una rinascita felice. In tal caso gli ultimi *javana-citta* sono *kusala-citta* e sperimentano un oggetto piacevole¹⁰.

Questi *javana-citta* sperimentano un oggetto attraverso una delle porte sensoriali o attraverso la porta mentale. L'oggetto che si presenta al morente può essere il *kamma* del passato che condiziona la sua rinascita, un segno del *kamma* del passato, un segno del destino futuro o qualsiasi oggetto sperimentato tramite uno dei sensi¹¹. Il *tadārammaṇa-citta* che ha la funzione di registrare l'oggetto può seguire oppure no. Poi sorge il *cuti-citta*, l'ultimo *citta* della vita presente. Questo *citta* è seguito dal *paṭisandhi-citta* della vita successiva e sperimenta lo stesso oggetto degli ultimi *javana-citta* che sono sorti prima del *cuti-citta* della vita precedente. Qualunque sia tale oggetto, il *paṭisandhi-citta*, i *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta* della nuova esistenza sperimentano quell'oggetto. Talvolta si pensa erroneamente che il *cuti-citta* della vita precedente determini la rinascita, ma non è così. L'unica funzione del *cuti-citta* è quella di essere l'ultimo istante di un'esistenza; esso è un *vipāka-citta* prodotto dal *kamma* che ha generato il *paṭisandhi-citta* e i *bhavaṅga* della vita che si sta concludendo; è dello stesso tipo di questi *citta* e sperimenta lo stesso oggetto. Il *kusala-kamma* o l'*akusala-kamma* del passato, che produrrà la rinascita, condiziona gli ultimi *javana-citta* in modo che sperimentino un oggetto piacevole o spiacevole.

Il *paṭisandhi-citta*, i *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta* di una vita appartengono allo stesso tipo di *vipāka-citta* e sperimentano lo stesso oggetto. Ci sono diciannove tipi di *citta* che possono svolgere la funzione di *paṭisandhi*¹² e la funzione di *bhavaṅga*, e questi stessi diciannove tipi di *citta* possono svolgere la funzione di *cuti*.

Se qualcuno patisce grandi sofferenze prima di morire a causa di un incidente o di malattie, gli ultimi *javana-citta* prima del *cuti-citta* non sono necessariamente *akusala-citta*. Possono esserci *akusala-citta* con avversione quando si sente il dolore, ma gli ultimi *javana-citta* possono essere *kusala-citta*, a seconda del *kamma* che produce l'esistenza successiva.

Leggiamo nell'*Anguttara-nikāya* che il Buddha rese visita al Venerabile Phagguṇa, il quale era molto malato. Phagguṇa aveva raggiunto la seconda fase dell'illuminazione (quella del *sakadāgāmin*, "colui che ritorna una volta sola"); non era ancora completamente libe-

rato dalle “cinque catene inferiori”. Leggiamo nel *Sutta* che il Buddha disse a Phagguna:

“Phagguna, riesci a sopportare? Riesci ad andare avanti? Le sensazioni spiacevoli da te provate diminuiscono anziché aumentare? È evidente la loro diminuzione, anziché il loro aumento?”.

“Venerabile, non riesco a sopportare, non riesco ad andare avanti. Le mie sensazioni estremamente spiacevoli aumentano, anziché diminuire; è evidente il loro aumento, anziché la loro diminuzione. Venerabile, i venti in eccesso mi infiammano la testa come se un uomo forte me la trapassasse con una punta acuminata. Venerabile, non riesco a sopportare, non riesco ad andare avanti. Le mie sensazioni estremamente spiacevoli aumentano, anziché diminuire [...]”.

Allora il Beato istruì il Venerabile Phagguna con un discorso sul Dhamma, lo incoraggiò, lo entusiasmò, lo rasserenò, e poi si alzò dal seggio e andò via.

Non molto tempo dopo che il Beato era andato via, il Venerabile Phagguna morì; al momento della sua morte, le sue facoltà erano pure. Allora il Venerabile Ānanda andò dal Beato, gli rese omaggio, si sedette accanto a lui e gli disse:

“Venerabile, il Venerabile Phagguna è morto non molto tempo dopo la visita del Beato. Al momento della sua morte, le sue facoltà erano pure”.

“Perché, o Ānanda, le facoltà del monaco Phagguna non avrebbero dovuto essere pure? La mente del monaco Phagguna, o Ānanda, non era libera dalle cinque catene inferiori; ma, quando egli udì l'insegnamento sul Dhamma, essa si liberò da quelle catene.

Ānanda, l'ascolto tempestivo del Dhamma e l'esame tempestivo della sua bontà ha sei lati positivi. Quali sono questi sei [lati]?

Qui, o Ānanda, la mente del monaco non è libera dalle cinque catene inferiori, ma, al momento della morte, riesce a vedere il Tathāgata. Egli gli insegna il Dhamma, buono all'inizio, buono nel mezzo e buono alla fine, spiegandone i significati letterali e figurati; e illustra la vita santa¹³, assolutamente perfetta, completamente pura. La mente di colui che ha udito l'insegnamento sul Dhamma si libera dalle cinque catene inferiori¹⁴. Questo, o Ānanda, è il primo lato positivo dell'ascolto tempestivo del Dhamma.

Oppure il monaco, [...] benché non possa vedere il Tathāgata, vede un suo discepolo, che gli insegna il Dhamma [...]. La mente di colui che ha udito l'insegnamento sul Dhamma si libera dalle cinque catene inferiori. Questo, o Ānanda, è il secondo lato positivo dell'ascolto tempestivo del Dhamma.

Oppure [...] benché non possa vedere il Tathāgata o un suo discepolo, continua a riflettere attentamente sul Dhamma, secondo

quanto ha udito, secondo quanto ha studiato, e vi riporta più volte l'attenzione, vi indugia [...]. Allora la sua mente si libera dalle cinque catene inferiori. Questo, o Ānanda, è il terzo lato positivo dell'esame tempestivo della sua bontà...¹⁵

Lo stesso si dice del monaco che ha raggiunto la terza fase dell'illuminazione (quella dell'*anāgāmin*, “colui che non ritorna”) e che, dopo aver tempestivamente udito un discorso sul Dhamma e aver esaminato la sua bontà, acquista lo stato di *arahat*.

Ricapitolando, le funzioni (*kicca*) del *citta* sono le seguenti:

1. la *paṭisandhi* (connessione di rinascita);
2. il *bhavaṅga* (fattore del divenire);
3. l'*āvajjana* (messa a fuoco, attraverso le porte sensoriali e la porta mentale);
4. il vedere;
5. l'udire;
6. il fiutare;
7. il gustare;
8. lo sperimentare un oggetto tangibile attraverso il senso corporeo;
9. il *sampaṭicchana* (ricevere);
10. il *santīraṇa* (indagare);
11. il *voṭṭhapana* (determinare);
12. il *javana* (impulso o “correre attraverso l'oggetto”);
13. il *tadārammaṇa* (o *tadālabhāna*, “registrare”);
14. la *cuti* (morire).

Domande:

1. Perché il *tadārammaṇa-citta* non può sorgere nei mondi divini della forma e nei mondi divini della non forma?
2. Da quanti tipi di *citta* può essere svolta la funzione di *cuti* (morire)?

NOTE

¹ Si veda sopra, cap. XIV.

² L'*Abhidhammattha-saṅgaha* (cap. IV, *Vūṭhi-saṅgaha-vibhāga*, “Analisi delle serie mentali”, §§ 6 sgg.) definisce gli oggetti sensoriali “molto grandi”

(*atimahat*) quando la serie giunge al termine; “grande” (*mahat*), quando la serie è interrotta dopo i *javana-citta*; “piccolo” o “limitato” (*paritta*), quando la serie è interrotta dopo il *voṭṭhapana-citta*; “molto piccolo o limitato” (*atiparitta*), quando la serie non comincia.

³ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XIV, § 122.

⁴ La nascita in un mondo divino della forma è l'effetto di un *rūpāvacara-kusala-citta* (*rūpajjhāna-citta*), mentre quella in un mondo divino della non forma è l'effetto di un *arūpāvacara-kusala-citta* (*arūpajjhāna-citta*). Coloro che sviluppano i *jhāna-citta* vedono gli inconvenienti delle impressioni sensoriali e desiderano liberarsene.

⁵ L'*Abhidhammattha-saṅgaha* (cap. IV, § 12) definisce “chiaro” (*vibhūta*) l'oggetto sperimentato attraverso la porta mentale quando la serie completa il suo corso. Se la serie della porta mentale è interrotta dopo i *javana-citta*, l'oggetto è chiamato “oscuro” (*avibhūta*).

⁶ *Sutta-nipāta* (*Khuddaka-nikāya*), 579-591 (PTS pp. 112-114).

⁷ Secondo il commento di Buddhaghosa, il composto *amātāputtikāni* (lett. “non materne-filiali”) significa “per le quali la madre e il figlio non hanno la possibilità di proteggersi a vicenda” (*Āṅguttara-nikāya-Atṭhakathā*) [N. d. C.].

⁸ *Āṅguttara-nikāya*, I, 179-180.

⁹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XVII, § 143.

¹⁰ Si veda sopra, cap. X.

¹¹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XVII, §§ 136-146.

¹² Si veda sopra, cap. XI.

¹³ In *pāli*, *brahma-cariyā*. Questo termine non designa solo la vita monastica, ma anche quella di tutti coloro che coltivano l'Ottuplice Sentiero che conduce allo sradicamento di tutti gli inquinanti.

¹⁴ Coloro che hanno raggiunto la terza fase dell'illuminazione, quella di *anāgāmin* (“che non ritorna”), sono completamente liberi dalle cinque catene inferiori.

¹⁵ *Āṅguttara-nikāya*, III, 379-382.

CAPITOLO XVI

Gli *ārammaṇa* (oggetti) e gli *dvāra* (porte)

Il *citta* conosce e sperimenta un oggetto. Non ci può essere alcun *citta* privo di un oggetto. Quando un oggetto si presenta attraverso uno dei cinque sensi o attraverso la porta della mente, ci rendiamo conto che è il *citta* a sperimentare un oggetto? Finché non vediamo le cose come sono realmente, pensiamo che un sé sperimenti gli oggetti e, come se non bastasse, prendiamo gli oggetti per permanenti e per dei sé. Per esempio, quando vediamo il ceppo di un albero, siamo abituati a pensare che l'oggetto visto in quell'istante sia il ceppo di un albero; non ci rendiamo conto che l'oggetto che può essere visto è solo un oggetto visibile. Quando tocchiamo il ceppo, sperimentiamo per esempio la rigidità e il freddo attraverso il senso corporeo. Prendiamo il ceppo per qualcosa che dura, ma ciò che chiamiamo "ceppo" è costituito da molti *rūpa* che sorgono e svaniscono. Quando il *rūpa* si manifesta, se ne può sperimentare solo una caratteristica per volta. Se sviluppiamo la comprensione di caratteristiche diverse che appaiono attraverso porte differenti, potremo vedere le cose come sono realmente.

L'*ariya* ("Nobile") vede la vita in un modo diverso da quello del non *ariya*. Ciò che il non *ariya* prende per felicità (in *pāli*, *sukha*) è per l'*ariya* sofferenza, e viceversa.

Nel *Samyutta-nikāya* è detto in versi:

Gli oggetti visibili, i suoni, i sapori e gli odori,
i contatti e tutti gli oggetti della mente
sono desiderabili, piacevoli e gradevoli,
finché si dice: "Questi esistono!".

Sono considerati come felicità (*sukha*)
dal mondo con i suoi *deva*,
ma sono considerati come sofferenza (*dukkha*)
quando vengono meno.

I Nobili ritengono che la felicità
sia la cessazione della personalità¹.
Questa visione dei veggenti

è opposta a quella del mondo intero.

Ciò che gli altri definiscono “felicità”,
per i Nobili è sofferenza;
ciò che gli altri definiscono “sofferenza”,
per i Nobili è felicità.

Osserva il Dhamma difficile da capire:
qui gli stolti sono confusi.
Esso è oscuro per chi ha la mente chiusa,
è la tenebra per chi è cieco.

Ma per i buoni esso si schiude,
è la luce per chi ci vede.
Gli incapaci a praticare il Dhamma
non lo scorgono, benché sia presente.

Questo Dhamma non è compreso facilmente
da chi è afflitto da brama del divenire,
da chi vive seguendo quella brama
e desidera restare nel regno di Māra.

Qual è la persona diversa dai Nobili
che riesce a realizzare questo stato?
Coloro che lo intendono rettamente,
privi di influssi impuri, si liberano².

Il Buddha, al fine di curare le persone dalla loro cecità, dette insegnamenti circa gli oggetti sperimentati dai *citta* attraverso porte differenti. Quando studiamo i suoi discorsi, apprendiamo che esistono sei categorie di oggetti (in pāli, *ārammaṇa*), che possono essere conosciuti dai *citta*:

1. Prima categoria: l'oggetto visibile (*rūpārammaṇa*).
L'oggetto che è sperimentato attraverso la porta dell'occhio può essere solo il tipo di *rūpa* che è un oggetto visibile. Possiamo chiamarlo indifferentemente “oggetto visibile” o “colore”³; ma dovremmo sapere che esso è solo ciò che è visibile, che appare attraverso gli occhi. L'oggetto visibile non è una cosa o una persona a cui possiamo pensare. Quando pensiamo di vedere un albero, un animale o un uomo, formuliamo mentalmente dei concetti e tali momenti sono diversi dal vedere, dall'esperienza di ciò che è visibile.

2. Seconda categoria: il suono (*saddārammaṇa*).

3. Terza categoria: l'odore (*gandhārammaṇa*).

4. Quarta categoria: il sapore (*rasārammaṇa*).

5. Quinta categoria: l'oggetto tangibile (*phoṭṭhārammaṇa*), sperimentato attraverso il senso corporeo. Il *phoṭṭhārammaṇa* comprende i seguenti *rūpa*:

- l'elemento della terra⁴ (in pāli, *pathavī-dhātu*) o solidità, che può essere sperimentato come durezza o morbidezza;
 - l'elemento del fuoco (in pāli, *tejo-dhātu*) o temperatura, che può essere sperimentato come caldo o freddo;
 - l'elemento del vento (in pāli, *vāyo-dhātu*) o moto, che può essere sperimentato come moto o pressione.
- La solidità (terra), la coesione (acqua), la temperatura (fuoco) e il moto (vento o aria) sono i *rūpa* dei quattro principi o elementi cosmici (*mahā-bhūta-rūpa*). I *rūpa* sorgono in gruppi o unità di vari tipi di *rūpa*, e i *rūpa* dei quattro elementi devono sempre sorgere insieme a tutti gli altri tipi di *rūpa*, sia nel corpo sia all'esterno. La coesione o fluidità (l'elemento dell'acqua, in pāli *āpo-dhātu*) non può essere sperimentata attraverso il senso corporeo. La caratteristica della coesione può essere sperimentata solo tramite la porta mentale; come vedremo, essa è inclusa nella sesta categoria di *ārammaṇa*, il *dhammārammaṇa*.

6. Sesta categoria: il *dhammārammaṇa*, che comprende tutti gli oggetti diversi da quelli inclusi nelle prime cinque categorie di oggetti, come sarà spiegato sotto. I *dhammārammaṇa* possono essere sperimentati solo attraverso la porta mentale.

Se non si è sviluppata la visione profonda o comprensione corretta delle realtà, non si riconosce con chiarezza un certo oggetto che si presenta attraverso una porta e ci si confonde circa gli oggetti e le porte, per cui si è confusi riguardo al mondo. Ma l'*ariya* non è confuso riguardo al mondo: egli conosce gli oggetti che appaiono attraverso le sei porte come *nāma*, *rūpa* e non sé.

Il *Discorso sui sei gruppi di sei* (*Chachakka-sutta*) è molto utile per capire le sei realtà che si presentano attraverso le sei porte. Quando il Buddha dimorava a Sāvathī, nel boschetto di Jeta, nell'eremo di Anāthapiṇḍika, parlò ai monaci dei sei campi sensoriali interni e dei sei campi sensoriali esterni (in pāli, *āyatana*). I sei campi sensoriali interni sono i cinque sensi e la mente. I sei campi sensoriali esterni sono gli oggetti, sperimentati attraverso le sei porte. Il Buddha parlò dei sei tipi di coscienza (il vedere, l'udire ecc.) che sorgono grazie alle sei porte e agli oggetti sperimentati attraverso queste porte.

Disse anche quali sono i sei tipi di contatto (*phassa*), i sei tipi di sensazione condizionata dai sei tipi di contatto e i sei tipi di brama condizionata dai sei tipi di sensazione. Così ci sono “sei sestine”, sei gruppi di sei realtà.

Il Buddha poi parlò della persona che ha desiderio, malevolenza e ignoranza nei confronti di ciò che sperimenta attraverso le sei porte.

Leggiamo:

Monaci, la coscienza visiva sorge grazie all'occhio e all'oggetto visibile; l'incontro tra i tre è il contatto. Grazie al contatto, sorge una sensazione piacevole o spiacevole oppure né spiacevole né piacevole. Costui, essendo toccato da una sensazione piacevole, si diletta, le dà il benvenuto, rimane incatenato. Si crea in lui una tendenza al desiderio (*rāga*). Essendo toccato da una sensazione spiacevole, si duole, si affatica, si lamenta, grida percuotendosi il petto e cade in confusione. Si crea in lui una tendenza alla malevolenza (*paṭigha*). Essendo toccato da una sensazione né spiacevole né piacevole, non ne conosce secondo realtà né l'origine, né l'estinzione (*atthaṅgama*), né il lato positivo, né il lato negativo, né la via d'uscita. Si crea in lui una tendenza all'ignoranza (*avijjā*)⁵.

Lo stesso viene detto riguardo alle altre porte. Leggiamo poi la descrizione della persona che ha sviluppato la saggezza in grado di sradicare il desiderio, la malevolenza e l'ignoranza:

Costui, essendo toccato da una sensazione piacevole, non si diletta, non le dà il benvenuto, non rimane incatenato. Non si crea in lui una tendenza al desiderio. Essendo toccato da una sensazione spiacevole, non si duole, non si affatica, non si lamenta, non grida percuotendosi il petto e non cade in confusione. Non si crea in lui una tendenza alla malevolenza. Essendo toccato da una sensazione né spiacevole né piacevole, ne conosce secondo realtà l'origine, l'estinzione, il lato positivo, il lato negativo e la via d'uscita. Non si crea in lui una tendenza all'ignoranza. Monaci, che egli qui e ora ponga fine alla sofferenza abbandonando la tendenza al desiderio della sensazione piacevole, facendo svanire la tendenza alla malevolenza della sensazione spiacevole, eliminando la tendenza all'ignoranza della sensazione né spiacevole né piacevole e facendo sorgere la conoscenza – questa situazione esiste [...].

Vedendo ciò, o monaci, il sapiente nobile discepolo prova disincanto per l'occhio, per gli oggetti visibili, per la coscienza visiva, per il contatto con l'occhio, per la sensazione, per la brama

(*taṇhā*). Prova disincanto per l'orecchio, per i suoni... Prova disincanto per il naso, per gli odori... Prova disincanto per la lingua, per i sapori... prova disincanto per il corpo, per i contatti... prova disincanto per la mente, per gli stati mentali, per la coscienza mentale, per il contatto con la mente, per la sensazione, per la brama. Provando disincanto, si distacca; grazie al distacco, si libera. Allorché si libera, c'è questa conoscenza: “Liberato” (*vimutta*). Egli sa: “La rinascita si è esaurita, la vita pura è stata vissuta, il da farsi è stato fatto, non c'è nient'altro in questa vita”. Così parlò il Beato. Felici, i monaci furono allietati dalle parole del Beato. Mentre questo discorso fu pronunciato, grazie al non attaccamento le menti di sessanta monaci furono liberate dagli influssi impuri⁶.

Mentre il Buddha parlava ai monaci degli oggetti che appaiono attraverso le sei porte, i monaci, ascoltandolo, acquisirono la consapevolezza del *nāma* e del *rūpa*, svilupparono così la retta comprensione e alcuni di loro poterono raggiungere la condizione di *arahat*.

Come abbiamo visto, il *dhammārammaṇa*, la sesta categoria di oggetti, può essere sperimentata solo attraverso la porta mentale e comprende tutti gli oggetti diversi da quelli sensoriali.

Il *dhammārammaṇa*, a sua volta, può essere suddiviso in sei categorie:

1. i cinque organi di senso (*pasāda-rūpa*);
2. i *rūpa* sottili (*sukhuma-rūpa*);
3. il *citta*;
4. i *cetasika*;
5. il *nibbāna*;
6. i concetti e i termini convenzionali (*paññatti*).

La prima categoria dei *dhammārammaṇa* comprende i cinque organi di senso (*pasāda-rūpa*), cioè i *rūpa* che hanno la capacità di ricevere le impressioni sensoriali. I *pasāda-rūpa* stessi non sperimentano alcunché, perché sono *rūpa*, non *nāma*; funzionano piuttosto come porte attraverso cui i *citta* sperimentano gli oggetti. I *pasāda-rūpa* possono essere conosciuti solo attraverso la porta mentale, non attraverso le porte sensoriali. Per esempio, noi sappiamo che c'è il senso dell'occhio perché c'è il vedere, ma non possiamo sperimentarlo attraverso gli occhi.

I cinque organi di senso sono definiti *rūpa* grossolani (*oḷārika*). In tutto ci sono ventotto tipi di *rūpa*, dodici dei quali sono grossolani mentre sedici sono sottili. I *rūpa* grossolani comprendono, oltre ai cinque organi di senso, gli oggetti sensoriali che possono esse-

re sperimentati attraverso le cinque porte sensoriali: si tratta di sette *rūpa*, cioè quattro *rūpa* che possono essere sperimentati attraverso gli occhi, le orecchie, il naso e la lingua, e i tre *rūpa* della solidità, temperatura e moto che possono essere sperimentati attraverso la porta del senso corporeo. Così ci sono in tutto dodici *rūpa* grossolani. Come abbiamo visto, gli oggetti sensoriali sono stati menzionati separatamente, perché non sono compresi fra i *dhammārammaṇa*.

Sedici tipi di *rūpa* sottili costituiscono la seconda categoria di *dhammārammaṇa*. Fra essi, per esempio, ci sono l'essenza vitale o nutritiva (*ojā*), l'espressione corporea (*kāya-viññatti*) ovvero il *rūpa* che è la condizione fisica per l'espressione attraverso il corpo, come i gesti o l'espressione del viso, e l'espressione verbale (*vacī-viññatti*) ovvero il *rūpa* che è la condizione fisica per l'espressione attraverso la parola o altri modi di espressione vocale.

La terza categoria di *dhammārammaṇa* comprende il *citta*. I *citta* sperimentano vari oggetti detti *ārammaṇa*, ma il *citta* stesso può essere un *ārammaṇa*. Un *citta* può sperimentare *akusala-citta*, *kusala-citta* e molti altri tipi di *citta*.

La quarta categoria comprende tutti e cinquantadue i tipi di *cetasika*. Per esempio, la sensazione spiacevole è un *cetasika* e può essere conosciuta dal *citta*, per cui essa è un *dhammārammaṇa*. Quando si sperimenta la durezza, l'oggetto non è un *dhammārammaṇa*, ma un oggetto tangibile (*phoṭṭhabba-ārammaṇa*), che è incluso nella quinta categoria di oggetti. La durezza e la sensazione spiacevole possono apparire l'una subito dopo l'altra. Se non ci si rende conto che la durezza e la sensazione spiacevole sono *ārammaṇa* diversi e se si ignorano le diverse caratteristiche del *nāma* e del *rūpa*, si continuerà a prenderli per un sé.

Il *citta* può sperimentare tutti gli oggetti. Anche il *nibbāna* (la quinta categoria di *dhammārammaṇa*) può essere sperimentato dal *citta*; esso è un *dhammārammaṇa* che può essere sperimentato soltanto attraverso la porta mentale. Così il *citta* può sperimentare sia i *dhamma* condizionati che il *dhamma* incondizionato, il *nibbāna*. Il *citta* che sperimenta *dhamma* condizionati è il *lokiya-citta* o "coscienza mondana"⁷. Il *citta* che, quando si raggiunge l'illuminazione, sperimenta direttamente il *nibbāna*, è il *lokuttara-citta* o "coscienza sopramondana".

La sesta categoria di *dhammārammaṇa* consiste nei concetti (*paññatti*), vale a dire le idee e i termini convenzionali. Vediamo quindi che il *citta* può conoscere sia i *paramattha-dhamma*, le realtà assolute, sia i concetti, che non sono reali in senso assoluto.

Un concetto o verità convenzionale non è un *paramattha-dhamma*. Possiamo pensare a una persona, a un animale o a una cosa

perché ricordiamo esperienze trascorse, ma questi non sono *paramattha-dhamma*, realtà che hanno proprie caratteristiche immutabili, in qualsiasi modo le si chiami. Quando c'è il pensare a un concetto, è il *nāma* che pensa; il pensare è un *paramattha-dhamma*, ma il concetto che è oggetto del pensare non è reale in un senso assoluto.

La parola *paññatti* può indicare un concetto o un'idea che non è reale in senso assoluto, come pure un termine convenzionale. I termini convenzionali possono indicare sia realtà, sia cose che non sono reali. Un termine che in sé non è un *paramattha-dhamma* può designare un *paramattha-dhamma*. Per esempio, i termini *nāma* e *rūpa* sono *paññatti*, ma denotano *paramattha-dhamma*. È molto importante conoscere la differenza fra *paññatti* e *paramattha-dhamma*. Se ci attacchiamo ai termini *nāma* e *rūpa* e continuiamo a pensare a essi, invece di essere consapevoli delle loro caratteristiche nel momento in cui appaiono, conosceremo solo *paññatti* in luogo di realtà.

Ricapitolando, gli oggetti che il *citta* può sperimentare sono suddivisi in sei categorie: cinque categorie di *rūpa* (oggetti visibili, suoni, odori, sapori e oggetti tangibili) e la sesta categoria, *dhammārammaṇa*, che a sua volta è divisa in altre sei categorie: *citta*, *cetasika*, *rūpa* sensoriali (cioè i cinque sensi), *rūpa* sottili, *nibbāna* e *paññatti*.

Diversi oggetti possono essere sperimentati attraverso porte differenti (in pāli, *dvāra*). Per esempio, il senso dell'occhio, il *pasāda-rūpa* che ha la capacità di ricevere l'oggetto visibile, è una condizione necessaria al *citta* per sperimentare un oggetto visibile. Se nell'occhio non ci fosse un *pasāda-rūpa*, il *citta* non potrebbe sperimentare un oggetto visibile. Questo *rūpa* è il mezzo, la porta, attraverso il quale il *citta* sperimenta l'oggetto visibile.

I *citta* che sorgono nelle serie delle porte sensoriali conoscono i loro oggetti attraverso le porte dell'occhio, dell'orecchio, del naso, della lingua e del senso corporeo. Per quanto riguarda la porta di quest'ultimo senso, il *pasāda-rūpa* che ha la capacità di ricevere gli oggetti tangibili come la durezza, la morbidezza, il caldo, il freddo, il moto o la pressione è una qualsiasi parte del corpo in cui c'è sensibilità a tali impressioni; pertanto tutte le parti del corpo possono essere porte corporee, tranne quelle prive di sensibilità.

Le cinque porte sensoriali sono *rūpa* mentre la porta mentale è *nāma*. I *citta* della serie della porta mentale sperimentano un oggetto attraverso la porta mentale. Prima che sorga la coscienza focalizzante della porta mentale (*mano-dvārāvajjana-citta*), ci sono il *bhavaṅga-calana* e il *bhavaṅgupaccheda*; quest'ultimo è la porta mentale attraverso cui il *mano-dvārāvajjana-citta* e i *citta* successivi della serie della porta mentale sperimentano l'oggetto. È utile conoscere qual è la

porta attraverso la quale i *citta* sperimentano i diversi oggetti. Per esempio, l'oggetto visibile, il *rūpārammaṇa*, può essere sperimentato sia attraverso la porta dell'occhio, sia attraverso la porta mentale. È sperimentato attraverso il primo tipo di porta quando non è ancora svanito; quando invece è sperimentato dai *citta* della serie della porta mentale che segue quella della porta dell'occhio, è appena svanito. Alorché l'oggetto visibile è sperimentato attraverso la porta mentale, i *citta* conoscono soltanto l'oggetto visibile, non badano alla sua struttura e forma e non pensano a una persona o a una cosa. Ma spesso ci sono anche serie di porte mentali di *citta* che pensano a persone o cose; allora l'oggetto è un concetto, non è un oggetto visibile. L'esperienza dell'oggetto visibile condiziona il pensare ai concetti, che sorge in seguito.

Sia nella serie della porta sensoriale sia in quella della porta mentale sorgono *javana-citta*⁸; se non si è *arahat*, essi sono *kusala-citta* o *akusala-citta*. Quando un oggetto visibile è sperimentato attraverso la porta dell'occhio, non si percepisce ancora una persona o una cosa, ma, già nella serie della porta sensoriale, può sorgere cupidigia, avversione o confusione nei confronti di ciò che è visto. Gli inquinanti, che hanno radici profonde, possono sorgere nelle serie delle porte sensoriali e della porta mentale. Possiamo pensare che l'asservimento agli oggetti sperimentati attraverso le varie porte sia causata dagli oggetti, ma in realtà non è così, perché gli inquinanti, anziché essere causati dagli oggetti, si accumulano nel *citta* che sperimenta gli oggetti.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che un tempo Sāriputta e Mahā-Koṭṭhika dimoravano vicino a Bārāṇasī, nel Parco delle gazzelle, a Isipatana. Koṭṭhika disse a Sāriputta:

“Com'è, o amico Sāriputta? L'occhio è la catena degli oggetti visibili o gli oggetti visibili sono la catena dell'occhio? L'orecchio è la catena dei suoni o i suoni sono la catena dell'orecchio? [...] La mente (*mana*) è la catena degli oggetti mentali (*dhamma*) o gli oggetti mentali sono la catena della mente?”.

“Non è così, o amico Koṭṭhita. L'occhio non è la catena degli oggetti visibili, né gli oggetti visibili sono la catena dell'occhio, piuttosto lo sono la preferenza e il desiderio (*chanda-rāga*) che colà sorgono grazie a entrambi: ecco la catena. L'orecchio non è la catena dei suoni, né i suoni sono la catena dell'orecchio, piuttosto lo sono la preferenza e il desiderio che colà sorgono grazie a entrambi: ecco la catena. [...] La mente non è la catena degli oggetti mentali, né gli oggetti mentali sono la catena della mente, piuttosto lo sono la preferenza e il desiderio che colà sorgono grazie a entrambi: ecco la catena.

Supponiamo, o amico, che ci sia un bue nero e un bue bianco aggiogati insieme con una corda o un giogo; se qualcuno dicesse: «Il bue nero è la catena del bue bianco», oppure «Il bue bianco è la catena del bue nero», avrebbe forse ragione?».

“No, amico”.

“È proprio così, o amico: i due buoi non sono l’uno la catena dell’altro. La loro catena è la corda o il giogo con cui sono aggiogati insieme.

Nello stesso modo, o amico, l’occhio non è la catena degli oggetti visibili, né gli oggetti visibili sono la catena dell’occhio, piuttosto lo sono la preferenza e il desiderio che colà sorgono grazie a entrambi: ecco la catena. [...] Se l’occhio, o amico, fosse la catena degli oggetti visibili, o se gli oggetti visibili fossero la catena dell’occhio, allora il vivere una vita pura non sarebbe il modo per eliminare completamente la sofferenza. Ma, dal momento che l’occhio, o amico, non è la catena degli oggetti visibili, né gli oggetti visibili sono la catena dell’occhio, piuttosto lo sono la preferenza e il desiderio che colà sorgono grazie a entrambi, allora il vivere una vita pura è il modo per eliminare completamente la sofferenza. [...].

Nel Beato, o amico, esiste l’occhio. Il Beato guarda con l’occhio un oggetto visibile. Ma nel Beato non ci sono né preferenze né desideri. Il Beato ha una coscienza (*citta*) completamente liberata. Nel Beato, o amico, esiste l’orecchio. [...] Nel Beato, o amico, esiste la mente. Il Beato conosce con la mente un oggetto mentale. Ma nel Beato non ci sono né preferenze né desideri. Il Beato ha una coscienza completamente liberata. In questo modo, o amico, si può capire come l’occhio non sia la catena degli oggetti visibili, [...] piuttosto lo sono la preferenza e il desiderio che colà sorgono grazie a entrambi...”⁹.

Domande:

1. Attraverso quali porte si può sperimentare il moto?
2. Attraverso quale porta si può sperimentare il senso corporeo?
3. A quale categoria di *ārammaṇa* (oggetti) appartiene la coesione?
4. A quale categoria di *ārammaṇa* appartiene il *lobha-mūla-citta* (“coscienza radicata nella cupidigia”)?
5. Attraverso quale porta si può sperimentare il *lobha-mūla-citta*?
6. Attraverso quale porta il *lobha-mūla-citta* può sperimentare un oggetto?

7. A quale categoria di *ārammaṇa* appartiene il freddo?
8. A quale categoria di *ārammaṇa* appartiene la sensazione corporea spiacevole?
9. A quale categoria di *ārammaṇa* appartiene la sensazione mentale spiacevole?
10. A quale categoria di *ārammaṇa* appartiene la *paññā* (saggezza)?
11. La parola “pace” è un *ārammaṇa*? Se sì, a quale categoria appartiene?
12. Quante porte sono *rūpa* e quante sono *nāma*?
13. Gli oggetti visibili possono essere sperimentati attraverso la porta mentale?
14. Attraverso quante porte il *citta* conosce i *dhammārammaṇa*?
15. Quante categorie di *ārammaṇa* sono conosciute attraverso la porta mentale?

NOTE

¹ In pāli, *sakkāya* (lett. “ciò che è dotato di corpo”).

² *Samyutta-nikāya*, IV, 127-128.

³ La parola *rūpa* ha vari significati fra cui “oggetto visibile”, “colore” e “forma” [N. d. C.].

⁴ Qui la terra, l’acqua, il fuoco e il vento non designano concetti convenzionali: nel buddhismo sono nomi delle caratteristiche delle realtà.

⁵ *Majjhima-nikāya*, III, 285.

⁶ *Majjhima-nikāya*, III, 286-287.

⁷ Qui l’aggettivo “mondano” (in inglese *mundane*) non significa “del mondo” (*wordly*).

⁸ Si veda sopra, cap. XIV.

⁹ *Samyutta-nikāya*, IV, 162-165.

CAPITOLO XVII

Gli *dvāra* e i *vatthu* (basi fisiche) del *citta*

Il Buddha sottolineò i pericoli dell'infatuazione per gli oggetti che sperimentiamo attraverso le sei porte e insegnò alla gente a sviluppare la saggezza; essa conosce le realtà sperimentate attraverso le sei porte come *nāma* e *rūpa*, fenomeni che sono impermanenti e non sé. Ciò che è impermanente è *dukkha*, non può essere felicità. Quando riusciremo a conoscere le cose così come sono, saremo meno infatuati degli oggetti.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* qual è lo scopo dell'insegnamento del Buddha:

... Allora molti monaci andarono dal Beato [...]. Sedutisi da un lato, quei monaci dissero al Beato:

“Qui, o Venerabile, gli asceti itineranti di altre scuole ci chiedono: «A quale scopo, amici, vivete la vita pura con l'asceta Gotama?». Quando ci interrogano in questo modo, o Venerabile, noi così rispondiamo: «Noi viviamo la vita pura con il Beato per conoscere a fondo la sofferenza». Venerabile, quando rispondiamo così, diciamo quello che è stato detto dal Beato senza presentarlo in modo erroneo, con una falsità, oppure rispondiamo secondo il Dhamma, in modo che nessuna ragionevole conseguenza della nostra asserzione possa offrire il fianco a critiche?”.

“In verità, o monaci, quando rispondete in questo modo alle domande, affermate quello che ho detto, non mi presentate in modo erroneo con una falsità; rispondete secondo il Dhamma, e non c'è alcuna ragionevole conseguenza della vostra asserzione che possa offrire il fianco a critiche. Monaci, si vive la vita pura con me per conoscere a fondo la sofferenza.

Ma se gli asceti itineranti di altre scuole vi chiedessero: «Che cos'è, o amici, la sofferenza per conoscere a fondo la quale si vive la vita pura con l'asceta Gotama?», voi, così interrogati, dovrete rispondere: «L'occhio, o amici, è la sofferenza per conoscere a fondo la quale si vive la vita pura con l'asceta Gotama. L'oggetto visibile... Qualsiasi sensazione piacevole, spiacevole, né spiacevole né piacevole sorga dalla condizione del contatto con l'occhio è la sofferenza per conoscere a fondo la quale si vive

la vita pura con l'asceta Gotama. Qualsiasi sensazione piacevole, spiacevole, né spiacevole né piacevole sorga dalla condizione del contatto con l'oggetto visibile... Quando vi interrogano in questo modo, o monaci, così dovete rispondere agli asceti itineranti di altre scuole"¹.

Rimanendo consapevoli del *nāma* e del *rūpa* che si manifestano, come per esempio il vedere, l'oggetto visibile, la sensazione o il pensare, possiamo verificare personalmente la verità degli insegnamenti del Buddha e possiamo accertare che gli oggetti sperimentati attraverso le sei porte sono impermanenti e non sé. Non si può conoscere la verità se si specula su di essa o se si segue ciecamente qualcun altro.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il Buddha disse:

“Monaci, c'è un metodo mediante il quale un monaco – a prescindere dalla fede, a prescindere dalla preferenza personale, a prescindere dalla tradizione orale, a prescindere dalla riflessione ragionata, a prescindere dall'accettazione di un punto di vista dopo averlo ponderato² – possa dichiarare la seguente conoscenza perfetta: «La rinascita si è esaurita, la vita pura è stata vissuta, il da farsi è stato fatto, non c'è nient'altro in questa vita?»”.

“Per noi, Venerabile, i fenomeni hanno radice nel Beato, sono guidati dal Beato, prendono rifugio nel Beato. Sarebbe buona cosa se il Beato potesse chiarire il significato di questa affermazione. I monaci, avendo ascoltato il Beato, se ne ricorderanno”.

“Allora, o monaci, ascoltate, fate bene attenzione. Io parlerò”.

“Sì, Venerabile”, risposero i monaci al Beato.

Disse il Beato:

“Monaci, c'è un metodo mediante il quale un monaco... può dichiarare una conoscenza perfetta... Qual è questo metodo?”

Qui, o monaci, il monaco, avendo visto con l'occhio un oggetto visibile, se internamente c'è desiderio (*rāga*), avversione, ignoranza, sa: “Dentro di me c'è desiderio, avversione, ignoranza”; oppure sa: “Dentro di me non c'è desiderio, avversione, ignoranza”. Dal momento che è così, o monaci, questi fenomeni devono essere conosciuti con la fede, con la preferenza personale, con la tradizione orale, con la riflessione ragionata, con l'accettazione di un punto di vista dopo averlo ponderato?”.

“No, Venerabile”.

“Questi fenomeni non devono forse essere conosciuti osservandoli con la saggezza?”.

“Sì, Venerabile”.

“Questo, o monaci, è il metodo mediante il quale un monaco – a prescindere dalla fede... – può dichiarare la seguente conoscenza perfetta: «La rinascita si è esaurita, la vita pura è stata vissuta, il da farsi è stato fatto, non c'è nient'altro in questa vita»”³.

Lo stesso è detto riguardo alle porte dell'orecchio, del naso, della lingua, del corpo e della mente.

Quando studiamo l'*Abhidhamma*, dovremmo tenere a mente lo scopo degli insegnamenti del Buddha: lo sradicamento degli inquinanti mediante la saggezza. Essa intende i fenomeni che appaiono attraverso le sei porte così come essi sono realmente. Lo sviluppo di questa saggezza è il “metodo” che conduce al termine del ciclo della nascita e della morte.

Dovremmo ricordare che l'*Abhidhamma* non è un libro di testo teorico, ma un'esposizione delle realtà che appaiono nella vita quotidiana; da esso apprendiamo che cosa sono il *nāma* e il *rūpa*, e che cosa sono i *citta*, ciascuno dei quali ha una propria funzione nelle serie delle porte sensoriali e nella serie della porta mentale. Le serie delle porte sensoriali e della porta mentale sorgono in continuazione e i *citta* che ne fanno parte sperimentano gli oggetti. Se, quando sorgono i *nāma* e i *rūpa*, c'è consapevolezza delle loro caratteristiche, si sviluppa la saggezza che può sradicare gli inquinanti. Questo tipo di saggezza è più profonda di qualsiasi conoscenza teorica.

Il *nāma* e il *rūpa* che sorgono e svaniscono sono realtà condizionate che sorgono a causa di condizioni diverse. Studiando l'*Abhidhamma*, apprendiamo che esistono varie condizioni che causano tali realtà. Per esempio, il vedere è un *vipāka*, prodotto dal *kamma*. L'oggetto visibile lo condiziona in quanto ne è l'oggetto (*ārammaṇa*): se non c'è un oggetto visibile, non ci può essere il vedere. Il senso dell'occhio, il tipo di *rūpa* nell'occhio (*pasāda-rūpa*) che è in grado di ricevere l'oggetto visibile, è un'altra condizione del vedere.

Il *rūpa* che è il senso dell'occhio può svolgere la funzione di porta per il vedere (una porta è il mezzo con cui il *citta* sperimenta un oggetto). Il senso dell'occhio sorge e svanisce in continuazione, ed è prodotto dal *kamma* per tutta la nostra vita. Tuttavia il senso dell'occhio non è sempre una porta, perché l'esperienza dell'oggetto visibile non è continuamente presente. Il senso dell'occhio è una porta solo quando il *citta* sperimenta un oggetto visibile. Lo stesso vale per gli altri organi o *pasāda-rūpa*: sono porte solo quando sono i mezzi con cui il *citta* sperimenta un oggetto.

La porta dell'occhio è il mezzo con cui il *citta* sperimenta un oggetto visibile. Non solo i *citta* che sono la coscienza focalizzante della porta dell'occhio (*cakkhu-dvārāvajjana-citta*) e la coscienza visiva (*cakkhu-viññāṇa*) sperimentano l'oggetto attraverso la porta dell'occhio, ma gli altri *citta* di quella serie, vale a dire la coscienza ricevente (*sampaticchana-citta*), la coscienza indagatrice (*santīraṇa-citta*), la coscienza determinante (*voṭṭhapana-citta*), le coscienze-impulsi (*javana-citta*) e la coscienza registrante (*tadārammaṇa-citta*)

dipendono da quella stessa porta al fine di sperimentare l'oggetto. Tutti i *citta* di quel processo sperimentano l'oggetto attraverso la porta dell'occhio mentre ciascuno di essi svolge la propria funzione. Dopo che è svanito il *rūpa* sperimentato da questi *citta*, l'oggetto è sperimentato attraverso la porta mentale (*mano-dvāra*).

I *citta* che sorgono in una serie che sperimenta l'oggetto attraverso una delle sei porte sono *vīthi-citta* (*vīthi* significa "via, corso, serie"). I *vīthi-citta* prendono il nome della porta attraverso la quale sperimentano un oggetto. Per esempio, i *citta* che sperimentano un oggetto attraverso la porta dell'occhio sono chiamati *cakkhu-dvāra-vīthi-citta* ("coscienze della serie della porta dell'occhio"); quelli che sperimentano un oggetto attraverso la porta dell'orecchio (*sota-dvāra*) ricevono l'appellativo di *sota-dvāra-vīthi-citta*; quelli che sperimentano un oggetto attraverso la porta della mente (*mano-dvāra*) si chiamano *mano-dvāra-vīthi-citta*.

Fra le diverse serie di *citta* ci devono essere *bhavaṅga-citta* (coscienze-fattori del divenire) che non sono *vīthi-citta*, in quanto non fanno parte delle serie dei *citta* i quali sperimentano gli oggetti che, per tutta la vita, colpiscono continuamente le sei porte, ma sperimentano un oggetto senza dipendere da alcuna porta. Come abbiamo visto sopra, nel capitolo XV, il *paṭisandhi-citta* ("connessione di rinascita"), i *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta* ("coscienza del trapasso") sperimentano in un'esistenza lo stesso oggetto degli ultimi *javana-citta* sorti prima del *cuti-citta* dell'esistenza precedente. Il *paṭisandhi-citta*, il *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta* sono coscienze libere da serie (*vīthi-mutta-citta*); sono pertanto diversi dai *citta* che sorgono nelle serie delle porte sensoriali e della porta mentale.

Alcuni *citta* svolgono la loro funzione attraverso un'unica porta. Per esempio, i due tipi di *citta* costituiti dalla coscienza uditiva (*sota-viññāṇa*), che può essere *kusala-vipāka* o *akusala-vipāka*, possono svolgere le loro funzioni solo attraverso un'unica porta, quella dell'orecchio. Altri *citta* possono svolgere la loro funzione attraverso più di una porta. Il *sampaṭicchana-citta* ("coscienza ricevente") svolge la sua funzione di ricevere l'oggetto attraverso cinque porte, a seconda della porta con cui l'oggetto entra in contatto. Il *santīraṇa-citta* ("coscienza indagatrice") svolge funzione diverse attraverso varie porte: indaga l'oggetto attraverso le cinque porte sensoriali, ma può svolgere attraverso le sei porte anche la funzione di *tadārammaṇa* (esso compare dopo i *javana-citta* e trattiene o registra l'oggetto)⁴. Svolge inoltre le funzioni di *paṭisandhi*, di *bhavaṅga* e di *cuti* senza dipendere da alcuna porta sensoriale⁵.

Nelle serie del *citta* la porta o *dvāra* è il tramite con cui il *citta* sperimenta il suo oggetto. La base fisica o *vatthu* è un altro fattore che

condiziona il *citta*, essendo il suo luogo d'origine. Nei livelli di esistenza dove esistono il *nāma* e il *rūpa*, i *citta* non sorgono indipendentemente dal corpo, ma hanno un *rūpa* come loro luogo d'origine. I *citta* come il vedere, l'udire o il pensare non potrebbero sorgere senza il corpo. Dove sorge il vedere? Esso ha bisogno dell'occhio come base fisica. Il senso dell'occhio (*cakkhu-pasāda-rūpa*) ovvero il *rūpa* nell'occhio che può ricevere l'oggetto visibile, è la base fisica del *citta* che vede. La base fisica o *vatthu* non è la stessa cosa della porta o *dvāra*: sebbene i cinque organi sensoriali possano fungere sia da *dvāra* che da *vatthu*, la porta sensoriale e la base fisica hanno funzioni diverse. Per esempio, il *cakkhu-pasāda-rūpa* funziona come porta dell'occhio (*cakkhu-dvāra*), il mezzo con cui i *citta* della porta dell'occhio sperimentano un oggetto, e anche come base fisica dell'occhio (*cakkhu-vatthu*), il luogo d'origine della coscienza visiva. Questo *rūpa* è la base della sola coscienza visiva, non degli altri *citta* di quella serie. Così un singolo *rūpa*, il senso dell'occhio, serve sia da porta sia da base per la coscienza visiva. Quanto agli altri *citta* della serie della porta dell'occhio, essi hanno per porta il senso dell'occhio, ma hanno una base fisica diversa, come spiegherò in seguito. Lo stesso vale per gli altri *pañca-viññāna* (cinque conoscenze sensoriali).

Il *vatthu* della coscienza uditiva è il senso dell'orecchio (*sotappasāda-rūpa*), quello della coscienza olfattiva è il senso dell'olfatto (*ghānappasāda-rūpa*), quello della coscienza gustativa è il senso del gusto (*jivhāppasāda-rūpa*), quello della coscienza corporea è il senso corporeo (*kāyappasāda-rūpa*), che può sorgere in tutto il corpo. Qualsiasi parte del corpo dotata di sensibilità può essere un *vatthu* del *kāya-viññāna*. Così i cinque tipi di *pasāda-rūpa*, gli organi di senso, sono i *vatthu* del *pañca-viññāna*.

C'è un sesto *vatthu* che non è uno dei *pasāda-rūpa*: è il *rūpa* che funge da supporto materiale o base fisica per tutti i *citta* diversi dai *pañca-viññāna*, le cognizioni sensoriali del vedere, udire ecc. Questo *rūpa* è chiamato nei commenti "base del cuore" (*hadaya-vatthu*)⁶. Dovremmo conoscere la sua funzione, ma non c'è bisogno di specificare la sua esatta posizione. Il *hadaya-vatthu* o "base del cuore" è diverso dalla porta mentale: questa è un *citta*, il *bhavaṅgupaccheda* ("fattore del divenire dell'arresto"), che è l'ultimo *bhavaṅga-citta* a sorgere prima della coscienza focalizzante della porta mentale (*mano-dvāra-āvajjana-citta*), mentre il *hadaya-vatthu* è un *rūpa*, non un *nāma*.

Quando il suono entra in contatto con il senso dell'orecchio, sorge la coscienza focalizzante delle cinque porte (*pañca-dvārāvajjana-citta*), che ha per luogo d'origine il *hadaya-vatthu*, mentre la coscienza uditiva ha per *vatthu* il senso dell'orecchio (*sotap-*

pasāda-rūpa). Ciò nonostante, tutti i *citta* successivi di quella serie hanno per luogo d'origine il *hadaya-vatthu*, come pure tutti i *citta* della serie della porta mentale.

Il *paṭisandhi-citta*, il *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta* sono, come abbiamo visto, “*citta* liberi da serie” (*vīthi-mutta-citta*), perché non sorgono all'interno di alcuna serie e sperimentano i loro oggetti senza dipendere da alcuna porta. I “*citta* liberi da serie”, però, nei livelli dove esistono sia *nāma* sia *rūpa*, necessitano di un *vatthu* o base fisica. Quando il *paṭisandhi-citta* sorge, comincia una nuova vita; tuttavia non c'è solo il *nāma*, deve esserci anche il *rūpa*. Il *hadaya-vatthu* è il *rūpa* che è il *vatthu* del *paṭisandhi-citta*. Anche tutti i *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta* hanno per base fisica il *hadaya-vatthu*.

Il *vatthu* è il luogo d'origine non solo dei *citta*, ma anche dei *cetasika* che sorgono insieme al *citta*. Così, tranne che per i livelli di esistenza dove c'è solo il *nāma*, quando sorgono i quattro *nāmakkhanda*⁷, che comprendono il *citta* e i *cetasika*, deve esserci anche il *rūpakkhandha*.

Le basi sensoriali, il *citta* e gli oggetti sperimentati dal *citta* possono essere classificati come dodici *āyatana*, tradotti talvolta come “basi o campi sensoriali”⁸. Ci sono sei *āyatana* interni e sei *āyatana* esterni. Essi sono classificati nel modo seguente:

sei āyatana interni

senso dell'occhio
senso dell'orecchio
senso dell'olfatto
senso del gusto
senso del corpo
base mentale

sei āyatana esterni

oggetto visibile
suono
odore
sapore
oggetto tangibile
oggetto mentale

La base mentale (*manāyatana*) include tutti i *citta*; gli oggetti mentali (*dhammāyatana*) comprendono i *cetasika*, i *rūpa* sottili e il *nibbāna*. Quando vediamo, udiamo o pensiamo, crediamo che un sé sperimenti gli oggetti, ma in realtà c'è l'associazione dell'*āyatana* interno e dell'*āyatana* esterno, gli oggetti “esterni”. Questa classificazione può ricordarci che tutte le nostre esperienze dipendono da condizioni.

Leggiamo nella sezione sugli *āyatana* del *Visuddhi-magga*, riguardo alle realtà condizionate:

“Cosa occorre sapere”: qui occorre sapere che tutte le basi sensoriali condizionate non hanno né una provenienza né una destinazione. Difatti esse non provengono da un altro luogo prima di

sorgere, né vanno altrove dopo essere svanite. Prima di sorgere non hanno una natura propria e dopo che sono svanite la loro natura propria si disintegra completamente. Fra questi due momenti, esse si manifestano in modo incontrollabile, perché la loro esistenza dipende dalle condizioni causali. Pertanto “occorre sapere che tutte le basi sensoriali condizionate non hanno né una provenienza né una destinazione”.

Inoltre [occorre sapere] che esse sono prive di sforzo e non svolgono un’attività finalizzata. Difatti la vista, l’oggetto visibile ecc. non pensano “Oh, che la coscienza possa sorgere dalla nostra collaborazione!”; né, in quanto porte, basi o oggetti, si sforzano o si adoperano affinché sorgano quelle coscienze; piuttosto, è una legge di natura (*dhammatā*) che dalla collaborazione fra la vista, l’oggetto visibile ecc. si producano la coscienza visiva e le altre. Pertanto [occorre sapere] che esse sono prive di sforzo e non svolgono un’attività finalizzata⁹.

È utile acquisire familiarità con diverse classificazioni delle realtà, come per esempio quelle che si basano sulla funzione (*kicca*), sull’oggetto (*ārammaṇa*), sulla porta (*dvāra*), sulla base fisica (*vatthu*), sulla base sensoriale (*āyatana*) ecc. In questo modo avremo una comprensione più chiara del *citta* e delle condizioni necessarie a farlo sorgere. Dovremmo però ricordarci che questo tipo di comprensione non è ancora la saggezza che sradica il *lobha*, il *dosa* e il *moha*.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya*:

A Sāvathī [...] il Venerabile Rādha andò dal Beato, gli rese omaggio e si sedette accanto a lui. Il Beato gli disse:

“Rādha, ti insegnerò le cose (*dhamma*) da capire perfettamente (*pariññeyya*), la comprensione perfetta (*pariññā*) e la persona che ha capito perfettamente (*pariññātavin puggala*). Ascolta, fa’ bene attenzione. Io parlerò.

“Sì, Venerabile”, rispose il Venerabile Rādha al Beato.

Il Beato disse:

“Quali sono, o Rādha, le cose da capire perfettamente? La forma (*rūpa*), o Rādha, è una cosa da capire perfettamente; la sensazione (*vedanā*) è una cosa da capire perfettamente, la percezione (*saññā*) è una cosa da capire perfettamente, le formazioni (*saṅkhāra*) sono cose da capire perfettamente, la coscienza (*viññāṇa*) è una cosa da capire perfettamente. Queste, o Rādha, sono dette «cose da capire perfettamente»¹⁰.

E che cos’è, o Rādha, la comprensione perfetta? La distruzione del desiderio, dell’avversione e dell’ignoranza: questa è detta “comprensione perfetta”.

E chi è, Rādha, la persona che ha capito perfettamente? Costui deve essere chiamato *arahat*. Quel venerabile, che ha un certo

nome, che è di un certo clan – costui è detto, o Rādha, «persona che ha capito perfettamente»¹¹.

Domande:

1. Può il *citta* conoscere un oggetto (*ārammaṇa*) senza dipendere da alcuna porta?
2. Quante sono le porte attraverso le quali il *citta* conosce un *ārammaṇa*?
3. Quante sono le porte attraverso le quali la coscienza focalizzante delle cinque porte (*pañca-dvārāvajjana-citta*) sperimenta un oggetto?
4. Quante sono le porte attraverso le quali la coscienza focalizzante della porta mentale (*mano-dvārāvajjana-citta*) sperimenta un oggetto?
5. Quante sono le porte attraverso le quali la coscienza uditiva (*sota-viññāṇa*) sperimenta un oggetto?
6. Quante sono le porte attraverso le quali il *santīraṇa-citta* svolge la funzione di indagare (*santīraṇa*)?
7. Quando il *santīraṇa-citta* svolge la funzione di *paṭisandhi*, dipende da una porta?
8. Di quanti *citta* è luogo d'origine la base dell'occhio (*cakkhu-vatthu*)?
9. Può il senso dell'orecchio (*sotappasāda-rūpa*) essere una porta (*dvāra*), una base (*vatthu*) o entrambe?
10. Quali sono le funzioni del *dvāra* e del *vatthu*?

NOTE

¹ *Samyutta-nikāya*, IV, 50-52.

² Per l'interpretazione di questo passo, si veda *The Connected Discourses...* cit., pp. 781-782, nota 198 [N. d. C.].

³ *Samyutta-nikāya*, IV, 138-139.

⁴ Si veda sopra, cap. XV.

⁵ Si veda sopra, capp. XI, XII e XV.

⁶ Il termine *hadaya-vatthu* non compare nelle scritture. Nel *Paṭṭhāna*, settimo libro dell'*Abhidhamma*, si menziona la “condizione del supporto” (*nissaya-paccaya*), facendo riferimento alla base del cuore come a “quel *rūpa*” che è il supporto materiale dell’“elemento della mente” (*mano-dhātu*) e dell’“elemento della coscienza mentale” (*mano-viññāṇa-dhātu*). Questi elementi sono i *citta* diversi dai *pañca-viññāṇa*.

⁷ *Vedanā, saññā, saṅkhāra* e *viññāṇa*, si veda sopra, cap. II [N. d. C.].

⁸ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XV, §§ 1-17.

⁹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XV, § 15.

¹⁰ Secondo il commento di Buddhaghosa, “capire perfettamente” significa “superare” [N. d. C.].

¹¹ *Saṃyutta-nikāya*, III, 191.

CAPITOLO XVIII

I *dhātu* (elementi)

Il Buddha parlò delle realtà come elementi (*dhātu*¹), al fine di ricordarci che esse sono non sé. Quando parliamo di elementi, di solito pensiamo agli elementi nella chimica o nella fisica. In queste discipline scientifiche la materia è analizzata mediante la nozione di elemento, ma ci può sembrare strano considerare l'occhio o il vedere come elementi. Non siamo abituati a considerarli come tali perché siamo inclini a prenderli per un sé.

Di fatto, quelli che prendiamo per un sé sono solo elementi di *nāma* e *rūpa*, che sorgono in presenza di condizioni appropriate e poi svaniscono. Il vedere è solo un elemento che ha la propria caratteristica ed è vuoto di un sé; è un *nāma* che sorge a causa di condizioni e poi svanisce.

Negli insegnamenti del Buddha, le realtà sono classificate come elementi (*dhātu*), alcuni dei quali sono *rūpa* mentre altri sono *nāma*. Ci sono diversi modi di classificare le realtà come elementi. Quando la classificazione comprende diciotto elementi, si presenta come segue:

cinque sensi

1. elemento dell'occhio (*cakkhu-dhātu*)
2. elemento dell'orecchio (*sota-dhātu*)
3. elemento del naso (*ghāna-dhātu*)
4. elemento della lingua (*jihvā-dhātu*)
5. elemento del corpo (*kāya-dhātu*)

cinque oggetti (sperimentati tramite i cinque sensi)

6. elemento dell'oggetto visibile (*rūpa-dhātu*)
7. elemento del suono (*sadda-dhātu*)
8. elemento dell'odore (*gandha-dhātu*)
9. elemento del sapore (*rasa-dhātu*)
10. elemento degli oggetti tangibili (*phoṭṭabba-dhātu*), che comprende i tre tipi seguenti di *rūpa*:

- l'elemento della terra (solidità), che appare come durezza o morbidezza
- l'elemento del fuoco (temperatura), che appare come caldo o freddo
- l'elemento del vento, che appare come moto o pressione

i *dvi-pañca-viññāṇa* (le “cinque coppie” di coscienze sensoriali che sperimentano i cinque oggetti sensoriali)

11. elemento della coscienza visiva (*cakkhu-viññāṇa-dhātu*)
12. elemento della coscienza uditiva (*sota-viññāṇa-dhātu*)
13. elemento della coscienza olfattiva (*ghāṇa-viññāṇa-dhātu*)
14. elemento della coscienza gustativa (*jivhā-viññāṇa-dhātu*)
15. elemento della coscienza corporea (*kāya-viññāṇa-dhātu*)

altri tre elementi:

16. elemento della mente (*mano-dhātu*)
17. il *dhamma-dhātu*
18. elemento della coscienza mentale (*mano-viññāṇa-dhātu*)

In questa classificazione ci sono in tutto diciotto elementi. I cinque elementi corrispondenti ai cinque sensi sono *rūpa* e i cinque elementi che consistono negli oggetti sensoriali sperimentati attraverso le porte sensoriali sono pure *rūpa*. I cinque elementi detti *dvi-pañca-viññāṇa*, che sperimentano questi oggetti, sono *nāma*. Ci sono due *citta* che sono elementi della coscienza visiva, dal momento che questa coscienza è o un *kusala-vipāka* o un *akusala-vipāka*. Lo stesso vale per gli altri *pañca-viññāṇa*. Così ci sono cinque coppie di *citta* che sono chiamate collettivamente *pañca-viññāṇa-dhātu*.

L'elemento della mente o *mano-dhātu* è un *nāma*. Il *mano-dhātu* comprende il *pañca-dvārāvajjana-citta* (“coscienza focalizzante della porta mentale”) e i due tipi di *sampañicchana-citta* (“coscienza ricevente”), che sono o un *kusala-vipāka* o un *akusala-vipāka*. Così questi tre tipi di *citta* costituiscono il *mano-dhātu*.

Il *dhamma-dhātu* comprende i *cetasika*, i *rūpa* sottili (*sukkhuma-rūpa*) e il *nibbāna* e pertanto include sia il *nāma* sia il *rūpa*. Il *dhamma-dhātu* non è identico ai *dhammārammaṇa* (oggetti mentali): i *citta* sono compresi fra i *dhammārammaṇa*, ma non fra i *dhamma-dhātu*, perché in questa classificazione sono menzionati a parte come *dhātu* diversi. I concetti, che sono compresi fra i *dhammārammaṇa*, non sono classificati come elementi, perché non sono *paramattha-dhamma*: solo i *paramattha-dhamma* sono infatti classificati come elementi.

L'elemento della coscienza mentale (*mano-viññāṇa-dhātu*) è un *nāma* e include tutti i *citta* tranne i *dvi-pañca-viññāṇa* e i tre tipi di *citta* classificati come "elemento della mente" (*mano-dhātu*). Per esempio, il *santīraṇa-citta* ("coscienza indagatrice"), il *mano-dvārāvajjana-citta* ("coscienza focalizzante della porta mentale"), i *citta* che svolgono la funzione di *javana*² – come per esempio i *lobhamūla-citta* – e i *bhavaṅga-citta* sono inclusi nell'elemento della coscienza mentale. L'elemento della mente comprende i *citta* che possono sperimentare un oggetto attraverso una delle cinque porte sensoriali, mentre l'elemento della coscienza mentale comprende i *citta* che possono sperimentare un oggetto attraverso le sei porte, come pure i *citta* che non dipendono da alcuna porta³.

Viññāṇa-dhātu è un nome collettivo che indica tutti i *citta*. Quando i *citta* sono classificati come elementi, costituiscono le sette categorie del *viññāṇa-dhātu*, cioè

- i *pañca-viññāṇa-dhātu* (cioè cinque categorie);
- il *mano-dhātu* (elemento della mente);
- il *mano-viññāṇa-dhātu* (elemento della coscienza mentale);

È importante ricordare questa classificazione dei *citta*, perché negli insegnamenti e nei commenti, come pure nel *Visuddhi-magga*, diversi tipi di *citta* sono spesso menzionati con il nome degli elementi che si sono descritti. Se non ricordiamo quali *citta* costituiscono l'elemento della mente o l'elemento della coscienza mentale, non sapremo di che *citta* parlano i testi.

Talvolta il Buddha parlò di sei elementi, talaltra divise le realtà in due elementi. Ci sono molti modi di classificare le realtà, ma, sia che esse siano divise in *khandha* (aggregati), in *ārammaṇa* (oggetti), in *āyatana* (basi sensoriali), in *dhātu* (elementi) o in altri modi, dovremmo ricordare lo scopo di questa operazione: capire che ciò che prendiamo per un sé consiste soltanto in elementi di *nāma* ed elementi di *rūpa*.

Nel *Satipaṭṭhāna-sutta* ("Discorso sui fondamenti della consapevolezza") leggiamo, nella sezione sulla consapevolezza del corpo, che il Buddha parlò del corpo in termini di elementi.

Dice il testo:

E di nuovo, o monaci, il monaco contempla questo corpo, così com'è posto o disposto in base ai suoi elementi: "In questo corpo ci sono l'elemento terra, l'elemento acqua, l'elemento fuoco e l'elemento vento".

Monaci, come un abile macellaio o apprendista macellaio, dopo aver ucciso una vacca, la divide in parti e poi si siede all'incrocio di quattro grandi strade [per vendere la carne], così, o monaci, il monaco contempla questo corpo così com'è posto o disposto in base ai suoi elementi: "In questo corpo ci sono l'elemento terra, l'elemento acqua, l'elemento fuoco e l'elemento vento".

In questo modo egli dimora contemplando il corpo nel corpo, internamente o esternamente oppure internamente ed esternamente; dimora contemplando i fenomeni del sorgere nel corpo o dimora contemplando i fenomeni dello svanire nel corpo oppure dimora contemplando i fenomeni del sorgere e dello svanire nel corpo. Oppure in lui è stabilita la consapevolezza che "c'è un corpo" necessaria alla mera conoscenza e alla mera consapevolezza di base (*paṭissati*). Ed egli dimora indipendente, non prova attaccamento per alcunché nel mondo. Così, o monaci, il monaco dimora contemplando il corpo nel corpo⁴.

Dice il *Visuddhi-magga*:

Che cosa vuol dire? Il macellaio alleva la vacca, la conduce al mattatoio, ve la lega, la tiene ferma, la uccide, e poi la guarda dopo averla uccisa, quand'è morta; ma la sua percezione "Vacca" non scompare finché non l'ha sezionata e tagliata a pezzi. Quando invece l'ha tagliata e si è seduto, la percezione "Vacca" scompare e si manifesta la percezione "Carne". Egli non pensa di essa "Io vendo la vacca", "Essi portano via la vacca", ma "Io vendo la carne", "Essi portano via la carne".

Proprio nello stesso modo per questo monaco, in un primo tempo, quando è ancora un incolto uomo comune (sia come laico, sia come monaco che ha preso l'ordinazione) la percezione "essere vivente", "uomo", "persona" non scompare, fino a che non egli contempla in base agli elementi questo corpo in qualunque modo dimori o sia disposto, dopo aver compiuto la dissoluzione della solidità. Ma, se lo contempla in base agli elementi, la percezione "essere vivente" scompare, e la mente si stabilizza grazie agli elementi⁵.

Contemplare il corpo sotto forma di elementi può non essere piacevole: di solito pensiamo alle persone come "quest'uomo", "questa donna" e non siamo abituati ad analizzare ciò che prendiamo per una "persona", come se analizzassimo la materia per esempio in fisica. Possiamo trovare difficile pensare a un corpo che è tagliato e diviso in parti, come una vacca fatta a pezzi da un macellaio. Tuttavia, se consideriamo il corpo così com'è, esistono soltanto elementi. Non è forse vero che ci sono solidità, coesione, temperatura e moto? Queste realtà costituiscono un sé o sono elementi vuoti di un sé?

I quattro elementi della solidità, della coesione, della temperatura e del moto hanno a che fare con la nostra vita quotidiana? Possiamo scoprire che questi elementi sorgono in continuazione. La temperatura può essere calda o fredda: non ci capita spesso di sentire caldo o freddo? Quando siamo morsi da un insetto, possiamo sperimentare la caratteristica del calore; oppure possiamo sentire l'impatto della durezza o della morbidezza sul nostro corpo quando stiamo sdraiati, sediamo, camminiamo o stiamo in piedi: questo è l'elemento della solidità che compare nella nostra vita. Se riusciamo a essere più spesso consapevoli delle caratteristiche degli elementi, vedremo le cose così come sono.

Il Buddha ricordò la verità alla gente in molti modi diversi. Talvolta parlò del corpo come di un cadavere in vari stadi di decomposizione, oppure parlò delle "parti del corpo" e spiegò che il corpo è pieno di impurità, al fine di ricordare alle persone che ciò che prendono per "mio corpo" equivale a elementi privi di bellezza, impermanenti, *dukkha* e non sé.

Leggiamo nel *Satipatṭhāna-sutta*:

Supponiamo, o monaci, che ci sia un sacchetto aperto alle due estremità pieno di vari tipi di granaglie, per esempio *sālī*⁶, riso, *mugga*⁷, *māsa*⁸, sesamo, *taṇḍula*⁹; e che un uomo dalla vista acuta, aperto il sacchetto, le osservi: "Questo è *sālī*, questo è riso, questo è *mugga*, questo è *māsa*, questo è sesamo, questo è *taṇḍula*".

Allo stesso modo, o monaci, il monaco esamina questo corpo, dalla pianta dei piedi fino alla sommità del capo, avvolto dalla pelle, pieno di vari tipi di impurità: "In questo corpo ci sono capelli, peli, unghie, denti, pelle, carne, tendini, ossa, midollo osseo, reni, cuore, fegato, diaframma, milza, polmoni, intestino crasso, intestino tenue, contenuto dello stomaco, feci, bile, flemma, pus, sangue, sudore, grasso, saliva, catarro, liquido sinoviale e urina". In questo modo egli dimora contemplando il corpo nel corpo...¹⁰

Non solo il corpo, ma anche la mente dovrebbe essere considerata come un elemento: non c'è nulla nella nostra vita che non sia un elemento. Le nostre vite passate sono state solo elementi e le esistenze future saranno meri elementi. Siamo inclini a pensare alla vita futura desiderando una rinascita felice; dovremmo tuttavia renderci conto che non esiste alcun sé protagonista di future esistenze: ci sono e ci saranno anche in futuro solo meri elementi. Abbiamo appreso a catalogare i *citta* in diversi modi e questo può ricordarci che i *citta* sono solo elementi; e non lo sono solo i *citta*, ma anche i *cetasika*. Siamo attaccati alle sensazioni piacevoli e non amiamo quelle spiacevoli; le sensazio-

ni, però, sono solo elementi che sorgono a causa di condizioni. Quando siamo stanchi o malati, prendiamo la stanchezza o la malattia per il sé e proviamo avversione. Perché non accettiamo le cose spiacevoli così come ci accadono, dal momento che sono solo elementi? Anche se potremmo non essere inclini a vedere le realtà come elementi, questa è la verità. A qualcuno può non piacere il ricordarsi che le cose sono impermanenti, che la nascita è seguita dall'invecchiamento, dalla malattia e dalla morte, ma è proprio così. Perché non vogliamo vederla?

Nel “Discorso sui vari tipi di elementi” (*Bahudhātuka-sutta*) leggiamo che il Buddha, mentre risiedeva nel boschetto di Jeta, nell'eremo di Anāthapiṇḍika, disse:

“Monaci, qualsiasi timore sorga, sorge per lo stolto, non per il saggio. Qualsiasi pericolo sorga, sorge per lo stolto, non per il saggio. Qualsiasi disgrazia sorga, sorge per lo stolto, non per il saggio. Come un fuoco che divampa in un capanno di canne o di erba incenerisce anche edifici con le mura intonacate all'esterno e all'interno, chiusi, bloccati con catenacci, con le finestre sbarrate, così, o monaci, qualsiasi timore sorga, sorge per lo stolto, non per il saggio... Perciò, o monaci, lo stolto ha paura, il saggio non ha paura; lo stolto è in pericolo, il saggio non lo è; lo stolto è disgraziato, il saggio non lo è. Per il saggio, o monaci, non esiste paura, non esiste pericolo, non esiste disgrazia. Quindi, o monaci, dovrete allenarvi così: «Noi saremo saggi e ricercatori»”.

Dopo che il Buddha ebbe detto ciò, il Venerabile Ānanda gli disse:

“Venerabile, in che modo può un monaco essere chiamato un saggio e un ricercatore?”.

“Quando, o Ānanda, un monaco è abile (*kusala*) per quanto riguarda gli elementi, le basi sensoriali, l'origine interdipendente¹¹, ed è abile nel possibile e nell'impossibile¹², è allora che un monaco può essere chiamato un saggio e un ricercatore”.

“Ma, Venerabile, in che modo può un monaco essere chiamato abile per quanto riguarda gli elementi?”.

“Ci sono, o Ānanda, questi diciotto elementi: l'elemento dell'occhio, l'elemento dell'oggetto visibile, l'elemento della coscienza visiva; l'elemento dell'orecchio, l'elemento del suono, l'elemento della coscienza uditiva; l'elemento del naso; l'elemento dell'odore, l'elemento della coscienza olfattiva; l'elemento della lingua, l'elemento del sapore, l'elemento della coscienza gustativa; l'elemento del corpo, l'elemento degli oggetti tangibili, l'elemento della coscienza corporea; l'elemento della mente; l'elemento dell'oggetto mentale; l'elemento della coscienza mentale. Quando il monaco conosce e vede questi diciotto elementi, o Ānanda, può essere chiamato abile per quanto riguarda gli elementi”.

“Ma, Venerabile, ci può essere un altro modo in cui un monaco può essere chiamato abile per quanto riguarda gli elementi?”.

“Ci può essere, o Ānanda. Ci sono, o Ānanda, questi sei elementi: l'elemento della terra, l'elemento dell'acqua, l'elemento del fuoco, l'elemento del vento, l'elemento dello spazio, l'elemento della coscienza. Quando il monaco conosce e vede questi sei elementi, o Ānanda, può essere chiamato abile per quanto riguarda gli elementi”.

“Ma, Venerabile, ci può essere un altro modo in cui un monaco può essere chiamato abile per quanto riguarda gli elementi?”.

“Ci può essere, o Ānanda. Ci sono, o Ānanda, questi sei elementi: l'elemento del piacere, l'elemento del dolore, l'elemento della sensazione piacevole mentale, l'elemento della sensazione spiacevole mentale, l'elemento dell'equanimità e l'elemento dell'ignoranza (*avijjā*). Quando il monaco conosce e vede questi sei elementi, o Ānanda, può essere chiamato abile per quanto riguarda gli elementi”¹³.

Il Buddha spiegò poi altri modi di essere abili per quanto riguarda gli elementi; più oltre leggiamo che Ānanda chiese ancora:

“Ma, Venerabile, ci può essere un altro modo in cui un monaco può essere chiamato abile per quanto riguarda gli elementi?”.

“Ci può essere, o Ānanda. Ci sono, o Ānanda, questi due elementi: l'elemento condizionato (*saṅkhata*) e l'elemento incondizionato (*asaṅkhata*). Quando il monaco conosce e vede questi due elementi, o Ānanda, può essere chiamato abile per quanto riguarda gli elementi”¹⁴.

L'elemento *saṅkhata* comprende tutte le realtà condizionate (i cinque *khandha*), mentre l'elemento *asaṅkhata* è il *nibbāna*. Quest'ultimo è anch'esso un elemento: non è una persona, ma è privo di un sé (*anatta*). Leggiamo in questo *Sutta* la descrizione del monaco che conosce e vede gli elementi. Conoscere e vedere gli elementi non significa averne una conoscenza teorica e pensare a essi, ma realizzare la saggezza che conosce il *nāma* e il *rūpa* così come sono: meri elementi privi di un sé. Questa conoscenza condurrà alla fine dei timori, dei pericoli e delle disgrazie, alla fine del *dukkha*.

Domande:

1. Quando le realtà sono classificate come diciotto elementi, quale elemento è il *cetasika*?

2. Quali *paramattha-dhamma* sono *viññāṇa-dhātu* (elemento della coscienza)?

3. L'elemento della coscienza mentale (*mano-viññāṇa-dhātu*) è compreso nel *viññāṇa-dhātu*?

4. Attraverso quante porte l'elemento della mente (*mano-dhātu*) può sperimentare un oggetto?

5. Perché anche il *nibbāna* è un elemento?

NOTE

¹ *Dhātu* deriva da *dharati*, “tiene, mantiene, sopporta”. *Dhātu* è ciò che mantiene la sua natura propria, è una realtà che ha una caratteristica peculiare.

² Si veda sopra, cap. XIV.

³ La coscienza della connessione di rinascita (*paṭisandhi-citta*), il *bhavaṅga-citta* (fattore del divenire) e la coscienza del trapasso (*cuti-citta*).

⁴ *Majjhima-nikāya*, I, 57-58. L'Autrice traduce *pathavī-dhātu*, *āpo-dhātu*, *tejo-dhātu* e *vāyo-dhātu* con “the element of extension, the element of cohesion, the element of heat, the element of motion” [N. d. C.].

⁵ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XI, § 30.

⁶ Riso di colore bianco che in India è mietuto d'inverno (si veda T. B. Singh, K. C. Chuneekar, *Glossary of vegetable drugs in Brhatrayi*, Varanasi, 1972, pp. 395-396) [N. d. C.].

⁷ Un tipo di fagiolo (*Phaseolus mungo*) [N. d. C.].

⁸ Un tipo di fagiolo (*Phaseolus indica*) [N. d. C.].

⁹ Riso brillato o varietà del riso *śālī*, si noti però che *tanḍulīya* è l'amaranto (T. B. Singh, K. C. Chuneekar, *op. cit.*, p. 174; M. Cone, *op. cit.*, pp. 275-276) [N. d. C.].

¹⁰ *Majjhima-nikāya*, I, 57.

¹¹ L'origine interdipendente dei fenomeni (*paṭicca-samuppāda*).

¹² La retta comprensione di ciò che è possibile o impossibile a seconda delle condizioni.

¹³ *Majjhima-nikāya*, III, 61-62.

¹⁴ *Majjhima-nikāya*, III, 63.

CAPITOLO XIX

I *sobhana-citta* (coscienze belle) nella nostra vita

Nella nostra vita sorgono molti tipi diversi di *citta* che possono essere classificati in vari modi. Quando sono divisi in quattro *jāti* (“nascita” o “natura”), essi sono i seguenti:

1. *kusala-citta* (coscienze salutari);
2. *akusala-citta* (coscienze non salutari);
3. *vipāka-citta* (coscienze risultanti o effetti);
4. *kiriya-citta* (coscienze funzionali, né effetti né cause).

Un altro modo di classificare i *citta* è il seguente:

1. *sobhana-citta* (coscienze accompagnate da *sobhana-cetasika* o fattori mentali belli);
2. *asobhana-citta* (coscienze accompagnate da *asobhana-cetasika* o fattori mentali non belli).

Gli *akusala-citta* e gli *ahetuka-citta* sono *asobhana-citta*, cioè non sono accompagnati da *asobhana-cetasika*.

Come abbiamo visto, ci sono dodici tipi di *akusala-citta*. Essi sono i seguenti:

- 8 tipi di *lobha-mūla-citta* (coscienze radicate nella cupidigia);
- 2 tipi di *dosa-mūla-citta* (coscienze radicate nell’avversione);
- 2 tipi di *moha-mūla-citta* (coscienze radicate nella confusione).

Gli *ahetuka-citta* sono coscienze prive di radici non accompagnate da *sobhana-cetasika*, per cui sono *asobhana-cetasika*. Come abbiamo visto, ci sono 18 tipi di *ahetuka-citta*:

- 10 *dvi-pañca-viññāṇa*, che sono *ahetuka-vipāka-citta* (le cinque coppie del vedere, udire ecc.);

- 2 *sampañicchana-citta* (coscienze riceventi), che sono *ahetuka-vipāka-citta* (uno *akusala-vipāka* e uno *kusala-vipāka*);
- 3 *santīraṇa-citta* (coscienze indagatrici), che sono *ahetuka-vipāka-citta* (un *akusala-vipāka*, un *kusala-vipāka* accompagnato da *upekkhā* e un *kusala-vipāka* accompagnato da *somanassa*);
- 1 *pañca-dvārāvajjana-citta* (coscienza focalizzante delle cinque porte), che è *ahetuka-kiriya-citta*;
- 1 *mano-dvārāvajjana-citta* (coscienza focalizzante della porta mentale), che è *ahetuka-kiriya-citta*;
- 1 *hasituppāda-citta*, un *ahetuka-kiriya-citta* che può produrre il sorriso di un *arahat*.

Così ci sono trenta *asobhana-citta*: dodici *akusala-citta* e diciotto *ahetuka-citta*.

Nella nostra vita ci sono anche *sobhana-citta* (coscienze belle) ovvero coscienze accompagnate da *sobhana-cetasika* (fattori mentali belli). Fra questi, tre sono *hetu* o radici: *alobha* (non cupidigia o generosità), *adosa* (non avversione o amorevolezza) e *amoha* (non confusione o saggezza, *paññā*). I *sobhana-citta* sono sempre accompagnati da due *sobhana-hetu*, *alobha* e *adosa*; possono essere accompagnati da *paññā* oppure esserne privi. Così i *sobhana-citta* sono *sahetuka* (dotati di radici). Quando pratichiamo il *dāna* (generosità), osserviamo il *sīla* (moralità) o ci applichiamo alla *bhāvanā* (coltivazione della mente), che comprende il *samatha* (calma concentrata), la *vipassanā* (visione profonda) e lo studio o l'insegnamento del Dhamma, ci sono *kusala-citta* accompagnati da *sobhana-cetasika*. Così i *kusala-citta* sono fra i *sobhana-citta*.

I *kusala-citta* che praticano il *dāna*, osservano il *sīla* o applicano se stessi alla *bhāvanā* sono *citta* che appartengono al livello infimo di coscienza, la “sfera sensoriale o del desiderio”, cioè sono *kāmāvacara-citta*. Questi sono i *citta* che abbiamo nella vita quotidiana, quando, per esempio, noi vediamo, pensiamo o desideriamo qualcosa. Talvolta i *kāmāvacara-citta* sorgono con *sobhana-hetu*, talaltra con *akusala-hetu*, oppure senza alcun *hetu*. Il *dāna*, il *sīla* e la *bhāvanā* sono praticati con *kāmāvacara-kusala-citta*; questi tipi di *kusala-kamma* sono praticati nella vita quotidiana, dove ci sono impressioni sensoriali. I *kāmāvacara-kusala-citta* sono chiamati *mahā-kusala-citta* (“grandi coscienze salutari”).

Coloro che entrano in un *jhāna* (assorbimento sviluppato nel *samatha*) non sperimentano in quel momento alcun vedere, udire o altra impressione sensoriale; ivi il *citta* non appartiene al *kāmāvacara*, ma è di un livello superiore di coscienza. I *jhāna-citta* possono essere

rūpāvacara-citta (*rūpajjhāna-citta*) o *arūpāvacara-citta* (*arūpajjhāna-citta*). Tuttavia, quando si coltiva il *samatha* e non si è ancora entrati nel *jhāna*, i *citta* sono *mahā-kusala-citta*.

Quando si raggiunge l'illuminazione e il *citta* sperimenta il *nibbāna*, il *citta* è nella *lokuttara-bhūmi*, il livello di coscienza sopra-mondano (*bhūmi* vuol dire "terra, livello di coscienza, mondo, sfera"). Tuttavia nella serie di *citta* durante la quale l'illuminazione è raggiunta i *lokuttara-kusala-citta*, i *magga-citta* ("coscienze del Sentiero"), sono preceduti dai *mahā-kusala-citta*.

Ci piacerebbe avere più spesso *kusala-citta*. Possiamo pensare che le circostanze della nostra vita o di quella di altre persone ostacolano il sorgere di *kusala-citta*, ma non è così. In realtà, se i *kusala-citta* sorgono raramente è perché non coltiviamo ciò che è salutare. Se conoscessimo le condizioni per la coltivazione del *kusala*, ci sarebbero più *kusala-citta* nella nostra vita. Grazie allo studio del Dhamma, impariamo come sviluppare il *kusala*. Se non abbiamo studiato il Dhamma, possiamo pensare che stiamo praticando il *kusala*, mentre in realtà abbiamo *akusala-citta*. Per esempio, possiamo pensare che, quando diamo via qualcosa, ci sono solo *kusala-citta*; tuttavia possono sorgere anche *lobha-mula-citta*. Possiamo dare qualcosa agli amici e aspettarci che siano gentili in cambio della nostra generosità. Questo non è il *kusala*, ma il *lobha*. Studiando il Dhamma, capiamo che il puro dare è privo di aspettative: non ci si aspetta nulla in cambio. Quando compiamo azioni salutari, lo scopo deve essere la diminuzione dell'egoismo, e ciò è benefico a noi e agli altri.

Ogni persona ha una propria accumulazione, diversa da quella degli altri, e ciò è una condizione per il sorgere di *akusala-citta* o *kusala-citta*. Per esempio, quando si visita un tempio e si vedono altri che fanno offerte ai monaci, si può reagire in modi diversi. Alcuni possono apprezzare le azioni positive degli altri, mentre altri possono non essere affatto interessati. Se si conoscesse il valore del *kusala* e si capisse che apprezzare le azioni positive degli altri è un modo di praticare il *dāna*, si coglierebbero maggiori opportunità di coltivare il *kusala*.

Se il Buddha non avesse raggiunto l'illuminazione e non avesse insegnato il Dhamma, non avremmo alcun mezzo per conoscere completamente noi stessi, non avremmo una conoscenza precisa dei nostri *akusala-citta* e *kusala-citta* e delle condizioni che li fanno sorgere. Il Buddha insegnò alla gente come praticare ciò che è salutare e sradicare gli inquinanti; vivere secondo i precetti e compiere azioni salutari è il modo per dimostrargli rispetto. Leggiamo nel *Mahā-parinibbāna-sutta* che, prima che il Buddha morisse, gli alberi gemelli di *sāla*¹, in piena fioritura fuori stagione, fecero cadere i loro fiori su

tutto il suo corpo, mentre dal cielo scendevano fiori di *mandāra*² e polvere di sandalo e risuonava in suo onore una musica celeste.

Il Buddha disse ad Ānanda:

Non è così, o Ānanda, che il Tathāgata deve essere onorato, riverito, venerato, omaggiato o rispettato. Il monaco, la monaca, il fedele laico o la fedele laica che dimorano nell'esercizio costante della pratica del Dhamma (*dhammānudhamma-ppaṭipanna*)³, che praticano correttamente (*samīci-ppaṭipanna*), che si comportano secondo il Dhamma⁴, onorano, riveriscono, venerano, omaggiano, rispettano il Tathāgata con un atto di culto supremo. Perciò, o Ānanda, bisogna allenarsi così: "Dimoreremo nell'esercizio costante della pratica del Dhamma, praticheremo correttamente, ci comporteremo secondo il Dhamma"⁵.

Nella nostra vita quotidiana abbiamo tutti occasioni per praticare il *dāna* e il *sīla*. Quanto alla *bhāvanā*, essa comprende il *samatha* e la *vipassanā* nonché lo studio del Dhamma o la sua spiegazione agli altri. Non solo i monaci possono studiare e insegnare il Dhamma, ma anche i laici. Secondo il *Mahā-parinibbāna-sutta*, il Buddha disse ad Ānanda che Māra il Maligno, dopo la sua illuminazione, gli aveva detto che per lui era tempo di trapassare ed entrare nel *nibbāna* definitivo o *parinibbāna*:

E quando egli ebbe detto questo, o Ānanda, io mi rivolsi a Māra il Maligno e dissi:

"Io non entrerò nel *parinibbāna*, o Maligno, finché i miei monaci non saranno diventati discepoli istruiti, allenati, fiduciosi, coltissimi, conoscitori del Dhamma, dimoranti nell'esercizio costante della pratica del Dhamma, praticanti correttamente, con un comportamento ispirato al Dhamma; finché essi, dopo aver appreso l'insegnamento del maestro, non saranno in grado di parlarne, di esporlo, di farlo conoscere, di renderlo stabile, di spiegarlo, di analizzarlo e di renderlo chiaro; finché essi, quando si presenti una contestazione di altri facilmente confutabile con il Dhamma, non siano in grado, dopo averla confutata, di insegnare il Dhamma con le sue meraviglie... Io non entrerò nel *parinibbāna*, o Maligno, finché le mie monache... i miei fedeli laici... le mie fedeli laiche... Io non entrerò nel *parinibbāna*, o Maligno, finché in questo mondo questa vita pura non sarà diventata prospera, diffusa, praticata da molta gente, anche dalle persone comuni, finché non sarà ben conosciuta dagli dei e dagli uomini"⁶.

Il fatto che noi siamo in grado di compiere azioni salutari durante la vita è dovuto a certe condizioni, non a un sé. Leggiamo nel

Dīgha-nikāya quali sono i fattori che costituiscono condizioni favorevoli al *kusala*:

Quali sono i quattro fenomeni favorevoli? Sono i quattro cerchi (*cakka*⁷): risiedere in un luogo adatto (*patirūpa-desa-vāsa*), frequentare persone buone (*sappurisūpanissaya*), avere una corretta aspirazione (*atta-sammā-panidhi*) e avere accumulato meriti in precedenza (*pubbe kata-puññatā*)⁸.

Per quanto riguarda il risiedere in un luogo adatto, vivere in un paese buddhista può essere una condizione favorevole ai *kusala-citta*: si ha l'opportunità di visitare i templi e di ascoltare discorsi di Dhamma. Esso può cambiare la nostra vita ed è la condizione che ci fa compiere azioni salutari – *dāna*, *sīla* e *bhāvanā*.

Quanto al frequentare le persone buone, ciò significa accompagnarsi con l'amico spirituale che pratica il Dhamma. Se, pur vivendo in un paese buddhista, non si incontra un amico spirituale che pratica il Dhamma e che può essere di aiuto nella ricerca della verità, manca la condizione più favorevole allo sviluppo della saggezza e allo sradicamento degli inquinanti.

La corretta aspirazione consiste nell'aspirare a ciò che è *kusala*, prendendo a fondamento qualità positive. Ci sono molte gradazioni del *kusala*. Se si sviluppa la saggezza dell'Ottuplice Sentiero rimanendo consapevoli del *nāma* e del *rūpa*, ci sarà meno attaccamento al concetto di sé. Se c'è la consapevolezza del *nāma* e del *rūpa* mentre si compiono azioni salutari, si giungerà a capire che non c'è alcun sé, non c'è alcuna persona che compia quelle azioni. In tal modo il *kusala-kamma* sarà più puro e alla fine gli inquinanti saranno sradicati.

Il quarto fattore favorevole è l'accumulazione del *kusala* nel passato. I *kusala-kamma* che sono stati accumulati nel passato costituiscono la condizione che ci permette di andare in un luogo adatto e di incontrare le persone buone. È il *kamma* che fa nascere o vivere in un paese buddhista. Il *kusala* accumulato in passato condiziona il nostro studio del Dhamma e la sua pratica nel presente. Se consideriamo i fattori che nella nostra vita condizionano il *kusala*, capiremo chiaramente che non è il sé a compiere buone azioni.

Apprendiamo dall'*Abhidhamma* che ci sono otto tipi di *mahā-kusala-citta* (*kusala-citta* della sfera del desiderio). Perché non ce n'è un solo tipo? Perché ogni tipo richiede particolari condizioni per sorgere. Se conosciamo questi diversi tipi e se possiamo esserne consapevoli quando le loro caratteristiche si presentano, questo ci aiuterà a non prenderli per un sé.

Quattro tipi di *mahā-kusala-citta* sorgono insieme a *somanassa*, quattro con *upekkhā*. A noi piacerebbe avere coscienze salutari accompagnate dalla sensazione piacevole mentale, perché ci attacchiamo a essa, ma non possiamo costringere il *somanassa* a sorgere. Talvolta pratichiamo il *dāna* con *somanassa*, talaltra con *upekkhā*: dipende dalle condizioni.

Quattro tipi di *mahā-kusala-citta* sorgono insieme alla conoscenza, quattro senza di essa. Possiamo, per esempio, aiutare gli altri con saggezza o senza di essa. Quando ci rendiamo conto che l'altruismo è *kusala*, o quando siamo consapevoli del *nāma* o del *rūpa* che appare in quel momento, il *mahā-kusala-citta* sorge insieme alla conoscenza. Quattro tipi sono *asaṅkhārika* (non indotti da qualcun altro o dalle proprie considerazioni, spontanei) e quattro tipi sono *sasaṅkhārika* (indotti da qualcun altro o da se stessi). Gli otto tipi di *mahā-kusala-citta* sono i seguenti:

1. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, associato a conoscenza, non indotto (*somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
2. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, associato a conoscenza, indotto (*somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ*).
3. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, non associato a conoscenza, non indotto (*somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
4. Uno accompagnato da sensazione piacevole mentale, non associato a conoscenza, indotto (*somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ*).
5. Uno accompagnato da una sensazione neutra, associato a conoscenza, non indotto (*upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
6. Uno accompagnato da una sensazione neutra, associato a conoscenza, indotto (*upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ*).
7. Uno accompagnato da una sensazione neutra, non associato a conoscenza, non indotto (*upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikam ekaṃ*).
8. Uno accompagnato da una sensazione neutra, non associato a conoscenza, indotto (*upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ sasaṅkhārikam ekaṃ*).

I *mahā-kusala-citta* non sono l'unico tipo di *kāmāvacara-kusala-citta* (coscienze belle della sfera del desiderio). Essi sono cau-

se: possono motivare il *kusala-kamma* mediante il corpo, la parola e la mente capaci di produrre effetti. Ci sono anche *mahā-vipāka-citta*, che sono gli effetti del *kusala-kamma* compiuto con *mahā-kusala-citta*. I *mahā-vipāka-citta* sono anche *sobhana-citta*, dal momento che sorgono con *sobhana-cetasika*. Ci sono vari tipi di *mahā-vipāka-citta*, perché i *kusala-kamma* che li producono sono di diversi tipi.

Le persone compiono azioni di vari tipi, per cui gli effetti di tali azioni sono anch'essi di vari tipi. Le persone nascono con diversi *paṭisandhi-citta* (coscienze della connessione di rinascita). I *paṭisandhi-citta* sono *vipāka-citta*, sono un risultato del *kamma*. Come abbiamo visto nel capitolo XI, gli esseri umani possono nascere con un *paṭisandhi-citta* che è un *ahetuka-kusala-vipāka* (e in questo caso sono handicappati dal primo momento di vita) oppure con un *paṭisandhi-citta* che è *saHetuka-vipāka*, accompagnato da *sobhana-hetu*. Nel caso degli esseri umani e di esseri nati in altri livelli sensoriali di esistenza, il *paṭisandhi-citta* che è *saHetuka-vipāka-citta* è *mahā-vipāka-citta*, il risultato del *kāmāvacara-kusala-kamma* (il *kamma* compiuto dai *mahā-kusala-citta*, i *kusala-citta* della sfera del desiderio). Oltre ai *mahā-vipāka-citta*, ci sono altri tipi di *saHetuka-vipāka-citta* che non sono il risultato del *kāmāvacara-kusala-kamma*, ma del *kusala-kamma* di livelli superiori di coscienza. Si tratterà di questi tipi più oltre.

Ci sono otto tipi di *mahā-vipāka-citta*, secondo che siano accompagnati da *somanassa* o da *upekkhā*, che sorgano insieme a *ñāṇa* oppure senza di esso, indotti o non indotti. Sono classificati nello stesso modo degli otto tipi di *mahā-kusala-citta* menzionati sopra.

Il *bhavaṅga-citta* (fattore del divenire) e il *cuti-citta* (coscienza del trapasso) sono dello stesso tipo del primo *citta* dell'esistenza, il *paṭisandhi-citta*. Se questo è un *mahā-vipāka-citta*, lo sono anche il *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta*. In tal caso le funzioni della *paṭisandhi*, del *bhavaṅga* e della *cuti* sono svolte dai *mahā-vipāka-citta*.

Quando vediamo un oggetto visibile bello o sperimentiamo oggetti piacevoli attraverso le altre porte sensoriali, il *citta* è *kusala-vipāka-citta* ovvero è l'effetto di un *kusala-kamma*; tuttavia quel tipo di *vipāka-citta* è un *ahetuka-vipāka* (sorge cioè privo di *hetu*), non un *mahā-vipāka*. Le funzioni di vedere, udire, fiutare, gustare e sperimentare oggetti tangibili attraverso il senso corporeo, come pure le funzioni del *sampañicchana* (ricevere) e del *santīraṇa* (indagare), non possono essere svolte dai *mahā-vipāka-citta*, bensì dagli *ahetuka-vipāka-citta*. Il *tadārammaṇa-citta*, un *vipāka-citta* che può sorgere dopo i *javana-citta* e che svolge la funzione di *tadārammaṇa* (registrare o ritenere), può essere un *ahetuka-vipāka-citta* o un *mahā-vipāka-citta*⁹.

Ci sono anche altri tipi di *kāmāvacara-sobhana-citta*: i *mahā-kiriya-citta*¹⁰. L'*arahat* ha *mahā-kiriya-citta* in luogo di *mahā-kusala-citta*. Dal momento che non ha condizioni che ne causino la rinascita, non accumula più *kamma*. Egli ha *mahā-kiriya-citta* che svolgono la funzione di *javana* nelle serie delle porte sensoriali e nella serie della porta mentale. Quando sperimentiamo un oggetto piacevole, può sorgere il *lobha*, mentre quando ne sperimentiamo uno spiacevole può sorgere il *dosa*. L'*arahat* ha equanimità verso gli oggetti piacevoli e spiacevoli, per cui non ha più inquinanti. L'*arahat* può avere *mahā-kiriya-citta* non accompagnati da conoscenza (*ñāṇa-vippayutta*), perché questa non accompagna necessariamente tali *citta* quando non si espone il *Dhamma* o non se ne discute.

L'*arahat* ha *kiriya-citta* che sono *sobhana-citta* e anche *kiriya-citta* che sono *asobhana-citta*. La coscienza focalizzante delle cinque porte (*pañca-dvārāvajjana-citta*), la coscienza focalizzante della porta mentale (*mano-dvārāvajjana-citta*), la coscienza che produce il sorriso dell'*arahat* (*hasituppāda-citta*) e può svolgere la funzione di *javana* sono *asobhana-kiriya-citta*. Questi tipi di *citta* non sono accompagnati da *sobhana-cetasika*, sono *ahetuka*.

Ci sono otto tipi di *mahā-kiriya-citta* in tutto. Essi sono accompagnati da *soṃanassa* o da *upekkhā*, sorgono insieme alla conoscenza oppure privi di essa, sono *asaṅkhārika* o *sasaṅkhārika*. Sono classificati nello stesso modo degli otto tipi di *mahā-kusala-citta*.

In tutto ci sono cinquantaquattro *citta* che sono *kāma-bhūmi*¹¹ o *kāmāvacara-citta* (coscienze della sfera del desiderio).

Essi sono i seguenti:

30 *asobhana-citta*

12 *akusala-citta*

18 *ahetuka-citta*

24 *sobhana-citta*

8 *mahā-kusala-citta*

8 *mahā-vipāka-citta*

8 *mahā-kiriya-citta*

Ci sono quindi trenta *asobhana-citta* e ventiquattro *kāma-sobhana-citta* (coscienze belle della sfera del desiderio).

Ci sono anche *sobhana-citta* che non sono *kāma-sobhana-citta*:

- i *sobhana-citta* che sono *rūpa-bhūmi* (*rūpāvacara-citta*, per coloro che raggiungono i *rūpajjhāna*);
- i *sobhana-citta* che sono *arūpa-bhūmi* (*arūpāvacara-citta*, per coloro che raggiungono gli *arūpajjhāna*);

• i *sobhana-citta* che sono *lokuttara-bhūmi* (*lokuttara-citta*, per coloro che raggiungono l'illuminazione).

Solo i *kāmāvacara-citta* possono includere sia i *sobhana-citta* sia gli *asobhana-citta*. I *citta* che sono *rūpa-bhūmi*, *arūpa-bhūmi* e *lokuttara-bhūmi* possono essere soltanto *sobhana-citta*.

Coloro che non entrano in un *jhāna* o non raggiungono l'illuminazione non possono conoscere i *citta* delle altre *bhūmi*, ma possono verificare la verità degli insegnamenti del Buddha circa la *kāma-bhūmi*, i *citta* della sfera del desiderio. Noi stessi possiamo scoprire se è giovevole praticare la generosità, osservare i precetti e applicarci a coltivare la mente. La *vipassanā*, la retta comprensione delle realtà, può essere sviluppata in qualsiasi momento, a prescindere dal fatto che pratichiamo il *dāna*, osserviamo il *sīla*, ci applichiamo alla *bhāvanā* e studiamo o insegniamo il Dhamma. La retta comprensione può anche essere sviluppata quando non ci sono occasioni per praticare il *dāna*, il *sīla* o altri tipi di *kusala*. Attraverso la consapevolezza del *nāma* e del *rūpa* impariamo a conoscere i diversi tipi di *citta* che sorgono, anche gli *akusala*, in modo da generare sempre meno attaccamento al concetto di sé. Rimanendo consapevoli, possiamo verificare la verità degli insegnamenti del Buddha.

Leggiamo nell'*Āṅguttara-nikāya*:

Allora il Venerabile Upāli andò dal Beato, gli rese omaggio, si sedette accanto a lui e gli disse:

“Venerabile, sarebbe una buona cosa se il Beato mi insegnasse il Dhamma in breve, cosicché io, avendo ascoltato il Dhamma dal Beato, potessi dimorare da solo, isolato, diligente, fervente, risoluto”.

“Upāli, i *dhamma* di cui tu sai che conducono al completo disincanto, al distacco, alla cessazione, alla pace, alla conoscenza superiore (*abhiññā*), alla liberazione, al *nibbāna*, considerali assolutamente in questo modo: «Questo non è il Dhamma, questo non è il Vinaya, questo non è l'insegnamento (*sāsana*) del Maestro». Ma i *dhamma* di cui tu sai che conducono al completo disincanto, al distacco, alla cessazione, alla pace, alla conoscenza superiore, alla liberazione, al *nibbāna*, considerali assolutamente in questo modo: «Questo è il Dhamma, questo è il Vinaya, questo è l'insegnamento del Maestro»”¹².

Il commento a questo *Sutta*, la *Manoratha-pūraṇī*, spiega la parola *abhiññā* come “il conoscere superiore che si raggiunge dopo aver osservato le tre caratteristiche” (*tilakkhaṇaṃ āropetvā a-bhijānana*), vale a dire l'impermanenza, il *dukkha* e l'*anatta*.

Domande:

1. Quali *citta* sono *ahetuka* (privi di radici)? Sono sempre *asobhana*?
2. Gli *arahat* hanno *asobhana-citta*?
3. Perché il *jhāna-citta* non è un *kāmāvacara-citta*?
4. I *mahā-kusala-citta* sono sempre accompagnati da *somanassa*?
5. Un *vipāka-citta* può essere *sobhana-citta*?
6. Un *kiriya-citta* può essere *sobhana-citta*?
7. Perché l'*arahat* ha *mahā-kiriya-citta* invece di *mahā-kusala-citta*?
8. Quanti sono i tipi di *kāmāvacara-citta*?

¹ Albero di *sāl* (*Shorea robusta*) [N. d. C.].

² Albero del corallo (*Erythrina fulgens* o *indica*) [N. d. C.].

³ Secondo il commento, qui per Dhamma si intende il Dhamma sopramondano in nove parti (il Sentiero e il Frutto delle quattro fasi dell'illuminazione e il *nibbāna*), mentre l'*Anudhamma* è la prima parte di questo percorso (*Mahāvagga-Aṭṭhakathā*, II, 578) [N. d. C.].

⁴ L'*anudhammacārin* è colui che completa la prima parte del percorso suddetto (*Mahāvagga-Aṭṭhakathā*, II, 578) [N. d. C.].

⁵ *Dīgha-nikāya*, II, 138.

⁶ *Dīgha-nikāya*, II, 112-113.

⁷ “Cerchio” qui significa “veicolo o mezzo per pervenire al successo”.

⁸ *Dīgha-nikāya*, III, 276.

⁹ Si veda sotto, cap. XV. Il *tadārammaṇa-citta* è sia *ahetuka* sia *sahetuka* (dotato di radici). Il secondo è chiamato *mahā-vipāka-citta*, dal momento che appartiene alla sfera del desiderio.

¹⁰ I *mahā-kusala-citta*, i *mahā-vipāka-citta* e i *mahā-kiriya-citta* sono sempre *kāmāvacara-citta* ovvero coscienze della sfera del desiderio.

¹¹ La *bhūmi* è la terra, il livello, il mondo; in questo caso, un livello di coscienza, non di esistenza. La differenza fra un livello di *citta* e un livello di esistenza sarà spiegata sotto, nel cap. XX.

¹² *Anguttara-nikāya*, IV, 143.

CAPITOLO XX

Le *bhūmi* (mondi)

Noi nasciamo, moriamo e poi rinasciamo. Il mondo (*loka*), sfera (*avacara*) o terra (*bhūmi*) in cui rinasciamo non è in nostro potere: dipende dal *kamma* che produce il *paṭisandhi-citta* (coscienza della connessione di rinascita), dopo che il *cuti-citta* (coscienza del trapasso) è svanito.

In questo momento noi viviamo nel mondo umano. La vita umana, tuttavia, è molto breve e non sappiamo in che mondo rinasciamo quando questa esistenza finirà. La maggior parte delle persone non ama pensare alla brevità della vita umana: sono assorbite in ciò che sperimentano attraverso le porte sensoriali e, a causa di tali esperienze, sono felici o infelici. È possibile tuttavia rendersi conto che la felicità e l'infelicità sono solo fenomeni mentali che sorgono a causa di condizioni e poi svaniscono. Tutta la nostra vita è una sequenza di fenomeni che sorgono e svaniscono.

Molte religioni parlano del cielo e dell'inferno, ma gli insegnamenti buddhisti sono diversi. Dovremmo forse limitarci a credere al cielo e all'inferno? Grazie agli insegnamenti buddhisti impariamo a studiare le realtà, a esaminare le cause e gli effetti della vita. Ogni causa produce un risultato adeguato. Le persone compiono azioni buone e cattive, che conducono a risultati diversi; possono pertanto provocare la propria rinascita in vari mondi. Un mondo è appunto il luogo in cui si nasce: la nascita in un mondo sventurato è il risultato di un'azione negativa, mentre la nascita in un mondo felice è l'effetto di un'azione positiva. Dal momento che le azioni degli esseri sono caratterizzate da varie gradazioni di *kusala* e *akusala*, i risultati sono anch'essi contraddistinti da varie gradazioni.

Esistono molti mondi sventurati e felici. Fra quelli sventurati c'è il mondo animale: possiamo vedere come gli animali si divorino l'uno con l'altro e, di conseguenza, pensare che quella natura sia crudele. Il mondo animale non è l'unico a essere sventurato: ci sono diversi mondi infernali, in cui l'*akusala-vipāka* (effetto di un'azione non salutare) è più intenso delle sofferenze che si sperimentano nel mondo umano. La descrizione degli inferni negli insegnamenti buddhisti non è

meramente allegorica, in quanto l'esperienza delle cose spiacevoli attraverso gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua e il senso corporeo è un *akusala-vipāka*, e questo risultato è una realtà. La vita in un mondo infernale non è tuttavia permanente: quando finisce, si può rinascere in un altro mondo.

Oltre al mondo animale e a quelli infernali, ci sono altri mondi sventurati, fra cui quello dei *peta* (spiriti). Nascere in quel mondo è il risultato di un *akusala-kamma*: ivi gli esseri hanno corpi deformi e sono sempre affamati e assetati.

Esiste inoltre il mondo degli *asura* (demoni), in cui gli oggetti sperimentati non possono essere fruiti come quelli del mondo umano. Ci sono in tutto quattro tipi di mondi sventurati.

La nascita come esseri umani è invece felice e fortunata, perché nel mondo umano c'è l'opportunità di sviluppare ciò che è *kusala*. Si può studiare il Dhamma e imparare a coltivare la via che conduce alla distruzione degli inquinanti, alla cessazione della nascita e della morte. La nascita nel mondo umano è un *kusala-vipāka*, ma nel corso di una vita ci sono sia *kusala-vipāka* sia *akusala-vipāka*. Ogni persona sperimenta diversi risultati nella propria vita: ci sono guadagni e perdite, onore e disonore, lodi e critiche, felicità e sofferenza. È a causa del *kamma* che si rinasce in ambienti piacevoli o spiacevoli, oppure si appartiene a una famiglia della buona società o a una famiglia indigente. L'esperienza di cose piacevoli o spiacevoli attraverso gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua e il senso corporeo è il risultato del *kamma*.

Altri mondi felici oltre a quello umano sono quelli celesti, nei quali c'è più *kusala-vipāka* e meno *akusala-vipāka* che in quello umano. Esistono vari mondi celesti: sebbene in essi la vita duri molto tempo, non è permanente. I mondi sventurati, il mondo umano e i sei mondi celesti in cui vivono i *deva* sono mondi sensoriali, dove c'è il vedere, l'udire, l'annusare, il gustare, l'esperienza degli oggetti tangibili attraverso il senso corporeo e altri *kāmāvacara-citta* (coscienze del mondo sensoriale). In tutto esistono undici tipi di mondi sensoriali.

Coloro che vedono gli svantaggi delle impressioni sensoriali possono coltivare i *jhāna* e rinascere così nei mondi celesti superiori che non sono sensoriali. Quelli che raggiungono i *rūpajjhāna* possono rinascere nei *rūpa-loka* (mondi della forma) dove ci sono meno impressioni sensoriali. In tutto ci sono sedici *rūpa-loka*. Uno di essi è il mondo degli *asañña-satta*¹, dove c'è solo il *rūpa* e non c'è il *nāma*. Coloro che hanno raggiunto il mondo più alto dei *rūpajjhāna* e che desiderano non avere alcuna coscienza, possono rinascere senza *citta*: per essi c'è solo un corpo. Questi esseri hanno visto gli svantaggi della coscienza: anche la felicità è uno svantaggio, dal momento che non dura.

Coloro che vedono gli svantaggi del *rūpa* coltivano l'*arūpajjhāna*. Se raggiungono gli *arūpajjhāna*, possono rinascere negli *arūpa-loka* (mondi della non forma), dove non c'è alcun *rūpa*. Ci sono quattro tipi di *arūpa-loka*. Gli esseri che nascono in questi mondi hanno solo il *nāma* e sono privi di *rūpa*. Ci si può chiedere come possano esistere esseri che hanno solo il *rūpa* o il *nāma*. Quando si sviluppa una corretta comprensione del *nāma* e del *rūpa*, le realtà sono viste come meri elementi che sorgono a causa di condizioni, non esseri, non persone, non sé. Si capirà allora che, in presenza di condizioni appropriate, ci può essere un *rūpa* privo di *nāma* e un *nāma* privo di *rūpa*.

Ci sono in tutto trentuno tipi di mondi:

- 6 mondi dei *deva*;
- 1 mondo umano;
- 4 mondi sventurati.

I suddetti sono gli undici mondi sensoriali. Gli altri sono i seguenti:

- 16 *rūpa-loka*;
- 4 *arūpa-loka*.

L'*Āṅgutta-nikāya* menziona il valore delle azioni salutari, che possono produrre risultati piacevoli per molto tempo e causare la nascita in diversi mondi felici. Leggiamo che il Buddha parlò ai monaci delle sue nascite in vari mondi superiori:

Monaci, non abbiate timore dei meriti (*puñña*). “Merito” è uno degli appellativi della felicità. Io so, o monaci, che azioni meritorie compiute per molto tempo hanno per effetto durature esperienze desiderabili, piacevoli, gradevoli. Per sette anni coltivai una mente-cuore amorevole. Avendo fatto ciò, per sette eoni di contrazione ed espansione [dell'universo] non rinacqui in questo mondo. Durante la contrazione dell'universo, o monaci, raggiunsi il [mondo] radiante; durante l'espansione, andai nel palazzo vuoto di Brahmā.

Allora, o monaci, divenni Brahmā, il grande Brahmā, il conquistatore che non è stato sconfitto, colui che vede ogni cosa, il dominatore. Trentasei volte, o monaci, divenni Sakka, il re degli dei. Molte volte moltiplicate per sette divenni un sovrano universale (*cakkavattin*), retto, un re del Dhamma, che conquista i quattro angoli [della terra], che dà stabilità al paese, che possiede le sette gemme. Avevo queste sette gemme: la ruota, l'elefante, il cavallo,

il gioiello, la regina, il ministro, il consigliere. Avevo più di cento figli...²

Come abbiamo visto, il fatto che gli esseri nascano in mondi differenti è dovuto al *kamma* che hanno accumulato. Il mondo è il luogo dove si nasce, ma non equivale al mondo dei *citta*, che dipende dall'oggetto (*ārammaṇa*) sperimentato dal *citta*. Ci sono quattro mondi dei *citta*:

1. *kāmāvacara-citta* (mondo sensoriale dei *citta* o *kāma-bhūmi*);
2. *rūpāvacara-citta* (mondo dei *rūpajjhāna-citta*);
3. *arūpāvacara-citta* (mondo degli *arūpajjhāna-citta*);
4. *lokuttara-citta* (mondo dei *citta* sopramondani che sperimentano il *nibbāna*).

I *kāmāvacara-citta* possono essere divisi in *asobhana-citta* (coscienze non accompagnate da *sobhana-cetasika* o fattori mentali belli) e *kāma-sobhana-citta* (coscienze del mondo sensoriale, accompagnate da *sobhana-cetasika*). I *kāmāvacara-citta* possono sorgere in trenta mondi, ma non nel mondo degli *asañña-satta*, dove non c'è il *nāma* bensì solo il *rūpa*. Sono presenti anche negli *arūpa-loka*.

I *kāma-sobhana-citta* sorgono anche nei mondi sventurati; sono inoltre possibili nel mondo umano, nei mondi dei *deva*, nei *rūpa-loka* e negli *arūpa-loka*. Sorgono in trenta mondi, ma non nel mondo degli *asañña-satta*. Non tutti i tipi sorgono in tutti i mondi.

Lo stesso si può dire degli *asobhana-citta*, che sorgono in trenta mondi, ma non tutti in ogni mondo. I *lobha-mūla-citta* possono sorgere in trenta mondi, fra cui i *rūpa-loka* e gli *arūpa-loka*. I *dosa-mūla-citta* sorgono negli undici mondi sensoriali. È la cupidigia per gli oggetti dei sensi che provoca il *dosa*: si prova avversione quando non si ottiene l'oggetto piacevole che si desidera. I *dosa-mūla-citta* non sorgono però nei *rūpa-loka* e negli *arūpa-loka*: finché gli esseri vivono in questi mondi, non ci sono condizioni che provochino il sorgere del *dosa*. I *moha-mūla-citta* possono sorgere, come i *lobha-mūla-citta*, in trenta mondi; poiché tutti quelli che non sono *arahat* sperimentano confusione, i *moha-mūla-citta* sorgono in ogni mondo, tranne che in quello degli *asañña-satta*.

Come abbiamo visto, sono *asobhana-citta* non solo gli *akusala-citta*, ma anche gli *ahetuka-citta*. Questi, quando sorgono in una serie di *citta* che sperimenta un oggetto attraverso una delle porte sensoriali, possono sorgere solo nei mondi in cui ci sono impressioni sensoriali. Le coscienze del vedere e dell'udire sorgono negli undici mondi

sensoriali (i quattro sventurati, l'umano e i sei celesti sensoriali, quelli dei *deva*), e sorgono anche nei quindici *rūpa-loka*. Non sorgono negli *arūpa-loka*, dove non c'è il *rūpa*. Le coscienze dell'annusare, del gustare e del corpo sorgono solo negli undici mondi sensoriali; pertanto non sono presenti nei *rūpa-loka* e *arūpa-loka*.

Il *pañca-dvārāvajjana-citta* (coscienza focalizzante delle cinque porte), il *sampañicchana-citta* (coscienza ricevente) e il *santīraṇa-citta* (coscienza indagatrice) sorgono in tutti i mondi dove sono presenti impressioni sensoriali, cioè in ventisei mondi, gli undici sensoriali e i quindici *rūpa-loka* (fa eccezione il mondo degli *asañña-satta*).

Il *mano-dvārāvajjana-citta* sorge in tutti i mondi dove c'è il *nāma*, quindi in trenta mondi.

La gente è incline a speculare sul luogo in cui rinascerà. Ci piacerebbe rinascere nel mondo umano? Ci attacchiamo alla vita in questo mondo e non sempre ci rendiamo conto dei numerosi momenti di *akusala-vipāka* che siamo obbligati a sperimentare qui: siamo minacciati da calamità come la guerra e la carestia, e siamo soggetti all'invecchiamento, alla malattia e alla morte. Alcuni vorrebbero rinascere in un mondo celeste, perché amano sperimentare cose piacevoli attraverso i sensi. Si può desiderare una tale rinascita, ma che essa abbia luogo oppure no dipende dal proprio *kamma*. La nascita è un effetto che non si produce senza una causa; se si compiono molte azioni positive, si coltiva la causa che condurrà a un risultato piacevole, ma non c'è alcun modo di conoscere quando l'effetto si produrrà, perché esso è fuori dal nostro controllo.

Abbiamo paura della morte? La maggior parte della gente vuole prolungare la propria vita e teme la morte perché si sente incerta riguardo al futuro. Se non si è un *ariya* (una Nobile Persona che ha raggiunto l'illuminazione), ci può essere una rinascita all'inferno. Non ci piace pensare di rinascere in un mondo sventurato, ma possiamo avere compiuto in passato azioni che possono farci rinascere all'inferno. Anche il Buddha, in una delle sue vite precedenti, rinacque all'inferno³. È inutile pensare all'inferno con avversione e paura, ma il pensiero dei mondi infernali è benefico quando ci ricorda di sviluppare in questo momento il *kusala* anziché l'*akusala*.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che, mentre il Buddha dimorava a Kapilavatthu, presso i Sakya, nel parco dei banyani, Mahānāma gli chiese come potesse un saggio fedele laico, che era malato, ricevere conforto da un altro saggio laico.

Disse il Buddha:

Un saggio fedele laico, o Mahānāma, che è infermo, afflitto e gravemente malato dovrebbe ricevere il conforto di un altro sag-

gio fedele laico con quattro rassicurazioni: “Il Venerabile si consoli in questo modo: abbia il Venerabile una fede perfetta nel Buddha [così descritto]: «In verità il Beato è realizzato, perfettamente risvegliato, dotato di [retta] conoscenza e condotta, sublime, conoscitore dei mondi, insuperabile, guida degli individui che devono essere addestrati, maestro di dèi ed esseri umani, risvegliato e beato». Il Venerabile si consoli in questo modo: abbia il Venerabile una fede perfetta nel Dhamma [così descritto]: «Il Dhamma è ben esposto dal Beato, visibile qui e ora, immediato, aperto alla verifica diretta, conduce in alto ed è direttamente conoscibile dai saggi». Il Venerabile si consoli in questo modo: abbia il Venerabile una fede perfetta nel Saṅgha [così descritto]: «Il Saṅgha dei Discepoli del Beato ha ben praticato, il Saṅgha dei Discepoli del Beato ha praticato in modo diretto, il Saṅgha dei Discepoli del Beato ha praticato in modo sincero, il Saṅgha dei Discepoli del Beato ha praticato in modo adeguato; il Saṅgha dei Discepoli del Beato, cioè le quattro coppie di Persone, le otto Persone considerate individualmente, è degno di oblazioni, degno di offerte, degno di donazioni, degno di saluto rispettoso, insuperabile campo di meriti per il mondo». Il Venerabile si consoli in questo modo: abbia il Venerabile una fede perfetta nei precetti cari ai Nobili [così descritti]: «Privi di infrazioni, privi di strappi, privi di macchie, privi di chiazze, liberanti, lodati dai saggi, inattaccabili e conducenti alla concentrazione»”.

Dopo che il saggio fedele laico che è infermo, afflitto e gravemente malato ha ricevuto, o Mahānāma, il conforto dell’altro saggio fedele laico con queste quattro rassicurazioni, bisognerebbe chiedergli: “Venerabile, desiderate vostra madre e vostro padre?”. Se rispondesse che desidera sua madre e suo padre, bisognerebbe dirgli: “Venerabile signore, siete soggetto alla morte. Che voi desideriate o meno vostra madre e vostro padre, morirete comunque. Sarebbe bene che voi abbandonaste il desiderio per i vostri genitori”.

Se egli dicesse: “Ho abbandonato il desiderio per mia madre e mio padre”, bisognerebbe chiedergli: “Venerabile, desiderate i figli e la moglie?”. Se rispondesse che desidera i figli e la moglie, bisognerebbe dirgli: “Venerabile signore, siete soggetto alla morte. Che voi desideriate o meno i figli e la moglie, morirete comunque. Sarebbe bene che voi abbandonaste il desiderio per i figli e la moglie”.

Se egli dicesse: “Ho abbandonato il desiderio per i figli e la moglie”, bisognerebbe chiedergli: “Venerabile, desiderate i cinque piaceri sensoriali (*kāma-guṇa*)?”. Se rispondesse che desidera i cinque piaceri sensoriali, bisognerebbe dirgli: “Venerabile signore, siete soggetto alla morte. Che voi desideriate o meno i cinque piaceri sensoriali, morirete comunque. Sarebbe bene che voi abbandonaste il desiderio per i cinque piaceri sensoriali”.

Se egli dicesse: “Ho abbandonato il desiderio per i cinque piaceri sensoriali”, bisognerebbe chiedergli: “Venerabile, desiderate i cinque piaceri sensoriali umani?”. Se rispondesse che desidera i cinque piaceri sensoriali umani, bisognerebbe dirgli: “Amico, i piaceri divini sono migliori e superiori a quelli umani. Sarebbe bene che voi volgeste via la mente dai piaceri umani e la rivolgeste con determinazione agli dei al seguito dei quattro Grandi Re”.

Se egli dicesse: “Ho distolto la mente dai piaceri umani e l’ho rivolta con determinazione agli dei al seguito dei quattro Grandi Re”, bisognerebbe dirgli: “Amico, i Trenta dei sono migliori e superiori agli dei al seguito dei quattro Grandi Re. Sarebbe bene che voi volgeste via la mente dagli dei al seguito dei quattro Grandi Re e la rivolgeste con determinazione ai Trenta dei”.

Se egli dicesse: “Ho distolto la mente dagli dei al seguito dei quattro Grandi Re e l’ho rivolta con determinazione ai Trenta dei”, bisognerebbe dirgli: “Amico, migliori e superiori ai Trenta dei sono gli dei *yāma*... gli dei *tusita*... gli dei *nimmānarati*... gli dei *parinimmitavasavattin*... Migliore e superiore agli dei *parinimmitavasavattin* è il mondo di Brahmā. Sarebbe bene che voi volgeste via la mente dagli dei *parinimmitavasavattin* e la rivolgeste con determinazione al mondo di Brahmā”.

Se egli dicesse: “Ho distolto la mente dagli dei *parinimmitavasavattin* e l’ho rivolta con determinazione al mondo di Brahmā”, bisognerebbe dirgli: “Amico, anche il mondo di Brahmā è impermanente, instabile, incluso in una personalità (*sakkāya*). Sarebbe bene che voi volgeste via la mente dal mondo di Brahmā e la focalizzaste sulla cessazione della personalità⁴”.

Se egli dicesse: “Ho distolto la mente dal mondo di Brahmā e l’ho rivolta con determinazione alla cessazione della personalità” – un fedele laico che ha liberato la mente in questo modo, o Mahānāma, secondo me non è diverso da un monaco che ha liberato la mente dall’influsso impuro, vale a dire: una liberazione non è diversa dall’altra⁵.

Essere soggetti alla nascita è pericoloso. È meglio non rinascere in alcun mondo piuttosto che rinascere persino nel migliore dei mondi celesti. Se si vuole evitare di rinascere, bisogna sviluppare una retta comprensione delle realtà allo scopo di realizzare le quattro Nobili Verità. Allora si è sulla via che conduce alla fine della rinascita.

La prima Nobile Verità è quella del *dukkha*. Se per esempio potessimo sperimentare che in questo momento il vedere, l’udire, la cupidigia o qualsiasi altro *nāma* o *rūpa* che compare è solo un elemento che sorge e svanisce, avremmo una maggiore comprensione della verità del *dukkha*. Ciò che sorge e svanisce non può soddisfare: è *dukkha*.

La seconda Nobile Verità è quella dell'origine del *dukkha*. La fonte della sofferenza è il desiderio; mediante il Nobile Ottuplice Sentiero, ci sarà meno desiderio, meno attaccamento al *nāma* e al *rūpa*. Quando finalmente non ci sarà più desiderio, la rinascita avrà fine, e questa è la fine del *dukkha*.

La terza Nobile Verità è la cessazione del *dukkha*, e la quarta è la Via che conduce alla fine del *dukkha*, cioè il Nobile Ottuplice Sentiero.

Leggiamo nel *Mahā-parinibbāna-sutta*:

... Allora il Beato giunse a Kotigāma con un grande Saṅgha di monaci. Ivi, a Kotigāma, il Beato dimorò. Ivi si rivolse ai monaci: “Monaci, poiché non abbiamo capito le quattro Nobili Verità, poiché non le abbiamo penetrate a fondo, io e voi abbiamo viaggiato così a lungo nel ciclo del *samsāra*. Quali sono tali quattro Verità? Monaci, poiché non abbiamo capito la Nobile Verità della sofferenza, poiché non l'abbiamo penetrata a fondo, io e voi abbiamo viaggiato così a lungo nel ciclo del *samsāra*. Monaci, poiché non abbiamo capito la Nobile Verità dell'origine della sofferenza... la Nobile Verità della cessazione della sofferenza... la Nobile Verità della via che conduce alla cessazione della sofferenza, poiché non l'abbiamo penetrata a fondo, io e voi abbiamo viaggiato così a lungo nel ciclo del *samsāra*. Ma quando la Nobile Verità della sofferenza è compresa, è penetrata, quando la Nobile Verità dell'origine della sofferenza... la Nobile Verità della cessazione della sofferenza... la Nobile Verità della via che conduce alla cessazione della sofferenza è compresa, è penetrata a fondo, allora la sete del divenire è distrutta, la brama del divenire è esaurita, non c'è più rinascita”⁶.

Domande:

1. Perché gli insegnamenti del Buddha parlano dell'inferno?
2. Che cos'è un mondo?
3. Qual è la differenza fra il “mondo” e il “mondo del *citta*”?
4. Il mondo umano è sensoriale. In esso ci sono solo *kāmāvacara-citta*?
5. I *rūpa-loka* non sono sensoriali. Ci possono essere in essi *kāmāvacara-citta*? Se sì, sono di ogni tipo?

NOTE

¹ *Asañña* significa “privo di percezione”, *satta* è l’essere.

² *Anguttara-nikāya*, IV, 89.

³ Si veda il *Mūga-pakkha-jātaka*, VI, n. 538.

⁴ I cinque *khandha* dell’attaccamento.

⁵ *Saṃyutta-nikāya*, V, 408-410.

⁶ *Dīgha-nikāya*, II, 90.

CAPITOLO XXI

Il *samatha* (calma concentrata)

Ci piacerebbe avere più *kusala* nella nostra vita, ma spesso siamo incapaci di compiere azioni salutari, di parlare in un modo salutare o di concepire pensieri salutari. Gli inquinanti che abbiamo accumulato ci impediscono di agire in modo *kusala*. Apprendiamo dagli insegnamenti buddhisti che esistono degli “impedimenti” (*nīvaraṇa*), i quali sono *akusala-cetasika* che sorgono con gli *akusala-citta*.

Gli impedimenti si manifestano continuamente nella vita quotidiana e sono i seguenti:

- desiderio (*kāmacchanda*);
- malevolenza (*vyāpāda*);
- indolenza e torpore (*thīna-middha*);
- agitazione e angoscia (*uddhacca-kukkucca*);
- dubbio (*vicikicchā*).

Il *kāmacchanda* o desiderio è il *cetasika* che è *lobha* (cupidi-gia). È il desiderio per gli oggetti che possiamo sperimentare attraverso le porte sensoriali e la porta mentale. Abbiamo tutti *kāmacchanda* in forme e intensità diverse. A causa del progresso economico e delle invenzioni tecniche, nella vita c'è più prosperità e ci possiamo concedere più oggetti che rendono la nostra esistenza piacevole e confortevole. Tuttavia ciò non ci soddisfa, anzi, non siamo mai paghi di quello che abbiamo e cerchiamo più godimenti e felicità. Il *kāmacchanda* accompagna le nostre azioni, le nostre parole e i nostri pensieri; esso può sorgere anche quando noi pensiamo di compiere azioni positive e di aiutare gli altri. Il *kāmacchanda* ci rende agitati e infelici.

Il *vyāpāda* o malevolenza è il *cetasika* del *dosa* (avversione); esso può turbarci molte volte al giorno, quando ci sentiamo irritati per altre persone o per le cose che succedono nella vita. Il *vyāpāda* ci separa dal *kusala* e, quando è presente, non abbiamo per gli altri gentilezza amorevole e compassione.

Thīna e *middha* sono tradotti con “indolenza” e “torpore”. Essi possono far sì che manchiamo di energia per il *kusala*. Riguardo al *thīna* e al *middha*, il *Visuddhi-magga* dice:

Qui l'indolenza (*thīna*) è l'essere indolenti. Il torpore è l'essere torpidi. Ciò significa: contrazione (*saṃhananatā*) dovuta alla mancanza di energia (*anussāha*) e oppressione (*vighāta*) dovuta alla mancanza di forza (*asatti*). L'“indolenza e torpore” è l'insieme dell'indolenza e del torpore. Fra essi, l'indolenza ha la caratteristica della mancanza di energia (*anussāha*). La sua funzione è la distruzione dell'energia (*virīya-vinodana*). La sua espressione diretta è dissolverla. Il torpore ha la caratteristica della non lavorabilità. La sua funzione è avvolgere (*onahana*). La sua espressione diretta è l'ottusità (*līnatā*), oppure la sua espressione diretta è il ciondolio del capo e il sonno. Entrambi hanno per causa prossima l'attenzione non saggia alla noia, agli sbadigli ecc.¹

Non è forse vero che noi tutti abbiamo durante il giorno momenti in cui sono presenti l'indolenza e la mancanza di energia nei confronti della pratica del *kusala*? Quando per esempio ascoltiamo un discorso di Dhamma o leggiamo le scritture, ci sono occasioni per i *kusala-citta*. Possiamo tuttavia sentirci annoiati e non avere energia per ciò che è *kusala*. Può succedere che vediamo qualcun altro che ha bisogno del nostro aiuto, ma siamo indolenti e non ci muoviamo. Siamo continuamente ostacolati dal *thīna* e dal *middha*: essi rendono la mente non malleabile².

La parola *uddhacca* è tradotta con i termini “agitazione, eccitazione”, mentre il termine *kukkucca* è reso con “angoscia, rimorso”. L'*uddhacca* sorge con ogni tipo di *akusala-citta* e impedisce al *citta* di essere *kusala*. Quanto al *kukkucca*, dice il *Visuddhi-magga*:

Un'azione spregevole (*kucchita*), se compiuta (*kata*), è un atto negativo (*kukata*); il suo modo di essere è l'angoscia (*kukkucca*). La sua caratteristica è il rimorso (*pacchānutāpa*). La sua funzione è dolersi per ciò che si è fatto o non fatto. La sua espressione diretta è il pentimento (*vippaṭisāra*). La sua causa prossima è ciò che si è fatto o non fatto. Bisogna considerarla come una schiavitù³.

Quando facciamo qualcosa di sbagliato oppure non compiamo una buona azione che avremmo dovuto compiere, possiamo essere inclini a pensarci ripetutamente. Ci chiediamo perché abbiamo agito in quel modo, ma non possiamo cambiare il passato. Mentre ci ango-

sciamo, abbiamo degli *akusala-citta* e l'angoscia ci riduce in schiavitù. L'*uddhacca* e il *kukkucca* ci impediscono di essere tranquilli.

Quanto al dubbio o *vicikicchā*, ne esistono molti tipi: si può dubitare del Buddha, del Dhamma e del Saṅgha oppure dell'ottuplice Sentiero. Il dubbio è *akusala* ed è un impedimento alla pratica del *kusala*.

Tutti gli impedimenti sono pertanto ostacoli alla pratica di ciò che è salutare. Esiste un sistema per eliminarli? C'è una via che conduce alla loro temporanea soppressione, ed è quella del *samatha* o calma concentrata. Con il *samatha* si coltiva una calma concentrata salutare che non può sorgere con un *akusala-citta*. Ogni *kusala-citta* reca con sé una certa quantità di calma concentrata, ma è difficile conoscere con precisione la caratteristica di tale calma concentrata, perché subito dopo i *kusala-citta* possono sorgere *citta* non salutari. Per sviluppare una calma concentrata che sia una libertà temporanea dagli impedimenti, è indispensabile la saggezza o *paññā*. Se si cerca soltanto di concentrarsi su un oggetto meditativo senza avere una retta comprensione del *kusala* e dell'*akusala* e della caratteristica del *samatha*, la calma concentrata non può crescere. La saggezza del livello della calma concentrata non sradica gli inquinanti, ma discerne la caratteristica del *samatha* e sa come svilupparlo per mezzo di un adeguato metodo meditativo. È probabile che gli *akusala-citta* continuino a sorgere anche quando si cerca di coltivare il *samatha*: ci si può attaccare al silenzio, e allora ci sono *akusala-citta* invece della calma concentrata. Oppure si può pensare di essere calmi quando sorgono sensazioni neutre, anziché piacevoli o spiacevoli. Ma in realtà la sensazione neutra sorge sia con *kusala-citta* che con *akusala-citta*, perché può accompagnare i *lobha-mūla-citta*, mentre è sempre presente quando ci sono *moha-mūla-citta*. Così, quando c'è una sensazione neutra, si può pensare di essere calmi, ma quella non è necessariamente la calma concentrata salutare del *samatha*. La saggezza deve acutamente riconoscere anche il più sottile inquinante che sorge con la calma concentrata.

Leggiamo nelle scritture che si può raggiungere il *jhāna* se si creano le condizioni adatte. Prima dell'illuminazione del Buddha, il *jhāna* era la più alta forma del *kusala* che si potesse raggiungere. Il *jhāna*, tradotto talvolta con la parola "assorbimento"⁴, è un alto livello di calma concentrata. Nel momento del *jhāna-citta* si è liberi dalle impressioni sensoriali e dai relativi inquinanti. Raggiungere un *jhāna* è estremamente difficile e non tutti coloro che si esercitano nel *samatha* possono riuscirci. Tuttavia, anche se non si ha intenzione di coltivare il *jhāna*, nella vita quotidiana si possono creare le condizioni per avere momenti di calma concentrata, ma bisogna avere una retta comprensione della caratteristica del *samatha* e del modo di svilupparlo.

Quando ci si esercita nella calma concentrata, bisogna sviluppare cinque *cetasika* che possono eliminare gli impedimenti e che sono detti “fattori jhānici”. Il primo fattore jhānico è il *vitakka* o “applicazione dell’attenzione”. Il *vitakka* è un fattore mentale che sorge con molti tipi di *citta*, sia *kusala* sia *akusala*. Il tipo salutare di *vitakka* sviluppato nel *samatha* è uno dei fattori jhānici.

Riguardo al *vitakka*, dice il *Visuddhi-magga*:

Qui l’applicazione dell’attenzione (*vitakka*) è un movimento del pensiero (*vitakkana*); essa è detta “percussione” (*ūhana*). Ha per caratteristica la sovrapposizione (*abhiniropana*) della mente all’oggetto; ha la funzione di battere e ribattere. A questo proposito chi pratica la meditazione è detto battere e ribattere l’oggetto applicando l’attenzione. L’espressione diretta [dell’applicazione dell’attenzione] è il condurre la mente a un oggetto⁵.

Quando il *vitakka* è un fattore jhānico, è opposto al *thīna* e al *middha*. Portando l’attenzione all’oggetto meditativo, il *vitakka* contribuisce a sopprimere temporaneamente il *thīna* e il *middha*⁶.

Un altro fattore jhānico è il *vicāra*, che è tradotto come “mantenimento dell’attenzione”. Questo *cetasika* sorge con diversi tipi di *citta*, ma quando è sviluppato nel *samatha* è un fattore jhānico.

Circa il *vicāra*, il *Visuddhi-magga* osserva:

Il mantenimento dell’attenzione (*vicāra*) è il conservare l’attenzione in modo dinamico (*vicaraṇa*); esso è detto “continua frequentazione” (*anusañcaraṇa*). Ha per caratteristica il contatto continuo (*anumajjana*) con l’oggetto; ha la funzione di impegnare su di esso i coemergenti. La sua espressione diretta è il tenere la mente ancorata [all’oggetto]⁷.

Nel *samatha* il *vicāra* mantiene il *citta* ancorato all’oggetto meditativo. Quando continuiamo a pensare a oggetti salutarì come le qualità del Buddha o i suoi insegnamenti, non c’è *vicikicchā* o dubbio. Il *vicāra* aiuta pertanto a sopprimere il dubbio.

Un altro fattore jhānico è la *pīti*, tradotta con le parole “gioia”, “rapimento”, “entusiasmo”. La *pīti* può anche sorgere con un *lobha-mūla-citta*, nel qual caso è *akusala*. Il tipo salutare di *pīti*, che sorge con un *kusala-citta*, è coltivato nel *samatha* come un fattore jhānico. A proposito della *pīti*, il *Visuddhi-magga* nota:

La “gioia” (*pīti*) [è così denominata] perché “rinfresca” (*pīṇāyati*). Ha la caratteristica del rendere felici (*sampiyāyana*);

ha la funzione di rallegrare il corpo e la mente, oppure quella di pervadere. La sua espressione diretta è l'esultanza.

Ed essa è quintuplice: gioia minore (*khuddikā pīti*), gioia momentanea (*khaṇikā pīti*), gioia dilagante (*okkantikā pīti*), gioia ascendente (*ubbegā pīti*), gioia pervadente (*pharaṇā pīti*)⁸.

Secondo Buddhaghosa, il fattore jhānico della *pīti* è la “gioia pervadente”, che è la “radice dell'assorbimento”⁹. Quando la *pīti* è coltivata nel *samatha*, inibisce l'impedimento della malevolenza (*vyāpāda*). Tuttavia è necessaria un'acuta comprensione per sapere se è presente un'*akusala-pīti* che sorge con cupidigia oppure una *kusala-pīti*. Ci può essere cupidigia anche quando si pensa di avere un entusiasmo salutare per un oggetto meditativo. Il fattore jhānico della *pīti* prova interesse all'oggetto meditativo senza attaccarvisi. La *pīti* salutare, che si rallegra meditando sul Buddha, sul Dhamma, sul Saṅgha o su un altro oggetto, rinfresca la mente; grazie a essa non c'è né avversione né noia verso il *kusala*.

Un altro fattore jhānico è il *sukha*, la sensazione della felicità. Questo fattore jhānico non è la sensazione corporea piacevole, ma è quella mentale piacevole o *somanassa*. Il *sukha* sviluppato nel *samatha* è la sensazione di felicità per un oggetto meditativo. Tuttavia, come possiamo constatare, la felicità può sorgere insieme alla cupidigia; perciò la saggezza dovrebbe sapere con precisione quando il *sukha* è *akusala* e quando invece è *kusala*. Il fattore jhānico del *sukha* salutare sopprime gli impedimenti dell'agitazione e dell'angoscia (*uddhacca* e *kukkucca*). Quando c'è una felicità salutare nei confronti di un oggetto meditativo, l'agitazione e l'angoscia non sorgono.

La *pīti* e il *sukha* non sono la stessa cosa. Il *sukha*, tradotto con le parole “felicità”, “beatitudine”, “agio”, “serenità”, è una sensazione (*vedanā*) di felicità. La *pīti* invece non è una sensazione, ma una formazione (*saṅkhāra*); non appartiene pertanto al *vedanākkhandha* (aggregato della sensazione), ma al *saṅkhārakkhandha* (aggregato delle formazioni, che comprende tutti i *cetasika*, tranne la *vedanā* e la *saññā*¹⁰). Quando leggiamo una traduzione italiana, dobbiamo scoprire dal contesto se il *cetasika* al quale ci si riferisce è la *pīti* o il *sukha*.

Riguardo alla differenza fra questi due fattori jhānici, il *Visud-dhimagga* afferma:

E quando la gioia (*pīti*) e la felicità (*sukha*) non sono separate, la gioia è la letizia di ottenere un oggetto desiderato, la felicità è l'esperienza del sentimento (*rasa*) [che si ha] quando si è ottenuto tale oggetto. Quando c'è la gioia, c'è anche la felicità. Quando c'è la felicità, non c'è necessariamente anche la gioia. La gioia fa parte dell'aggregato delle formazioni mentali (*saṅkhāra*); la felici-

cittā fa parte dell'aggregato della sensazione (*vedanā*). La gioia è come [ciò che prova] un uomo stremato dal deserto allorché vede o sente parlare dell'acqua o di un bosco; la felicità è come [ciò che egli prova] quando giunge all'ombra del bosco o beve l'acqua¹¹.

Un altro fattore jhānico del *samādhi* o concentrazione è il *cetasika* della *ekaggatā* (unificazione mentale). Questo *cetasika* sorge con ogni *citta* e ha la funzione di inquadrare l'oggetto. Ogni *citta* può sperimentare un solo oggetto e la *ekaggatā* lo inquadra. La *ekaggatā* può essere *kusala* o *akusala*. Il *samādhi*, quando è sviluppato nel *samatha*, è una concentrazione salutare su un oggetto meditativo; esso deve essere accompagnato da una retta comprensione che conosce con precisione se il *citta* è *kusala* o *akusala*, e che sa come sviluppare la calma concentrata, altrimenti la retta concentrazione non può crescere. Se si cerca strenuamente di concentrarsi, ma è assente la retta comprensione, ci può essere attaccamento al proprio sforzo di concentrarsi oppure può sorgere l'avversione, e in entrambi i casi la concentrazione non riesce ad aumentare. Se invece è presente la retta comprensione, la concentrazione può svilupparsi.

Riguardo al *samādhi*, dice il *Visuddhimagga*:

La concentrazione è ciò che pone (*adhīyati*) la mente in modo equilibrato (*samam*), oppure in maniera corretta (*sammā*), o è il puro e semplice raccoglimento (*samādhāna*) della mente. La sua caratteristica è la non dispersione (*avisāra*) oppure la non distrazione (*avikkhepa*). La sua funzione è compattare insieme (*sam-piṇḍana*) i concomitanti, come l'acqua si impasta con la polvere per il bagno. La sua espressione diretta è la pace (*upasama*). È contraddistinta dall'avere per causa prossima la felicità. La stabilità della mente è da intendersi come quella della fiamma di una lampada in assenza di vento¹².

L'*ekaggatā* sopprime il desiderio (*kāmacchanda*). Quando c'è l'unificazione mentale su un oggetto meditativo salutare, in quell'istante non si è ostacolati dal *kāmacchanda*.

Ricapitolando, i cinque fattori jhānici necessari a raggiungere il primo *jhāna* sono i seguenti:

- *vitakka* (applicazione dell'attenzione);
- *vicāra* (mantenimento dell'attenzione);
- *pīti* (gioia);
- *sukha* (felicità);
- *ekaggatā* (unificazione mentale).

Dice l'*Aṭṭha-sālinī*, riguardo ai fattori jhānici che sopprimono gli impedimenti:

È detto che gli impedimenti sono nemici dei fattori jhānici, li eliminano, li distruggono. Allo stesso modo è detto nel *Petaka* che l'unificazione mentale è nemica del desiderio, la gioia lo è della malevolenza, l'applicazione dell'attenzione lo è dell'indolenza e del torpore, la felicità lo è dell'agitazione e dell'angoscia, e il mantenimento dell'attenzione lo è del dubbio¹³.

Bisogna coltivare i fattori jhānici al fine di eliminare temporaneamente gli impedimenti. La persona che desidera sviluppare i fattori jhānici e raggiungere il *jhāna* necessita di una grande preparazione. Leggiamo nel *Visuddhi-magga* che colui che desidera coltivare il *samatha* dovrebbe avere un saldo fondamento nel *sīla* (moralità), che è purificato da qualità come la frugalità, la soddisfazione, la semplicità, l'isolamento, l'esaurirsi degli inquinanti, l'energia e la capacità di accontentarsi facilmente¹⁴. Il *sīla* può essere perfezionato con l'osservanza di pratiche ascetiche (descritte nel secondo capitolo del *Visuddhi-magga*) che riguardano prevalentemente il monaco, il suo uso delle vesti, il cibo elemosinato e il luogo in cui dimora.

Al tempo del Buddha anche i laici potevano raggiungere il *jhāna*, se avevano sviluppato la motivazione e l'abilità di coltivarli e se conducevano una vita compatibile con il loro sviluppo¹⁵. Occorreva però stare in ritiro e bisognava soddisfare molte condizioni. Il *jhāna* è piuttosto incompatibile con i desideri. Si deve essere “ben isolati dai desideri...” al fine di entrare in un *jhāna*, come leggiamo in numerosi *Sutta*¹⁶.

Il *Visuddhi-magga* spiega che i desideri sono incompatibili con l'entrata in un *jhāna*. Non tutti riescono a raggiungere il *jhāna*: non ci si può riuscire se si conduce una “vita mondana”, ricca di piaceri dei sensi, invece di una vita di “frugalità, isolamento, semplicità”¹⁷.

Secondo Buddhaghosa, bisognerebbe eliminare qualsiasi cosa possa essere un ostacolo allo sviluppo del *samādhi*. Gli ostacoli sono, per esempio, il viaggio e le malattie, e anche il luogo in cui si vive. Si deve evitare di vivere in un monastero che, per vari motivi, è sfavorevole alla coltivazione della concentrazione. Così occorre soddisfare numerose condizioni prima ancora di cominciare a praticare il *samādhi*.

Per coltivare la concentrazione è necessario praticare un metodo meditativo adatto. I metodi sono quaranta:

- i dieci *kaṣiṇa*, che sono, per esempio, dischi di particolari colori, il *kaṣiṇa* di terra o di luce;
- i dieci metodi ripugnanti (*asubha*) o “meditazioni del cimitero”;
- le dieci meditazioni di consapevolezza, fra cui quella sul Buddha, sul Dhamma, sul Saṅgha, sulla moralità, sulle divinità, sulla generosità, come pure la consapevolezza della morte, del corpo, del respiro e della pace (*nibbāna*);
- la percezione della ripugnanza per il nutrimento;
- l'esame dei quattro elementi (terra, acqua, fuoco e vento);
- i quattro *brahma-vihāra* (dimore divine), comprendenti la gentilezza amorevole (*mettā*), la compassione (*karuṇā*), la gioia simpatetica (*muditā*) e l'equanimità (*upekkhā*, che in questo caso non è la sensazione neutra o *upekkhā-vedanā*, ma il *cetasika* salutare della *taṭramajjhataṭā* o “neutralità specifica”);
- i quattro metodi meditativi per lo sviluppo degli *arūpajjhāna* (i *jhāna* senza forma, di cui si parlerà più oltre).

Non tutti i metodi sono adatti a tutti i meditanti: per ciascun individuo c'è un metodo più idoneo a fargli sviluppare la calma concentrata. Se si ha una retta comprensione del modo in cui si diventa calmi e concentrati grazie a un metodo adeguato, la calma concentrata può crescere, anche nella vita quotidiana. La gentilezza amorevole e la compassione, per esempio, possono e devono essere sviluppate nella nostra vita, quando siamo in compagnia di altre persone, e allora ci sono *kusala-citta* invece di *akusala-citta*. La meditazione di consapevolezza sul Dhamma comprende anche la riflessione sugli insegnamenti, e questo è benefico per tutti: aiuta le persone a cominciare a capire la vita. Mentre riportiamo la consapevolezza con i *kusala-citta* agli insegnamenti o a uno degli altri metodi meditativi, possono sorgere momenti calmi, se non ci attacchiamo alla calma concentrata.

Il *Visuddhi-magga* spiega come si possono sviluppare livelli più alti di calma concentrata con un metodo meditativo. La meditazione può essere praticata con la vista, con il tatto o con l'udito (cioè ripetendo alcune frasi), a seconda della natura del metodo¹⁸. Per quanto riguarda i metodi che sono applicati con la vista (come i *kaṣiṇa* colorati e le meditazioni del cimitero), Buddhaghosa dice che all'inizio bisogna guardare da vicino l'oggetto meditativo, mentre in seguito se ne acquisisce un'immagine mentale (“segno”, *nimitta*) e non si ha più bisogno di osservare l'oggetto originale. Dapprima l'immagine mentale è ancora instabile e indistinta, ma poi appare “cento volte, mille volte più pura...”. L'oggetto originale, per esempio un *kaṣiṇa* colorato o di terra, può avere difetti, ma l'immagine mentale perfezionata che si acquisi-

sce quando si è più esperti non ha le imperfezioni dell'oggetto che si osservava all'inizio. Questa immagine perfezionata è chiamata “segno riflesso” (*paṭibhāga-nimitta*).

Nel momento in cui appare il segno riflesso, c'è un alto livello di calma concentrata e la concentrazione è più sviluppata. Questa fase è chiamata “concentrazione di accesso” (*upacāra-samādhī*). Il *citta* non è un *jhāna-citta*, ma è ancora un *kāmāvacara-citta*; tuttavia, quando c'è la concentrazione di accesso gli impedimenti non sorgono. I fattori *jhānici* non sono però abbastanza sviluppati per ottenere il *jhāna* e sono ancora necessarie altre condizioni per raggiungerlo. Bisogna “proteggere il segno” al fine di non perdere l'immagine mentale perfezionata che si è sviluppata. È molto difficile raggiungere la concentrazione di accesso, ma è altrettanto arduo proteggere il segno, il che è indispensabile per attingere il *jhāna*. Le condizioni atte a proteggere il segno sono per esempio una dimora adatta, un cibo adeguato e l'evitare parole futili. È necessario equilibrare le cinque “facoltà spirituali” (*indriya*) che sono i seguenti *cetasika*:

- *saddhā* (fede o fiducia in ciò che è salutare);
- *virīya* (energia);
- *sati* (consapevolezza);
- *samādhī* (concentrazione);
- *paññā* (saggezza).

La fede dovrebbe essere equilibrata con la saggezza, in modo da non essere una fede acritica e infondata. La concentrazione dovrebbe essere equilibrata con l'energia, perché, se si è concentrati, ma non si ha abbastanza energia, c'è torpore e il *jhāna* non può essere raggiunto. Una quantità eccessiva di energia e una concentrazione insufficiente conducono all'agitazione: neppure in questo caso si riesce a entrare nel *jhāna*. Tutti e cinque gli *indriya* devono essere equilibrati.

Dagli esempi suddetti vediamo che il *samatha* non può essere coltivato senza una fondamentale comprensione e un'attenta considerazione delle realtà insegnate nell'*Abhidhamma*, che sono di fatto quelle della vita quotidiana. Bisognerebbe sapere con precisione quando il *citta* è *kusala* e quando è *akusala*; si dovrebbe capire quali realtà sono fattori *jhānici* e rendersi conto se si è riusciti o meno a svilupparle. È inoltre necessario vedere se si sono sviluppati o meno i cinque *cetasika* degli *indriya* o facoltà, e se sono equilibrati o meno. Se non si ha una retta comprensione di tutti questi diversi fattori e condizioni che permettono di raggiungere la concentrazione di accesso e il *jhāna*, si corre il rischio di prendere per concentrazione di accesso e *jhāna* ciò che

non lo è. Non si possono raggiungere questi due stati se non si sono create le condizioni corrette.

Non tutti i metodi meditativi conducono al *jhāna*. Alcuni, come le meditazioni di consapevolezza sul Buddha, sul Dhamma e sul Saṅgha, conducono solo alla concentrazione di accesso; altri conducono solo al primo *rūpajjhāna*¹⁹, altri fino al più alto *rūpajjhāna*. La consapevolezza del respiro può condurre a tutti i *rūpajjhāna*. Questo metodo, che è considerato da molte persone relativamente facile, è uno dei più difficili: esso richiede di essere consapevoli dell'inspirazione e dell'espirazione quando l'aria tocca la punta del naso o il labbro superiore. La consapevolezza del respiro non è praticata con la vista, ma con il tatto: l'inspirazione e l'espirazione sono il "segno" (*nimitta*) cui si deve continuamente prestare attenzione.

Leggiamo nel *Visuddhi-magga*:

Mentre gli oggetti di altri metodi meditativi diventano sempre più chiari a ogni fase, per il [respiro] questo non accade. A mano a mano che il meditante progredisce, [il respiro] diventa sempre più sottile, finché non ne resta più traccia²⁰.

Più oltre leggiamo:

Benché qualsiasi metodo meditativo possa essere realizzato solo da chi sia consapevole e abbia una profonda comprensione, gli oggetti dei metodi meditativi diversi da questo diventano chiari, quando si focalizza l'attenzione su di essi. Per contro il metodo meditativo della consapevolezza del respiro è arduo e difficile da coltivare. Esso è un campo che merita l'attenzione di grandi uomini, come i Buddha, i Buddha solitari²¹ e i figli dei Buddha. Non è cosa da poco, né può essere praticato da persone mediocri. Man mano che si focalizza l'attenzione su di esso, diventa sempre più tranquillo e sottile. Perciò qui sono necessarie una consapevolezza e una saggezza forti²².

La consapevolezza del respiro è molto difficile, "non è cosa da poco", come dice il *Visuddhi-magga*. Il Buddha e i suoi discepoli principali erano dotati di grande saggezza e di altre eccellenti qualità; perciò questo era per loro un "campo" in cui la loro mente si trovava a suo agio.

Quando si continua a essere consapevoli del respiro, le ispirazioni e le espirazioni diventano sempre più sottili e pertanto difficili da notare. Come abbiamo letto nella citazione, qui sono necessarie forti consapevolezza e comprensione. Non solo nella *vipassanā* ma anche nel *samatha* sono necessarie la consapevolezza (*sati*) e la saggezza

(*paññā*); l'oggetto della consapevolezza nel *samatha* è tuttavia diverso da quello della consapevolezza nella *vipassanā*. Nel primo l'oggetto è uno fra quelli dei quaranta metodi meditativi e lo scopo è lo sviluppo della calma concentrata. Nella seconda l'oggetto è qualsiasi *nāma* o *rūpa* che compaia nel momento presente attraverso una delle sei porte; lo scopo è sradicare la visione errata del sé e, infine, tutti gli inquinanti. Tramite il *samatha*, gli inquinanti possono essere temporaneamente soppressi, ma le loro tendenze latenti non sono estirpate: quando ci sono condizioni che producono *akusala-citta*, essi ricominciano a sorgere.

Leggiamo nell'*Āṅguttara-nikāya* che anche il monaco che raggiunge un *jhāna* può “abbandonare l'allenamento” e ritornare alla vita laica. Leggiamo che, quando il Buddha dimorava nei pressi di Vārāṇasī, nel Parco delle Gazzelle a Isipatana, alcuni Anziani ebbero una conversazione sull'*Abhidhamma*. Citta Hatthisāriputta interrompeva di tanto in tanto la loro conversazione. Mahā-koṭṭhita gli disse:

“Il Venerabile Citta Hatthisāriputta non deve interrompere continuamente la conversazione degli Anziani sull'*Abhidhamma*. Il Venerabile Citta attenda che la conversazione sia finita!”²³.

E quando egli ebbe detto questo, gli amici di Citta dissero:

“Il Venerabile Mahā-koṭṭhita non deve biasimare il Venerabile Citta Hatthisāriputta. Il Venerabile Citta Hatthisāriputta è saggio ed è in grado di fare un discorso sull'*Abhidhamma* agli Anziani”.

“Questo è difficile, amici, per quelli che non conoscono la mente altrui. Considerate, amici, qualcuno che, finché vive vicino al Maestro o a chi ne fa le veci, suo compagno nella vita pura, è il più gentile fra i gentili, il più umile fra gli umili, il più tranquillo fra i tranquilli. Quando si separa dal Maestro o da chi ne fa le veci, suo compagno nella vita pura, si accompagna a monaci, monache, fedeli laici, fedeli laiche, al re, ai ministri, agli esponenti di altre scuole e ai loro discepoli. Dimorando in tale compagnia, si lascia andare, perde il controllo, si dedica alla parola futile e il desiderio devasta il suo cuore. Egli, il cuore devastato dal desiderio, abbandona l'allenamento (*sikkhā*) e ritorna a ciò che è inferiore (*hīna*)...

Qui, amici, un certo uomo, isolatosi dai desideri... entra e dimora nel primo *jhāna*. Pensando “Ho raggiunto il primo *jhāna*”, si accompagna a monaci... abbandona l'allenamento e ritorna a ciò che è inferiore...”²⁴

Lo stesso è detto a proposito degli altri *jhāna*. Leggiamo poi che Citta Hatthisāriputta abbandonò l'allenamento e ritornò alla vita

inferiore. Ma non molto tempo dopo egli riprese l'ordinazione monastica.

Leggiamo:

Allora il Venerabile Citta Hatthisāriputta, dimorando per un tempo non lungo da solo in ritiro, consapevole, fervente, risoluto, comprese e realizzò con la sua conoscenza in questa stessa vita il fine supremo della vita pura, entrandovi e dimorandovi – il fine mirando al quale i figli di nobile famiglia rettamente rinunciamo alla vita domestica per la vita senza dimora. Egli seppe: “La rinascita si è esaurita, la vita pura è stata vissuta, il da farsi è stato fatto, non c'è nient'altro in questa vita”. E il Venerabile Citta Hatthisāriputta entrò nel novero degli *arahat*²⁵.

Anche se qualcuno può raggiungere il livello più alto del *jhāna*, il cuore può ancora essere “devastato dal desiderio”, come leggiamo nel *Sutta*. Quando Citta Hatthisāriputta ebbe ottenuto la condizione di *arahat*, realizzò “il fine supremo della vita pura”. Gli impedimenti non poterono più sorgere.

Grazie alla *vipassanā*, gli impedimenti sono sradicati nelle varie fasi dell'illuminazione. Il *sotāpanna*, che ha raggiunto il primo livello dell'illuminazione, ha estirpato l'impedimento del dubbio (*vīcīkicchā*); l'*anāgāmin*, nel terzo livello dell'illuminazione, ha eliminato il desiderio (*kāmacchanda*), la malevolenza (*vyāpāda*) e l'angoscia (*kukkucca*); l'*arahat*, con la distruzione dell'indolenza (*thīna*), del torpore (*middha*) e dell'agitazione (*uddhacca*), ha sradicato ogni impedimento.

Domande:

1. A quale *paramattha-dhamma* appartengono i fattori *jhānici*?
2. A quale *khandha* appartiene il fattore *jhānico* della *pīti*?
3. A quale *khandha* appartiene il fattore *jhānico* del *sukha*?
4. Quando c'è il vedere nel presente, c'è anche l'*ekaggatā-cetasika*? Qual è la sua funzione?
5. Qual è la funzione dell'*ekaggatā-cetasika* che sorge con il *jhāna-citta*? Qual è il suo oggetto?
6. Perché la consapevolezza del respiro è uno dei metodi meditativi più difficili?
7. Qual è la differenza fra la *sammā-sati* (retta consapevolezza) nel *samatha* e la *sammā-sati* nella *vipassanā*?

8. Perché gli impedimenti non sono estirpati se si sviluppa solo il *samatha* e non la *vipassanā*?

NOTE

¹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XIV, § 167.

² Si veda Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 105, dove gli impedimenti sono menzionati come ostacoli specifici del *jhāna*.

³ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XIV, § 174.

⁴ Nei *Sutta* il *jhāna* è stato tradotto anche con le parole “trance” o “meditazione”. Trance, tuttavia, non è una traduzione corretta.

⁵ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 88.

⁶ Si veda anche Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, V, 165.

⁷ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 88.

⁸ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 94.

⁹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 99.

¹⁰ Si veda sopra, cap. II.

¹¹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 100.

¹² Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 100.

¹³ Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, 165.

¹⁴ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, II, § 1 ; III, § 1.

¹⁵ Si veda la vicenda della madre di Nanda in *Āṅguttara-nikāya*, IV, 63 sgg.

¹⁶ Cfr. per esempio il *Bhaya-bherava-sutta* in *Majjhima-nikāya*, I, 21.

¹⁷ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 81.

¹⁸ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, III, § 119.

¹⁹ Sia il *rūpajjhāna* (*jhāna* della forma) sia l'*arūpajjhāna* (*jhāna* della non forma, per il quale il metodo meditativo non dipende più da un oggetto percepibile) sono sviluppati a livelli diversi del *jhāna*. L'*arūpajjhāna* è più perfezionato del *rūpajjhāna*.

²⁰ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, VIII, § 208.

²¹ Un Buddha solitario è un Buddha silenzioso che ha raggiunto l'illuminazione senza l'aiuto di un maestro, ma non ha accumulato saggezza e altre eccellenti qualità, le “perfezioni”, al punto di poter insegnare agli altri l'ottuplice Sentiero.

²² Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, VIII, § 211.

²³ *Āṅguttara-nikāya*, III, 392-393.

²⁴ *Āṅguttara-nikāya*, III, 393-394.

²⁵ *Āṅguttara-nikāya*, III, 399.

CAPITOLO XXII

I *jhāna-citta* (coscienze dell'assorbimento)

Nella nostra vita quotidiana sorgono molti tipi di *citta* che sperimentano oggetti attraverso le cinque porte sensoriali e attraverso la porta mentale. Sia nelle serie di *citta* delle porte sensoriali che in quella della porta mentale ci sono *javana-citta* (coscienze-impulsi) che, nel caso di chi non è *arahat*, possono essere *kusala* o *akusala*. Per la maggior parte del tempo i *javana-citta* sono non salutarì, perché ci attacchiamo agli oggetti che sperimentiamo attraverso le porte dei sensi e della mente. Proviamo cupidigia per gli oggetti visibili e il vedere, per i suoni e l'udire e per ciò che sperimentiamo; ci attacchiamo alla vita, desideriamo continuare a vivere e a ricevere impressioni sensoriali. Possiamo anche non notare quando proviamo attaccamento per il vedere o l'udire, specialmente quando non ci sentiamo particolarmente contenti di ciò che abbiamo visto o udito. Ma ci possono essere *lobhamūla-citta* con una sensazione neutra. È probabile che ci siano anche molti altri momenti di attaccamento o cupidigia che trascorrono senza essere notati, sia nelle serie delle porte sensoriali sia in quella della porta mentale.

In ogni istante gli oggetti sono sperimentati attraverso una delle porte sensoriali e poi attraverso la porta mentale. Ci possono anche essere serie della porta mentale che pensano a concetti come persone, animali o cose. È probabile che sorga cupidigia o attaccamento per i concetti e così per la maggior parte del tempo pensiamo con *akusala-citta*. Quando non pratichiamo il *dāna*, il *sīla* o la *bhāvanā*, il pensare si svolge con *akusala-citta*. Anche quando compiamo buone azioni, ci possono essere *akusala-citta* poco dopo i *kusala-citta*. Il vedere e l'udire sorgono continuamente, dopo di che può sorgere attaccamento o avversione per ciò che si è visto o udito. I *citta* che sperimentano gli oggetti dei sensi, i *kusala-citta* e gli *akusala-citta* e tutti i *citta* che sorgono nella nostra vita quotidiana sono “coscienze della sfera del desiderio” o *kāmāvacara-citta*.

A causa dell'esperienza degli oggetti sensoriali gli inquinanti tendono a sorgere; pertanto le persone sagge, anche quelle che vissero prima del tempo del Buddha, svilupparono il *jhāna* al fine di essere

temporaneamente liberate dalle impressioni sensoriali. I *jhāna-citta* non sono *kāmāvacara-citta*, ma appartengono a un altro livello di coscienza; questi *citta* sperimentano con l'assorbimento un oggetto meditativo attraverso la porta mentale. Nel momento del *jhāna* si è liberati dalle impressioni sensoriali e dagli inquinanti che sono legati a esse. I *jhāna-citta* comprendono i *rūpāvacara-citta* (*rūpajjhāna-citta*) e gli *arūpāvacara-citta* (*arūpajjhāna-citta*). Gli *arūpajjhāna* (*jhāna* privi di forma) sono più raffinati dei *rūpajjhāna* (*jhāna* della forma), perché i metodi meditativi degli *arūpajjhāna* non dipendono più dalla forma. Più tardi si tratterà delle differenze che ci sono fra di essi.

Oltre ai mondi dei *citta* quali il *kāmāvacara*, il *rūpāvacara* e l'*arūpāvacara*, c'è ancora il mondo dei *lokuttara-citta* o “coscienze sopramondane”, che hanno per oggetto il *nibbāna*. Coloro che raggiungono l'illuminazione hanno *lokuttara-citta* che sperimentano il *nibbāna*.

Ora si esporranno in primo luogo i *jhāna-citta*. Essi non hanno per oggetto un oggetto visibile, un suono o un altro oggetto dei sensi, ma sorgono in una serie che sperimenta un oggetto meditativo attraverso la porta mentale. In questa serie ci sono dapprima *kāmāvacara-citta* che sperimentano l'oggetto meditativo, e poi sorgono, nella stessa serie, i *jhāna-citta*.

La serie è la seguente:

1. *mano-dvārāvajjana-citta* (coscienza focalizzante della porta mentale);
2. *parikamma* ([coscienza] preliminare);
3. *upacāra* (accesso, prossimità);
4. *anuloma* (*citta* di adattamento);
5. *gotrabhū* (ciò che oltrepassa la sfera del desiderio, il “cambiamento di lignaggio”);
6. *jhāna-citta*, *appanā* (assorbimento, il momento del *citta* che raggiunge il *jhāna*).

Per alcuni il *parikamma* non è necessario, e in tal caso, dopo il *mano-dvārāvajjana-citta* e prima dei *jhāna-citta*, sorgono solo tre *kāmāvacara-citta* invece di quattro. Il *gotrabhū*, che oltrepassa la sfera del desiderio, è l'ultimo *citta* della serie che appartiene al *kāmāvacara*.

Possiamo consultare il *Visuddhi-magga* circa la serie di *citta* in cui il *jhāna* compare per la prima volta¹. Buddhaghosa afferma che in quel caso sorge solo un singolo *jhāna-citta*, poi seguito dal *bhavaṅga-citta* (il fattore del divenire)², dopo di che c'è una serie di *kāmāvacara-citta*, che contempla attraverso la porta mentale il *jhāna* che si è appe-

na raggiunto. Per quella persona la capacità di entrare nel *jhāna* è ancora debole: deve pertanto continuare a purificarsi dagli impedimenti per sviluppare i fattori *jhānici*, finché questi non diventano più forti. Più oltre nel testo³ leggiamo che l'assorbimento può "durare" soltanto quando è totalmente purificato dagli stati che impediscono la concentrazione. Dapprima bisogna sopprimere completamente la cupidigia, riflettendo sui lati negativi dei desideri, e poi eliminare anche gli altri impedimenti. Quando si è divenuti più esperti, i *jhāna-citta* possono susseguirsi anche per lungo tempo.

Leggiamo nel *Visuddhi-magga*:

Ma colui che accede al *jhāna* dopo aver ben purificato anche gli altri *dhamma* che ostacolano la concentrazione, rimane all'interno della sua realizzazione anche per tutto il giorno, come un'ape che entra in un'arnia ben pulita, o come un re che entra in un parco ben pulito⁴.

I *jhāna-citta* sono *kusala-kamma* di alto livello. Quando si entra nel *jhāna*, gli impedimenti del desiderio, dell'avversione, dell'indolenza, del torpore, dell'agitazione, dell'angoscia e del dubbio sono temporaneamente soppressi. Così si è veramente calmi, per lo meno in quel momento.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la persona che desidera sviluppare il *samatha* per essere in grado di entrare nel *jhāna* deve sviluppare i seguenti cinque fattori *jhānici* che possono inibire gli impedimenti:

- il *vitakka* (applicazione dell'attenzione);
- il *vicāra* (mantenimento dell'attenzione);
- la *pīti* (gioia);
- il *sukha* (felicità);
- l'*ekaggatā* (unificazione mentale).

Il *jhāna* consta di varie fasi, ciascuna delle quali è più raffinata di quella che la precede. Ci sono in tutto cinque tipi di *rūpajjhāna* o *jhāna* della forma. Per il primo *jhāna* è necessario che tutti e cinque i fattori *jhānici* sorgano con il *jhāna-citta*, mentre con i *jhāna* successivi, quando il meditante diventa più esperto, i fattori sono progressivamente abbandonati. Quando si raggiunge il secondo *jhāna*, non si ha più bisogno del *vitakka*: il *jhāna-citta* può sperimentare l'oggetto meditativo senza riportare la mente all'oggetto e "toccarlo". Gli altri quattro fattori *jhānici* sorgono ancora con il *jhāna-citta* del secondo *jhāna*.

Nel terzo *jhāna* si abbandona il *vicāra*: non se ne ha più bisogno per assorbirsi nell'oggetto meditativo. Rimangono soltanto tre fattori: la *pīti*, il *sukha* e l'*ekaggatā*. Nel quarto *jhāna* si abbandona la gioia: c'è ancora la felicità, ma la *pīti* non sorge più. Privo di *pīti*, il *jhāna-citta* è più quieto, più raffinato. Nel quinto *jhāna* si lascia andare anche la felicità e al suo posto sorge la sensazione neutra (*upekkhā*), che accompagna l'unificazione mentale.

Alcune persone riescono ad abbandonare nel secondo *jhāna* sia il *vitakka* sia il *vicāra*. Di conseguenza possono lasciare andare la *pīti* nel terzo *jhāna* e il *sukha* nel quarto; per loro ci sono quindi solo quattro *jhāna* anziché cinque. Questo è il motivo per cui i *rūpajjhāna* possono essere quattro o cinque (secondo il metodo quadruplice o quintuplice). Quando nei *Sutta* si menzionano quattro *jhāna*, il riferimento è al metodo quadruplice.

Ci possono essere in tutto fino a cinque *rūpajjhāna*, per cui esistono cinque tipi di *rūpāvacara-kusala-citta* (*rūpajjhāna-kusala-citta*). Il *jhāna-citta* è un *kusala-kamma* di alto livello e ha per effetto un *kusala-vipāka* di alto livello. I *jhāna-citta* non producono un *vipāka* in questa stessa vita: il loro effetto è una rinascita in mondi superiori. Il risultato dei *rūpāvacara-kusala-citta* è la rinascita nella sfera della forma (*rūpāvacara*). I *rūpāvacara-kusala-citta* possono produrre il loro effetto solo se la capacità di entrare nel *jhāna* non diminuisce e i *jhāna-citta* sorgono poco prima della morte: se infatti i *rūpāvacara-kusala-citta* devono produrre la rinascita successiva, è necessario che sorgano subito prima del *cuti-citta* (coscienza del trapasso); così il *paṭisandhi-citta* della vita successiva è un *rūpāvacara-vipāka-citta* che sorge nell'appropriata sfera della forma e sperimenta lo stesso oggetto meditativo dei *rūpāvacara-kusala-citta* sorti prima della coscienza del trapasso della vita precedente. I cinque tipi di *rūpāvacara-kusala-citta* sono in grado di produrre a loro volta cinque tipi di *rūpāvacara-vipāka-citta*.

Quando si nasce con un *paṭisandhi-citta* che è un *rūpāvacara-vipāka-citta*, tutti i *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta* della nuova esistenza sono dello stesso tipo del *paṭisandhi-citta*. I *rūpāvacara-vipāka-citta* possono soltanto svolgere le funzioni di *paṭisandhi*, *bhavaṅga* e *cuti*.

Ci sono cinque tipi di *rūpāvacara-kiriya-citta* appartenenti all'*arahat* che raggiunge i *rūpajjhāna*. Egli infatti sperimenta *kiriya-citta* in luogo dei *kusala-citta*. Così ci sono in tutto quindici *rūpāvacara-citta*:

- 5 *rūpāvacara-kusala-citta*;
- 5 *rūpāvacara-vipāka-citta*;

• 5 *rūpāvacara-kiriya-citta*.

Coloro che hanno raggiunto l'ultimo *jhāna* e ne vedono i lati negativi, perché esso dipende ancora dalla materia⁵, possono dedicarsi alla coltivazione degli *arūpajjhāna* o *ārūpa*, i “*jhāna* senza forma”, i cui oggetti meditativi non sono correlati alla materia. Ci sono quattro *arūpajjhāna*: il primo è la “base dello spazio senza limiti” (*ākāsānañcāyatana*). Al fine di entrare in questo stato, bisogna dapprima raggiungere l'ultimo *rūpajjhāna* prendendo come oggetto meditativo un qualsiasi *kaṣiṇa* (tranne il *kaṣiṇa* di spazio limitato) e acquisirne la padronanza. Leggiamo nel *Visuddhi-magga*:

Lo [*yogin*], visti i lati negativi ivi presenti⁶ ed esaurito l'attaccamento, volge l'attenzione alla base dello spazio senza limiti in quanto piena di pace e infinita. Avendo esteso il *kaṣiṇa* fino ai confini dell'universo oppure tanto quanto egli desidera, lo rimuove rivolgendo l'attenzione allo spazio che occupava [e ripetendo:] “Spazio, spazio” (*ākāso, ākāso*), oppure “Spazio infinito” (*ananto ākāso*)⁷.

Quanto alla base dello spazio senza limiti, ecco come il *Visuddhi-magga* descrive la rimozione del *kaṣiṇa*:

E quando il *kaṣiṇa* è rimosso, non si solleva né si abbassa. È detto “rimosso” solo perché l'attenzione non è focalizzata su di esso ed è rivolta allo “Spazio, spazio”. Questo si fa conoscere come mero “spazio da cui è stato rimosso il *kaṣiṇa*” (*kaṣiṇugghātimākāsaṃ*) ed è identico allo “spazio che era occupato dal *kaṣiṇa*” (*kaṣiṇaphuṭṭhokāso*) oppure allo “spazio separato dal *kaṣiṇa*” (*kaṣiṇavivittākāsaṃ*)⁸.

In questo modo egli può oltrepassare la materialità del *kaṣiṇa* e raggiungere il primo *arūpajjhāna*, la base dello spazio senza limiti. Ci sono altri tre *arūpajjhāna*, ciascuno dei quali è più sottile e tranquillo del precedente. Il secondo *arūpajjhāna* è la “base della coscienza senza limiti” (*viññāṇāñcāyatana*); il suo oggetto è la coscienza che è il primo *arūpajjhāna-citta*. Questo *citta* ha come oggetto lo spazio senza limiti. Colui che desidera raggiungere il secondo *arūpajjhāna* dovrebbe innanzi tutto acquisire la padronanza della base dello spazio senza limiti, dovrebbe vederne i lati negativi e abbandonare l'attaccamento a essa. Leggiamo nel *Visuddhi-magga*:

Esaurito l'attaccamento per quello stato, egli rivolge l'attenzione alla base della coscienza senza limiti perché è piena di pace. Do-

po aver pervaso lo spazio, manifesta la coscienza [ripetendo:] “Coscienza, coscienza” (*viññāṇaṃ, viññāṇaṃ*)⁹.

Il terzo *arūpajjhāna* è la “base del nulla” (*ākāṅkhaññāyatana*). Leggiamo nel *Visuddhi-magga*¹⁰ che chi desidera raggiungere questo stato dovrebbe rivolgere l'attenzione all'assenza, alla vacuità e all'isolamento della coscienza che pervadeva la base dello spazio senza limiti e che era l'oggetto meditativo del secondo *arūpajjhāna*, la base della coscienza senza limiti. Leggiamo:

Senza rivolgere [ulteriormente] l'attenzione a tale coscienza, deve meditare continuamente [ripetendo] “Non c'è, non c'è” (*natthi, natthi*), oppure “Vuoto, vuoto” (*suññaṃ, suññaṃ*), oppure “Isolato, isolato” (*vivittaṃ, vivittaṃ*). Deve focalizzare su ciò l'attenzione, contemplarlo, investirlo con il ragionamento e l'applicazione dell'attenzione¹¹.

Più oltre leggiamo:

... il monaco, sorta la mente dell'assorbimento, vede con l'occhio del *jhāna* relativo alla coscienza senza limiti la coscienza che si era manifestata [meditando] sullo spazio precedente, dimora in essa e, allorché tale coscienza scompare grazie all'attenzione preliminare [ripetendo] “Non c'è, non c'è” ecc., egli, vedendone solo l'assenza denominata “scomparsa” (*apagama*), vi dimora¹².

Il quarto *arūpajjhāna* è la “base priva di percezione e di assenza di percezione” (*nevasaññānāsaññāyatana*). L'oggetto di questo *jhāna* è costituito dai quattro *nāmakkhandha* (il *citta* e i *cetasika* che lo accompagnano) che hanno raggiunto la base del nulla nel terzo *arūpajjhāna*. Leggiamo nel *Visuddhi-magga*:

Ora, al fine di mostrare il significato della percezione raggiunta la quale esso è chiamato base priva di percezione e di assenza di percezione, si dice: “«Base priva di percezione e di assenza di percezione»: la mente e i fattori mentali o i *dhmma* di chi ha ottenuto la base priva di percezione e di assenza di percezione, o di chi è rinato, o di chi dimora piacevolmente in questa esistenza”¹³. Fra questi, qui si intende menzionare la mente e i fattori mentali o i *dhmma* di chi ha ottenuto [tale stato]. Il significato letterale di questo passo è che, per la mancanza della percezione grossolana e per la presenza della percezione sottile, questo *jhāna* con i *dhmma* che lo accompagnano non ha una percezione né è privo di una percezione, quindi è privo di percezione e di assenza di percezione.

Esso, che non ha una percezione né è privo di percezione, è una base, perché è incluso nella base della mente e nella base dei *dhamma*. Pertanto è la “base priva di percezione e di assenza di percezione”.

Oppure qui la percezione non è percezione, perché è incapace di svolgere la funzione di una percezione effettiva; ma non è neppure assenza di percezione, perché è presente in una condizione sottile di formazione residua. Di conseguenza è priva di percezione e di assenza di percezione. Ed essa è una base nel senso che è il fondamento dei *dhamma* residui, dunque è la “base priva di percezione e di assenza di percezione”¹⁴.

Il testo spiega inoltre che la sensazione che sorge con questo *jhāna-citta* non è una sensazione vera e propria, né è la totale assenza di sensazioni, perché è presente in uno stato sottile come formazione residua. Lo stesso si può dire della coscienza, del contatto (*phassa*) e degli altri *cetasika* che sorgono con il *jhāna-citta*.

Dal momento che esistono quattro *arūpajjhāna*, ci sono quattro tipi di *arūpāvacara-kusala-citta*. Essi possono produrre *vipāka* sotto forma di rinascite in quei mondi felici che sono gli *arūpa-loka*. I quattro tipi di *arūpāvacara-kusala-citta* producono quattro tipi di *arūpāvacara-vipāka-citta*. Quando il *paṭisandhi-citta* è un *arūpāvacara-vipāka-citta*, tutti i *bhavaṅga-citta* e il *cuti-citta* di quell'esistenza sono dello stesso tipo dell'*arūpāvacara-vipāka-citta*. L'*arūpāvacara-vipāka-citta* può svolgere soltanto le funzioni di connessione di rinascita, fattore del divenire e coscienza del trapasso¹⁵.

Esistono quattro tipi di *arūpāvacara-kiriya-citta*, le coscienze dell'*arahat* che entra negli *arūpajjhāna*. In tutto ci sono quindi dodici *arūpāvacara-citta*:

- 4 *arūpāvacara-kusala-citta*;
- 4 *arūpāvacara-vipāka-citta*;
- 4 *arūpāvacara-kiriya-citta*.

Coloro che hanno coltivato i *jhāna* possono sviluppare vari tipi di conoscenza superiore (*abhiññā*)¹⁶. Essi devono raggiungere, meditando sul *kaṣiṇa*, l'ultimo *rūpajjhāna* (il quarto nel metodo quadruplice e il quinto nel metodo quintuplice) e poi esercitare “il completo controllo della mente in quattordici modi” descritto nel XIV capitolo del *Visuddhi-magga*. Per esempio, devono riuscire a raggiungere, con le varie meditazioni sui *kaṣiṇa*, i *rūpajjhāna* in ordine progressivo e regressivo. Sviluppando i vari tipi di conoscenza superiore, la concentrazione migliora. Le cinque conoscenze superiori mondane sono le seguenti:

1. i poteri psichici (*iddhi*), come passare attraverso i muri, camminare sull'acqua, viaggiare attraverso l'aria;
2. l'udito divino, che ode suoni divini e umani, vicini e lontani;
3. la conoscenza della mente altrui;
4. il ricordo delle proprie esistenze precedenti;
5. la vista divina, che vede la morte e la rinascita degli esseri.

Questi sono i cinque tipi mondani di conoscenza superiore. Tuttavia c'è una sesta conoscenza superiore, che è realizzata con il *lo-kuttara-citta*, cioè lo sradicamento di tutti gli inquinanti quando si raggiunge la condizione di *arahat*. La sesta conoscenza superiore è la più importante, e al fine di realizzarla bisogna sviluppare pienamente la visione profonda.

Coloro che hanno coltivato le condizioni appropriate possono compiere “prodigi” (*pāṭihāriya*). Nell'*Aṅguttara-nikāya* leggiamo del sommo prodigio. Il Buddha chiese al brahmano Saṅgarāva quale fosse l'argomento di conversazione in una festa al palazzo reale, quando la corte era riunita nel palazzo. Il brahmano Saṅgarāva rispose che si parlava del fatto che, nei primi tempi, i monaci erano meno numerosi, ma il numero di quelli dotati di poteri psichici era maggiore. Ora era proprio l'opposto. Il Buddha gli disse:

“Esistono tre prodigi. Quali sono questi tre [prodigi]? Il prodigio del potere psichico (*iddhi*), il prodigio della lettura della mente (*ādesanā*), il prodigio dell'insegnamento (*anusāsanī*).

Qual è, o brahmano, il prodigio del potere psichico?

Qui, o brahmano, qualcuno sperimenta vari tipi di potere psichico: «Essendo stato uno, diviene molteplice; essendo stato molteplice, diviene uno. Diviene visibile o invisibile, va senza essere ostacolato attraverso un muro, una recinzione, una montagna, come se fossero spazio vuoto. Emerge dalla terra e si immerge in essa come se fosse acqua. Cammina sull'acqua senza che essa si separi, come se fosse terra. Seduto nello spazio a gambe incrociate, vola come se fosse un uccello alato. Con la mano afferra e strofina la luna e il sole, che sono meravigliosi, potentissimi. Esercita il suo potere con il corpo fino al mondo di Brahmā»¹⁷.

Questo, o brahmano è detto «prodigio del potere psichico».

Qual è, o brahmano, il prodigio della lettura della mente?

Qui, o brahmano, qualcuno dice, grazie a un segno: «Così è la tua mente. In questo modo è la tua mente. Tale è la tua mente». Anche se dice molte cose, la mente è come la descrive, non altrimenti»¹⁸.

Il Buddha illustrò ancora la lettura della mente e poi disse:

“Qual è, o brahmano, il prodigio dell'insegnamento?

Qui, o brahmano, qualcuno insegna così: «Ragionate in questo modo, non in quest'altro modo; fate attenzione in questo modo, non in quest'altro; abbandonate questo stato, entrate in quest'altro e dimoratevi».

Questo, o brahmano è detto «prodigio dell'insegnamento». Questi, o brahmano, sono i tre prodigi. Fra essi, quale ti sembra il migliore, l'eccelso?».

“Fra essi, o Gotama, il prodigio per cui qualcuno diviene molteplice sperimentando vari tipi di potere psichico... mi sembra avere la natura di un gioco di prestigio (*māyā*). Quanto al prodigio per cui qualcuno, o Gotama, dice grazie a un segno com'è la mente degli altri... anche questo mi sembra avere la natura di un gioco di prestigio. Quanto al prodigio dell'insegnamento... fra i tre mi sembra il migliore, l'eccelso”¹⁹.

Sangarāva poi chiese al Buddha se egli fosse dotato di quelle prodigiose capacità e il Buddha rispose che ne era dotato. Sangarāva chiese allora se ci fossero altri monaci come lui e il Buddha rispose:

“Brahmano, i monaci dotati di queste tre prodigiose capacità non sono solo cento, duecento, trecento, quattrocento o cinquecento, ma di più”²⁰.

Sangarāva esprime allora la sua fede, prese rifugio nel Buddha, nel Dhamma e nel Saṅgha, e chiese di essere accettato come un fedele laico.

Al tempo del Buddha molti monaci avevano coltivato le condizioni per generare questi poteri prodigiosi. Il sommo potere prodigioso è quello dell'insegnamento, perché può portare allo sradicamento di tutti gli inquinanti, alla fine di ogni sofferenza.

Coloro che hanno accumulazioni tali da poter generare i *jhāna* godono di molti benefici, perché i *jhāna* costituiscono un *kusala-kamma* di alto livello. Uno di questi benefici è una rinascita felice, anche per coloro che riescono a raggiungere solo la “concentrazione di accesso” (*upacāra-samādhī*)²¹. Tuttavia, anche la rinascita in un mondo felice è *dukkha*, perché la vita in quel mondo può essere seguita dalla rinascita in un mondo infelice. Perciò a qualsiasi nascita è preferibile l'assenza di rinascita, che si può realizzare solo sviluppando la saggezza che sradica gli inquinanti.

Il *jhāna* è chiamato negli insegnamenti “una dimora piacevole, qui e ora” (per esempio nel *Discorso sulla cancellazione*)²². Coloro che

sono diventati esperti nella coltivazione della calma concentrata possono avere molti *jhāna-citta* in serie, dal momento che hanno creato le condizioni adatte. Essi dimorano davvero “piacevolmente, qui e ora”; tuttavia, il Buddha intese sottolineare che il “dimorare piacevolmente” non è la stesso che la “cancellazione” (*sallekha*) (cioè lo sradicamento definitivo degli inquinanti). Leggiamo nel *Discorso sulla cancellazione* ciò che il Buddha disse a Cuṇḍa circa il monaco che può raggiungere i *rūpajjhāna*:

Qui è possibile, o Cuṇḍa, che un monaco, isolato invero dai desideri, isolato dai *dhamma* non salutari, essendo entrato nel primo *jhāna*, che è accompagnato dall'applicazione dell'attenzione e dal mantenimento dell'attenzione e nasce dall'isolamento con gioia e felicità, vi dimori. Egli può pensare questo: “Dimoro nella cancellazione”. Ma non sono questi [ottenimenti], o Cuṇḍa, a essere chiamati “cancellazioni” nella Disciplina del Nobile. Nella Disciplina del Nobile questi sono chiamati “dimore piacevoli, qui e ora”²³.

Il Buddha disse lo stesso riguardo all'ottenimento degli altri *rūpajjhāna*. Quanto al monaco in grado di entrare nell'*arūpajjhāna*, egli disse:

Qui è possibile, o Cuṇḍa, che un monaco, superando completamente la percezione della forma, a causa della scomparsa delle percezioni dell'impatto sensoriale, per l'assenza di attenzione alle percezioni della molteplicità, [ripetendo] “Spazio infinito”, essendo entrato nella base dello spazio senza limiti, vi dimori. Egli può pensare questo: “Dimoro nella cancellazione”. Ma non sono questi [ottenimenti], o Cuṇḍa, a essere chiamati “cancellazioni” nella Disciplina del Nobile. Nella Disciplina del Nobile questi sono chiamati “dimore tranquille, qui e ora”²⁴.

Coloro che hanno accumulato una grande abilità nell'accedere ai *jhāna* e che hanno sviluppato la *vipassanā*, possono ottenere l'illuminazione con i *lokuttara-jhāna-citta*, cioè i *lokuttara-citta* accompagnati dai fattori *jhānici* dei diversi *jhāna*, secondo le loro accumulazioni²⁵. Con l'assorbimento mediante i *lokuttara-jhāna-citta*, invece di avere un oggetto meditativo del *samatha*, si sperimenta come oggetto il *nibbāna*. Nella serie durante la quale si ottiene l'illuminazione, il *magga-citta* (“coscienza del Sentiero”, *lokuttara-jhāna-citta*) è immediatamente seguito dal *phala-citta* (“coscienza del Frutto”, risultato del *magga-citta*). Quando i *phala-citta* svaniscono, quella serie di *citta* finisce. Il *magga-citta* di quello stadio

dell'illuminazione non può sorgere di nuovo, ma, per coloro che hanno sviluppato i *jhāna* e hanno ottenuto l'illuminazione con i *lokuttara-jhāna-citta*, il *phala-citta* può sorgere di nuovo, avendo per oggetto il *nibbāna*, anche molte volte nella vita.

Coloro che hanno ottenuto il quarto stadio dell'*arūpajjhāna*, la “base priva di percezione e di assenza di percezione”, e hanno anche realizzato il terzo livello dell'illuminazione, quello dell'*anāgāmin*, o che sono divenuti *arahat*, possono raggiungere l’“ottenimento della cessazione” (*nirodha-samāpatti*), che è la temporanea sospensione delle attività fisiche e mentali.

La persona che ha ottenuto la cessazione è diversa da un cadavere. Leggiamo nel *Discorso della grande serie di domande e risposte*²⁶ che Mahā-Koṭṭhita pose molte domande a Sāriputta e gli chiese fra l'altro qual è la differenza fra un cadavere e il monaco che ha ottenuto la cessazione:

“Amico, di quanti *dhamma* deve essere privo questo corpo per giacere abbandonato, gettato via, come un pezzo di legno inco-sciente?”.

“Amico, quando questo corpo è privo di tre *dhamma* – la vita (*āyu*), il calore (*usmā*) e la coscienza (*viññāṇa*) – questo corpo giace abbandonato, gettato via, come un pezzo di legno inco-sciente”.

“Amico, qual è la differenza fra un morto, uno che ha finito di vivere, e il monaco che ha ottenuto la cessazione della percezione e della sensazione?”.

“Amico, nel caso di un morto, uno che ha finito di vivere, le sue formazioni corporee sono cessate, si sono acquietate, le sue formazioni verbali sono cessate, si sono acquietate, le sue formazioni mentali sono cessate, si sono acquietate, la vita si è esaurita, il calore si è dissolto, le facoltà si sono disgregate. Nel caso del monaco che ha ottenuto la cessazione delle percezioni e delle sensazioni, anche le sue formazioni corporee sono cessate, si sono acquietate, le sue formazioni verbali sono cessate, si sono acquietate, le sue formazioni mentali sono cessate, si sono acquietate, ma la vita non si è esaurita, il calore non si è dissolto e le facoltà sono straordinariamente chiare. Questa, o amico, è la differenza fra un morto, uno che ha finito di vivere, e un monaco che ha ottenuto la cessazione della percezione e della sensazione”²⁷.

Per coloro che emergono dalla cessazione, il primo *citta* che sorge è un *phala-citta* (*lokuttara-vipāka-citta*), che ha il *nibbāna* per oggetto. Nel caso dell'*anāgāmin*, è il *phala-citta* del livello dell'*anāgāmin*, mentre, nel caso dell'*arahat*, è il *phala-citta*

dell'*arahat*. Secondo il *Visuddhi-magga*, la loro mente tende al *nibbāna*. Leggiamo:

A che cosa tende la mente di chi ne emerge? Tende al *nibbāna*. Infatti è stato detto: “O amico Visākha, la mente del monaco che è emerso dall’ottenimento della cessazione della percezione e della sensazione tende all’isolamento, è orientata all’isolamento, è incline all’isolamento”^{28,29}.

Nel *Discorso breve a Gosīṅga* leggiamo che il Buddha si recò a incontrare Anuruddha, Nandiya e Kimbila quando essi risiedevano a Gosīṅga, nel bosco di *sāla*. Il Buddha li interrogò circa la loro vita nella foresta. Essi potevano raggiungere tutti i *rūpajjhāna* e *arūpajjhāna* e potevano dimorare in essi finché volevano. Il Buddha disse:

“Bene, bene, Anuruddha. Ma c’è un altro stato sovrumano, uno stato superiore della conoscenza e della visione degno dei Nobili, una dimora gradevole, che hai ottenuto superando questa dimora, facendola dissolvere?”.

“Come no, Venerabile! Qui, Venerabile, ogni qual volta lo desideriamo, dopo aver superato completamente la base priva di percezione e di assenza di percezione, entriamo nella cessazione della percezione e della sensazione e vi dimoriamo e, dopo averli osservati mediante la saggezza, i nostri influssi impuri si esauriscono completamente. Venerabile, questo è un altro stato sovrumano, uno stato superiore della conoscenza e della visione degno dei Nobili, una dimora gradevole, che abbiamo ottenuto superando questa dimora, facendola dissolvere. E noi, o Venerabile, non vediamo alcun’altra dimora gradevole superiore a questa o migliore di essa”.

“Bene, bene, Anuruddha. Non c’è alcun’altra dimora gradevole superiore a questa o migliore di essa”³⁰.

Domande:

1. Qual è il lato positivo dell'*arūpajjhāna* in confronto al *rūpajjhāna*?
2. Qual è la differenza fra il quarto *arūpajjhāna*, la base priva di percezione e di assenza di percezione, e la cessazione?
3. Può chiunque ha sviluppato il quarto *arūpajjhāna* raggiungere la cessazione?
4. Qual è lo scopo delle conoscenze superiori (*abhiññā*)?
5. Quando si menzionano sei conoscenze superiori, qual è la più importante?

6. Quale beneficio ottengono coloro che sviluppano sia i *jhāna* sia la *vipassanā* e raggiungono l'illuminazione?

7. Qual è l'oggetto del *citta* al momento del *jhāna*?

8. Attraverso quale porta può il *jhāna-citta* sperimentare un oggetto?

9. Qual è l'oggetto del *lokuttara-jhāna-citta*?

NOTE

¹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 74.

² Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 78.

³ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, §§ 123 sgg.

⁴ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 125.

⁵ Gli oggetti meditativi del *rūpajjhāna* sono correlati alla materia in quanto sono appresi con la vista, il tatto o l'udito.

⁶ Presenti cioè nel quarto *jhāna*.

⁷ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, X, § 6.

⁸ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, X, § 8.

⁹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, X, § 25.

¹⁰ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, X, § 32.

¹¹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, X, § 33.

¹² Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, X, § 35.

¹³ *Vibhaṅga*, 263.

¹⁴ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, X, §§ 48-50.

¹⁵ Come nel caso del *rūpāvacara-kusala-citta*, l'*arūpāvacara-kusala-citta* non può produrre il suo *vipāka* nella sua stessa esistenza. Per questo motivo svolge solo le funzioni di *paṭisandhi*, *bhavaṅga* e *cuti*.

¹⁶ La parola *abhiññā* può anche essere tradotta con i termini di "conoscenza diretta".

¹⁷ *Dīgha-nikāya* I, 77.

¹⁸ *Āṅguttara-nikāya* I, 170.

¹⁹ *Āṅguttara-nikāya* I, 171-172.

²⁰ *Āṅguttara-nikāya* I, 172-173.

²¹ *Visuddhi-magga* XI, 123.

²² *Sallekha-sutta* (*Majjhima-nikāya*, I, 40 sgg.).

²³ *Majjhima-nikāya* I, 40-41.

²⁴ *Majjhima-nikāya* I, 41.

²⁵ Ciò sarà ulteriormente spiegato sotto, nel cap. XXIII.

²⁶ *Mahā-vedalla-sutta* (*Majjhima-nikāya*, I, 292 sgg.).

²⁷ *Majjhima-nikāya*, I, 296.

²⁸ *Majjhima-nikāya*, I, 302. Per "isolamento" (*viveka*) qui si intende il *nibbāna* (Buddhaghosa, *Majjhima-nikāya-Atṭha-kathā*, II, 367) [N. d. C.].

²⁹ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XXIII, § 50.

³⁰ *Majjhima-nikāya*, I, 209.

CAPITOLO XXIII

I *lokuttara-citta* (coscienze sopramondane)

L' *Abhidhamma* ci insegna che esistono diversi tipi di *citta* salutari. Ci sono i *kāmāvacara-kusala-citta* (coscienze salutari della sfera del desiderio, *mahā-kusala-citta*), i *rūpāvacara-kusala-citta* (coscienze salutari della sfera della forma, *rūpajjhāna-citta*) e gli *arūpāvacara-kusala-citta* (coscienze salutari della sfera della forma, *arūpajjhāna-citta*). Tutti questi tipi di *citta* sono *kusala*, ma non sradicano le tendenze latenti degli inquinanti. Solo i *lokuttara-kusala-citta* ovvero i *magga-citta* ("coscienze del Sentiero") estirpano tali tendenze latenti. Quando tutti gli inquinanti saranno completamente sradicati, il ciclo della nascita e della morte avrà fine. Possiamo chiederci se i *lokuttara-kusala-citta* possano veramente eliminare gli inquinanti in modo che non sorgano più. Ci sono molti inquinanti: siamo pieni di *lobha*, *dosa*, e *moha*, abbiamo avarizia, gelosia, angoscia, dubbio, presunzione e molte altre impurità. L'attaccamento al sé ha in noi radici profonde: prendiamo la nostra mente e il corpo per un sé. È difficile capire come tutti questi inquinanti possano essere eliminati. C'è un Sentiero che conduce allo sradicamento degli inquinanti, ma ne abbiamo accumulati talmente tanti che non possono essere distrutti immediatamente. *Diṭṭhi*, la visione errata, deve essere sradicata per prima; ma, finché prenderemo le realtà per il sé, nessun inquinante potrà essere estirpato.

Ci sono quattro fasi dell'illuminazione: il *sotāpanna* (colui che è entrato nella corrente), il *sakadāgāmin* (colui che ritorna una sola volta), l'*anāgāmin* (colui che non ritorna) e l'*arahat*. In ciascuna di queste fasi sorge il *lokuttara-kusala-citta* ovvero il *magga-citta* che sperimenta il *nibbāna* e sradica gli inquinanti. Il *sotāpanna*, l'*ariya* che ha raggiunto la prima fase dell'illuminazione, ha sradicato completamente la *diṭṭhi*, in modo che essa non possa più sorgere; ma non ha eliminato tutti gli inquinanti, perché questi sono estirpati gradualmente, e solo quando si raggiunge la condizione di *arahat* si realizza la loro completa e definitiva distruzione.

Ci si può chiedere come sia possibile sapere quando l'illuminazione è stata raggiunta. Il *lokuttara-citta* è accompagnato dalla saggezza o *paññā* che è stata sviluppata nella visione profonda o

vipassanā. Non si può raggiungere l'illuminazione se non si è sviluppata la saggezza della visione profonda. Questa ha varie fasi. In primo luogo si elimina il dubbio circa la differenza fra il *nāma* e il *rūpa*. Si può capire in teoria che il *nāma* è la realtà che sperimenta un oggetto e che il *rūpa* è la realtà che non conosce alcunché. Tuttavia la comprensione teoretica, a livello del pensiero, non è la stessa cosa della comprensione diretta che realizza che il *nāma* è il *nāma* e il *rūpa* è il *rūpa*. Quando c'è per esempio il suono, che è *rūpa*, c'è anche l'udire, che è *nāma*, e queste realtà hanno caratteristiche diverse. Ci può essere consapevolezza di una sola caratteristica per volta, e in quel momento si può sviluppare la retta comprensione della realtà che si presenta. Finché non c'è la retta consapevolezza di una realtà per volta, ci può essere un dubbio circa la differenza fra il *nāma* e il *rūpa*. Per eliminare il dubbio è necessario avere consapevolezza dei diversi tipi di *nāma* e di *rūpa* che appaiono nella vita quotidiana. Quando si raggiunge la prima fase della visione profonda, che è solo una fase iniziale, non c'è alcun dubbio circa la differenza fra le caratteristiche del *nāma* e quelle del *rūpa*. Pertanto bisogna esaminare più volte tali caratteristiche finché esse sono comprese con chiarezza così come sono e non si ha più alcuna visione errata. La realizzazione del sorgere e dello svanire del *nāma* e del *rūpa* è una fase superiore della visione profonda che non può essere raggiunta finché la caratteristica del *nāma* non può essere distinta da quella del *rūpa*. Tutte le varie fasi della visione profonda devono essere raggiunte secondo l'ordine prescritto¹. La saggezza deve continuare a investigare le caratteristiche delle realtà così come esse appaiono attraverso le sei porte, in modo che le tre caratteristiche delle realtà condizionate – l'impermanenza (*anicca*), la sofferenza (*dukkha*) e il non sé (*anatta*) – si possano penetrare sempre più. Quando la *paññā* ha compreso con chiarezza queste tre caratteristiche, si può raggiungere l'illuminazione: la saggezza può allora sperimentare il *nibbāna*, la realtà incondizionata. Quando la *paññā* è stata sviluppata a quel livello, non ci può essere più alcun dubbio sul fatto di aver realizzato l'illuminazione oppure no.

La parola "illuminazione" può avere diversi significati e di conseguenza può creare confusione. Il corrispondente termine in pāli è *bodhi*, che letteralmente significa "risveglio", "conoscenza", "comprensione". Il raggiungimento dell'illuminazione nel contesto degli insegnamenti buddhisti si riferisce alla saggezza o *paññā*, che è stata sviluppata fino al punto da diventare *lokuttara-paññā*, "saggezza sopramondana"; essa accompagna i *lokuttara-citta* che sperimentano il *nibbāna*. L'illuminazione consiste in realtà in alcuni momenti di *lokuttara-citta* che non durano. Il *nibbāna* non sorge e non svanisce, ma i *lokuttara-citta* che sperimentano il *nibbāna* svaniscono e sono

seguiti dai *citta* della sfera del desiderio; nel caso degli *ariya* che non hanno ancora raggiunto la quarta fase dell'illuminazione, possono sorgere ancora degli *akusala-citta*. Tuttavia gli inquinanti che sono stati estirpati quando si è raggiunta l'illuminazione non sorgono più.

Solo il retto Sentiero, l'ottuplice Sentiero, conduce all'illuminazione. Se si segue un sentiero errato, il traguardo non può essere raggiunto. Quando si percorre un sentiero scorretto, si ha una visione errata (*diṭṭhi*). Nell'*Abhidhamma* gli inquinanti sono classificati in vari modi, come pure i diversi tipi di visione errata. Per esempio, nel gruppo di inquinanti dell'attaccamento (*upādāna*) sono elencate varie forme di visione errata. Tre dei quattro tipi di attaccamento menzionati in questo gruppo sono riferiti ad alcuni tipi di *diṭṭhi*; questi tre tipi di attaccamento sono stati completamente sradicati dal *sotāpanna*. Uno di essi è l'attaccamento alle osservanze e ai rituali (*sīlabbatupādāna*), che comprende la pratica errata della *vipassanā*. Alcuni pensano di poter ottenere l'illuminazione seguendo sentieri diversi dall'ottuplice Sentiero, ma è un'illusione. Non ci sono altri modi di illuminarsi.

L'ottuplice Sentiero è percorso restando consapevoli del *nāma* e del *rūpa* che compaiono nella vita quotidiana, come il vedere, l'oggetto visibile, l'udire, il suono, il pensare, la sensazione, l'attaccamento, la rabbia o gli altri inquinanti che sorgono. Se l'ottuplice Sentiero non è percorso con la consapevolezza di tutte queste realtà, la visione errata non può essere sradicata e pertanto non si può raggiungere neppure la prima fase dell'illuminazione, quella del *sotāpanna*. Perciò non c'è una via che conduce all'illuminazione diversa dalla coltivazione della retta comprensione delle realtà, che è la saggezza dell'ottuplice Sentiero.

Che cos'è la retta comprensione? La risposta è la seguente: vedere il *nāma* e il *rūpa* così come sono, impermanenti, dolorosi e privi di un sé. Bisogna sviluppare la retta comprensione. Quando abbiamo ancora una visione errata, prendiamo le realtà per un sé: prendiamo il vedere per un sé e facciamo lo stesso con gli oggetti visibili, con le sensazioni, le percezioni, il pensare, gli inquinanti, e persino con le qualità positive come la consapevolezza e la saggezza. Rimanendo consapevoli delle caratteristiche del *nāma* e del *rūpa* che sorgono, possiamo sviluppare la retta comprensione ed eliminare la visione errata di un sé.

Finché non si è diventati un *sotāpanna*, si può deviare dal retto Sentiero e ci può essere una pratica errata: questa consiste per esempio nel pensare che ci deve essere consapevolezza solo di particolari tipi di *nāma* e *rūpa* anziché di qualsiasi *nāma* e *rūpa* possa comparire. La gente può per esempio pensare che il *lobha*, il *dosa* e il *moha* non

devono o non possono essere oggetti di consapevolezza. Tuttavia gli *akusala-citta* sono realtà che sorgono a causa di particolari condizioni e fanno parte della vita quotidiana. Se si selezionano gli oggetti della consapevolezza, si continuerà ad attaccarsi a un concetto del sé che sia in grado di esercitare il controllo della vita. Alcuni credono che la *vipassanā* possa essere sviluppata soltanto quando ci si siede in un luogo tranquillo, poi si danno regole per la pratica e non sono capaci di vedere che anche la consapevolezza è *anatta*.

Il *sotāpanna* ha sradicato anche altri inquinanti, oltre alla *dīṭṭhi*: ha eliminato il dubbio o *vicikicchā*. Il dubbio è uno degli impedimenti e ci impedisce di praticare ciò che è salutare. Possiamo dubitare del Buddha, del Dhamma, del Saṅgha e della retta pratica. Il *sotāpanna* non ha più dubbi.

Un altro *akusala-cetasika* estirpato dal *sotāpanna* è l'avarizia (*macchhariya*). Il *Visuddhi-magga* menziona cinque tipi di avarizia:

[Sono detti] *macchhariya* cinque tipi di avarizia che si manifestano quando non si sopporta di mettere in comune con altri la propria dimora ecc.: l'avarizia della dimora (*āvāsa-macchhariya*), l'avarizia della famiglia [da cui provengono le offerte] (*kula-macchhariya*), l'avarizia delle offerte (*lābha-macchhariya*), l'avarizia del Dhamma (*dhamma-macchhariya*) e l'avarizia di apprezzamenti (*vaṇṇa-macchhariya*)².

L'*Aṭṭhasālinī*³ spiega questi cinque tipi di avarizia come quelli che riguardano la dimora del monaco, la famiglia cui di solito fa visita per ricevere i quattro tipi di oggetti indispensabili (vesti, cibo, riparo e medicine), i quattro oggetti stessi (menzionati come "offerte"), la conoscenza del Dhamma e l'apprezzamento della bellezza o delle virtù personali.

Si dice nella spiegazione di questo passo che l'avarizia è presente se non si vuole condividere queste cose con gli altri. Tuttavia non si è avari se non si desidera spartire tutto ciò con una persona indegna o con qualcuno che ne farebbe cattivo uso. Per esempio, se non si insegna il Dhamma a chi ne farebbe un cattivo uso, non c'è avarizia. Così possiamo constatare che l'eliminazione dell'avarizia non significa spartire ogni cosa con tutti. Il *sotāpanna* ha sradicato l'avarizia; in lui i cinque tipi di avarizia sopra menzionati non sorgono più.

Il *sotāpanna* ha sradicato anche l'invidia (*issā*), che può sorgere con i *dosa-mūla-citta* (coscienze radicate nell'avversione). Circa l'invidia, il *Visuddhi-magga* dice:

L'*issā* è invidiare. La sua caratteristica è desiderare per sé la prosperità degli altri. La sua funzione è l'insoddisfazione per tale prosperità. La sua espressione diretta è il non accettare tale prosperità. La sua causa prossima è la prosperità altrui. Bisogna considerarla come una catena⁴.

Il *sotāpanna* è un *ariya-puggala*, una “Nobile persona”, sebbene non abbia sradicato tutti gli inquinanti. Lo è perché, al momento dell'illuminazione, quando sorge il *magga-citta*, diventa una persona diversa: non è più un *puthujjana*, un uomo comune. In lui non ci sono più tendenze latenti alla visione errata, dubbi accumulati nei *citta*, inclinazioni all'avarizia o invidia.

Cos'è una tendenza latente? Quando desideriamo qualcosa, in noi sorge il *lobha*. Quando i *lobha-mūla-citta* sono svaniti, ci sono altri tipi di *citta* che non sono accompagnati dal *lobha*; tuttavia il *lobha* che è sorto in precedenza si è accumulato e rimane latente. Quando sono presenti le condizioni per farlo sorgere, può manifestarsi nuovamente con un *akusala-citta*. Le tendenze latenti giacciono dormienti in ogni *citta*, anche nel *bhavaṅga-citta* che non sperimenta un oggetto attraverso una delle porte sensoriali o attraverso la porta mentale.

Ci si può chiedere se la tendenza latente alla *diṭṭhi* sia sradicata gradualmente o di colpo. La risposta è che, sviluppando la retta comprensione, la *diṭṭhi* è eliminata gradualmente fino a che, quando si raggiunge l'illuminazione, la tendenza latente alla *diṭṭhi* è completamente estirpata. Non ci si può illuminare senza aver coltivato le condizioni corrette. Al tempo del Buddha, alcune persone potevano ottenere l'illuminazione rapidamente, anche soltanto ascoltando un suo discorso; altre potevano illuminarsi dopo aver udito una spiegazione più dettagliata della verità, mentre altre ancora dovevano seguire l'ottuplice Sentiero per più tempo prima di poter giungere alla meta. Al giorno d'oggi, tuttavia, bisogna coltivare le condizioni adatte, perché non ci si può liberare istantaneamente. Se c'è la consapevolezza di tutti i tipi di *nāma* e *rūpa* che appaiono nella vita quotidiana, la *paññā* può indagare le loro caratteristiche e in questo modo può gradualmente svilupparsi. Non possiamo aspettarci che all'inizio ci sia una gran quantità di consapevolezza e saggezza. Ma ogni istante di retta consapevolezza è fruttuoso, perché può creare le condizioni per ulteriori momenti di consapevolezza e così può essere accumulato. Con lo sviluppo della retta comprensione del *nāma* e del *rūpa*, la visione errata diminuirà gradualmente, finché la tendenza latente alla *diṭṭhi* non sarà completamente sradicata dal *magga-citta* (*lokuttara-kusala-citta*) del *sotāpanna*. Allora la *diṭṭhi* non sorgerà mai più.

Il *sotāpanna* non ha sradicato tutti gli inquinanti. Ci si può chiedere se può ancora rivolgersi agli altri parlando in modo spiacevole. Dei dieci tipi di *akusala-kamma-patha* (sentieri dell'azione non salutare), ce ne sono quattro della parola: mentire, calunniare, parlare in modo aspro e pronunciare parole futili. Il *sotāpanna* ha sradicato la menzogna. Può ancora parlare agli altri in modo non amichevole o usare parole aspre, ma non al punto di provocare una propria rinascita nei mondi sventurati. Il *sotāpanna* non può più rinascere in un mondo inferiore.

La parola futile è quella che non è finalizzata al *dāna*, al *sīla* o alla *bhāvanā*. Non è eliminata dal *sotāpanna*: può essere sradicata solo dall'*arahat*.

Ci si può chiedere se sia necessario classificare gli inquinanti in un modo così dettagliato. Lo scopo dello studio dell'*Abhidhamma* è la retta comprensione delle realtà. Se non si studia affatto, non si è in grado di distinguere il retto Sentiero da quello non retto. Dal momento che non viviamo al tempo del Buddha e non possiamo udire gli insegnamenti direttamente da lui, dipendiamo dagli insegnamenti che ci sono pervenuti tramite le scritture. Perciò ci è di beneficio studiare le scritture, come pure l'*Abhidhamma*. Il livello di approfondimento dello studio delle realtà dipende dalle nostre personali inclinazioni. Apprendere i diversi modi di classificare gli inquinanti ci aiuta a vedere i loro diversi aspetti. Per esempio, la *diṭṭhi* è inclusa nel gruppo degli inquinanti detti “tendenze latenti” (*anusaya*), come pure in quello degli *āsava* o “influssi impuri”. Inoltre gli inquinanti rientrano nella categoria degli “attaccamenti” (*upādāna*); come abbiamo visto, tre tipi di *diṭṭhi* sono compresi in questo insieme. Gli inquinanti sono anche definiti come “nodi” (*gantha*), “impedimenti” (*nīvaraṇa*) e in altri modi. Ogni categoria ci mostra un aspetto diverso degli inquinanti, ci fa capire meglio quanto si accumulano in profondità e com'è difficile sradicarli. Solo i *magga-citta* possono estirparli. Non tutti gli inquinanti possono essere sradicati dal *magga-citta* della prima fase dell'illuminazione. Come abbiamo visto, l'illuminazione ha quattro fasi (quelle del *sotāpanna*, del *sakadāgāmin*, dell'*anāgāmin* e dell'*arahat*), e per ciascuna di queste fasi c'è un *magga-citta* che sperimenta il *nibbāna* e che sradica progressivamente gli inquinanti. Ci sono pertanto quattro tipi di *magga-citta* e quattro di *phala-citta* (“coscienze del Frutto”, *lokuttara-vipāka-citta*) che ne derivano. Solo il *magga-citta* estirpa gli inquinanti; il *phala-citta* sperimenta anche il *nibbāna*, ma è un *vipāka* causato dal *magga-citta*.

Nel momento dell'illuminazione, il *nibbāna* è l'oggetto che è sperimentato dal *lokuttara-citta*. Alcuni pensano che il *nibbāna* sia un luogo che si può raggiungere, un mondo. Al fine di averne una mag-

giore comprensione, dobbiamo riflettere su ciò che è ora la nostra vita: *nāma* e *rūpa* che sorgono e svaniscono. La nostra vita è *dukkha*, sofferenza, perché ciò che sorge e svanisce è insoddisfacente. Se il *nibbāna* fosse un mondo dove continuare a vivere, non ci sarebbe fine al sorgere e allo svanire del *nāma* e del *rūpa*, né avrebbe termine il *dukkha*. Ma il *nibbāna* è il *dhamma* incondizionato, non sorge né svanisce; esso è quindi la fine del sorgere e dello svanire del *nāma* e del *rūpa*, la fine della nascita, della vecchiaia, della malattia e della morte. Il *nibbāna* è la fine del *dukkha*. Quando si è raggiunta la prima fase dell'illuminazione, quella del *sotāpanna*, di sicuro alla fine si porrà termine al ciclo della nascita e della morte, al *dukkha*.

Quando muore qualcuno che non è un *arahat*, l'ultimo *citta* della sua vita, il *cuti-citta* (coscienza del trapasso), è seguito dal *paṭisandhi-citta* (coscienza della connessione di rinascita) dell'esistenza successiva, e così il ciclo vitale continua. Questo accade finché ci sono inquinanti. Anche una nascita in un mondo celeste, in un *rūpa-loka* o un *arūpa-loka*, è provocata dagli inquinanti.

L'*arahat* non ha più inquinanti e non deve quindi più rinascere in alcun mondo; deve morire, perché è nato e la nascita deve essere seguita dalla morte. Tuttavia il suo *cuti-citta* non sarà seguito da un *paṭisandhi-citta*, né il *nāma* e il *rūpa* sorgeranno in una nuova vita; ciò significa che il ciclo di nascita e morte avrà fine.

Per qualcuno questo sembra essere l'annichilazione della vita, qualcosa di spaventoso. Possiamo cercare di convincerci che la vita è positiva e che dovrebbe continuare per sempre, ma, se sviluppiamo la visione profonda, ci renderemo conto sempre più che la vita è costituita da elementi di *nāma* e di *rūpa* che sorgono a causa delle loro condizioni e poi devono svanire; sono oltre il nostro controllo e nessuno può farli durare. Non possiamo provocare il sorgere della sensazione della felicità: se essa sorge, ciò accade a causa di determinate condizioni. È presente per un tempo estremamente breve, e può essere seguita da una sensazione spiacevole. Le idee cui eravamo abituati sulla vita e sulla felicità cambieranno gradualmente. Se qualcuno continua ad attaccarsi a un "sé", si preoccupa di cosa succederà al sé dopo la morte. Per l'*arahat* la questione di ciò che capiterà dopo la morte non si pone: non ha più inquinanti e non si attacca più alla vita. L'*ariya* sa che ciò che il non *ariya* prende per felicità è *dukkha*; il non *ariya* invece prende per infelicità ciò che l'*ariya* conosce come felicità. Lo sviluppo della saggezza porta un tipo di felicità che è diverso da quello che si è soliti prendere per felicità. I nostri inquinanti sono la vera causa di turbamento, angoscia e agitazione: provocano ogni sofferenza. Il *nibbāna* è la fine del *lobha*, del *dosa* e del *moha*, e pertanto di ogni sofferenza.

Quando non si è un *ariya* non si può veramente capire che cos'è il *nibbāna*. Se non possiamo ancora sperimentare la vera natura dei *dhamma* condizionati che sorgono e svaniscono, non riusciamo neppure a sperimentare il *dhamma* incondizionato che non sorge né svanisce.

Come abbiamo visto, ci sono quattro *paramattha-dhamma*: *citta*, *cetasika*, *rūpa* e *nibbāna*. Il *citta*, il *cetasika* e il *rūpa* sono realtà che sorgono e svaniscono, *dhamma* condizionati e perciò *dukkha*. Il *nibbāna* non sorge né svanisce: non ha condizioni che lo facciano sorgere, perciò è incondizionato. Il *nibbāna* è la fine del *dukkha*. Se non ci fosse una cessazione del *dukkha*, il Buddha non avrebbe insegnato il Sentiero che conduce a tale cessazione. Ma, poiché la cessazione del *dukkha* esiste, il Buddha insegnò il Sentiero che conduce a tale meta. Leggiamo nell'*Udāna* che il Buddha, mentre risiedeva nel parco di Anāthapiṇḍika, disse ai monaci:

Esiste, o monaci, un non nato, un non divenuto, un non fatto, un non condizionato (*asaṅkhata*). Se, o monaci, non esistesse questo non nato, non divenuto, non fatto, non condizionato, qui non si manifesterebbe un'uscita dal nato, dal divenuto, dal fatto e dal condizionato (*saṅkhata*⁵). Ma poiché, o monaci, esiste un non nato, un non divenuto, un non fatto, un non condizionato, si manifesta un'uscita dal nato, dal divenuto, dal fatto e dal condizionato⁶.

Il *nibbāna* può essere sperimentato quando si raggiunge l'illuminazione, ma questa non può essere realizzata se non si sviluppa la *paññā* fino al punto da vedere i *dhamma* condizionati come realmente sono, cioè impermanenti, dolorosi e privi di un sé.

Quando si sperimenta l'illuminazione, il *magga-citta* sperimenta direttamente il *nibbāna*. Quando questo *citta* svanisce, segue immediatamente il *phala-citta* che sperimenta lo stesso oggetto. Il *kāmāvacara-kusala-kamma* può produrre un *vipāka* nella stessa esistenza, ma mai nella stessa serie. Il *rūpāvacara-kusala-citta* e l'*arūpāvacara-kusala-citta* producono un *vipāka* solo nell'esistenza successiva, come coscienza della connessione di rinascita e *bhavaṅga-citta*. Diverso è il caso del *magga-citta*, che è seguito immediatamente, nella stessa serie, dai *phala-citta*, che sono due o tre *vipāka-citta*, secondo l'individuo.

Quando qualcuno raggiunge l'illuminazione della fase del *sotāpanna*, sorgono il *magga-citta* e i *phala-citta* del *sotāpanna*. Il *magga-citta* del *sotāpanna* sradica gli inquinanti che devono essere eliminati in quella fase, una volta per tutte. Così il *magga-citta* del

sotāpanna può sorgere solo una volta nel ciclo della nascita e della morte.

Il *phala-citta* può sorgere di nuovo in altre serie del *citta* se l'illuminazione è stata raggiunta con un *lokuttara-jhāna-citta*. Alcune persone che hanno sviluppato il *jhāna*, ne hanno acquisito la padronanza⁷ e hanno sviluppato la visione profonda, possono raggiungere l'illuminazione con un *lokuttara-jhāna-citta*, ossia un *lokuttara-citta* accompagnato dai fattori *jhānici* di una delle fasi del *jhāna*. Acquisire la padronanza di un *jhāna* è estremamente difficile: si dovrebbe essere in grado, per esempio, di determinare quando si entra nel *jhāna* e quando se ne emerge. Solo se la padronanza è stata acquisita il *jhāna* può essere una base per la visione profonda, cioè un oggetto della consapevolezza nella *vipassanā*. In questo modo si può eliminare l'attaccamento a un sé che raggiunge il *jhāna*.

Coloro che raggiungono l'illuminazione hanno accumulazioni diverse; secondo tali accumulazioni, i *lokuttara-jhāna-citta* sono accompagnati da fattori *jhānici* dei diversi *jhāna*. Il *phala-citta* che è accompagnato dai fattori *jhānici* può sorgere ancora molte volte, sperimentando il *nibbāna*⁸.

I *citta* possono essere conteggiati come ottantanove o come centoventuno. Nel secondo caso, ci sono, anziché otto *lokuttara-citta*⁹, i quaranta *lokuttara-citta* accompagnati dai fattori *jhānici* dei diversi *jhāna*. Come abbiamo visto, ci sono cinque *rūpajjhāna*, e in ciascuno di essi i fattori sono gradualmente abbandonati¹⁰, fino al quinto (nel metodo quintuplice) o al quarto (nel metodo quadruplice), in cui i restanti fattori dell'*ekaggatā* (unificazione mentale) e *upekkhā* (sensazione neutra) sorgono in luogo del *sukha* (felicità). I *lokuttara-citta* possono essere accompagnati dai fattori *jhānici* di ciascuno dei cinque *jhāna*. Per esempio, quando i *lokuttara-citta* sono accompagnati dai fattori *jhānici* del quinto *rūpajjhāna*, ciò significa che sono accompagnati dall'*ekaggatā* e dall'*upekkhā*.

Quanto agli *arūpajjhāna-citta*, essi hanno oggetti meditativi che sono diversi da quelli dei *rūpajjhāna*, ma i fattori *jhānici* che li accompagnano sono gli stessi del quinto *rūpajjhāna*, cioè l'*ekaggatā* e l'*upekkhā*. Pertanto i fattori *jhānici* dei cinque *rūpajjhāna* devono essere tenuti in conto quando classifichiamo i *lokuttara-jhāna-citta* (*lokuttara-citta* accompagnati dai fattori *jhānici* dei diversi *rūpajjhāna* e *arūpajjhāna*). Di conseguenza, ciascuno degli otto *lokuttara-citta* può essere riconosciuto come quintuplice e ci sono perciò quaranta *lokuttara-citta*.

Quando si contano ottantanove *citta*, essi sono i seguenti:

54 *kāmāvacara-citta* (citta della sfera del desiderio):

- 12 *akusala-citta*;
- 18 *ahetuka-citta*;
- 8 *mahā-kusala-citta*;
- 8 *mahā-vipāka-citta*;
- 8 *mahā-kiriya-citta*;

e inoltre:

- 15 *rūpāvacara-citta*;
- 12 *arūpāvacara-citta*;
- 8 *lokuttara-citta*.

Quando si contano centoventuno *citta*, invece di otto *lokuttara-citta* ce ne sono quaranta.

La via al *nibbāna* sembra essere estremamente lunga e noi possiamo chiederci se raggiungeremo mai la meta. Non dovremmo essere impazienti e agognare a un risultato che è distante. Dovremmo invece considerare cosa bisogna fare nel momento presente: sviluppare la retta comprensione del *nāma* e del *rūpa* che appaiono proprio adesso. In questo modo alla fine ci saranno le condizioni per raggiungere il *nibbāna*.

NOTE

¹ Si veda Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XX-XXI, e *Paṭisambhidā-magga*, I, V-X.

² Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XXII, § 52.

³ Buddhaghosa, *Aṭṭha-sālinī*, II, 2, 2, 374-375.

⁴ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, XIV, § 172.

⁵ *Sankhata*, dal verbo *sankharoti*, è ciò che è stato “posto insieme”, prodotto, grazie alla compresenza di diverse condizioni.

⁶ *Udāna*, 80-81.

⁷ Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, IV, § 131.

⁸ Questo è chiamato *phala-samāpatti* (“ottenimento del frutto”).

⁹ Un *magga-citta* (*lokuttara-kusala-citta*) e un *phala-citta* (*lokuttara-vipāka-citta*) in ciascuna delle quattro fasi dell'illuminazione.

¹⁰ Si veda sopra, cap. XXII.

CAPITOLO XXIV

La *bodhi* (illuminazione)

Non si può raggiungere l'illuminazione se non si sono coltivate le condizioni necessarie. Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che per diventare un *sotāpanna* occorrono quattro condizioni. Dice il *Sutta*:

Un tempo il Venerabile Sāriputta si avvicinò al Beato, si inchinò dinanzi a lui e si sedette da un lato. Allora il Beato gli disse:

“Sāriputta, si dice «Un fattore dell'entrata nella corrente, un fattore dell'entrata nella corrente». Qual è, o Sāriputta, il fattore dell'entrata nella corrente?».

“La compagnia delle persone virtuose (*sappurisa*), o Venerabile, è un fattore dell'entrata nella corrente. L'ascolto del buon Dhamma è un fattore dell'entrata nella corrente. L'attenzione saggia è un fattore dell'entrata nella corrente. La pratica secondo il Dhamma è un fattore dell'entrata nella corrente”.

“Bene, bene, Sāriputta! La compagnia delle persone virtuose, o Sāriputta, è un fattore dell'entrata nella corrente. L'ascolto del buon Dhamma è un fattore dell'entrata nella corrente. L'attenzione saggia è un fattore dell'entrata nella corrente. La pratica secondo il Dhamma è un fattore dell'entrata nella corrente. Sāriputta, si dice «La corrente, la corrente». Qual è, o Sāriputta, la corrente?».

“La corrente è questo Nobile Ottuplice Sentiero, cioè la retta visione, la retta motivazione, la retta parola, la retta azione, i retti mezzi di sussistenza, il retto sforzo, la retta consapevolezza, la retta concentrazione”.

“Bene, bene, Sāriputta! La corrente è questo Nobile Ottuplice Sentiero, cioè la retta visione... la retta concentrazione. Sāriputta, si dice «Colui che è entrato nella corrente, colui che è entrato nella corrente». Chi è, o Sāriputta, colui che è entrato nella corrente?».

“È entrato nella corrente, Venerabile, colui che è dotato di questo Nobile Ottuplice Sentiero, un Venerabile di un certo nome, di un certo clan”.

“Bene, bene, Sāriputta! È entrato nella corrente colui che è... di un certo clan”¹.

La prima condizione, la compagnia delle persone virtuose, è la più importante, perché potrebbe anche essere impossibile trovare da soli il retto sentiero. Soltanto i Buddha hanno accumulato una tale saggezza da rintracciare il Sentiero senza l'aiuto di un maestro. Le altre persone, tuttavia, hanno bisogno degli insegnamenti di un Buddha, perché l'ignoranza si è accumulata da un tempo infinitamente lungo. Necessitiamo di accompagnarci alla persona virtuosa, l'amico spirituale nel Dhamma, che può mostrarci il retto sentiero, perché i nostri inquinanti ci impediscono di trovarlo. Il nostro amico nel Dhamma può incoraggiarci a sviluppare la retta comprensione del *nāma* e del *rūpa*.

Ci si può chiedere che cosa bisogna fare se non si è capaci di trovare l'amico spirituale nel Dhamma. Leggere le scritture non è una condizione per trovare la via che conduce all'illuminazione? È vero che leggere le scritture è anche molto utile, perché esse ci incoraggiano a essere consapevoli del *nāma* e del *rūpa* nella vita quotidiana; possiamo tuttavia interpretare gli insegnamenti nel modo sbagliato. Ci sono condizioni che possono farci incontrare la persona virtuosa, che ci aiuti a capire gli insegnamenti e la pratica secondo tali insegnamenti, e questo perché abbiamo accumulato un *kusala-kamma* che ce l'ha fatta incontrare.

Quando abbiamo udito il Dhamma dalla persona giusta, dobbiamo "esercitare l'attenzione saggia": questa è la terza condizione. Non dovremmo seguire ciecamente la persona che ci insegna il Dhamma, ma dovremmo indagare le scritture stesse, riflettere sul Dhamma e considerarlo attentamente, al fine di verificare la verità.

La verifica effettiva della verità è la pratica stessa, perciò la quarta condizione è "seguire il Dhamma", cioè sviluppare l'ottuplice Sentiero. Rimanendo consapevoli dei fenomeni che appaiono attraverso le sei porte, possiamo scoprire personalmente se è vero che questi fenomeni sono solo *nāma* e *rūpa* che sorgono a causa di particolari condizioni. Possiamo indagare se essi sono permanenti o impermanenti, se sono sofferenza (*dukkha*) o felicità (*sukha*), se sono non sé (*anatta*) o sé. Possiamo scoprire attraverso la pratica stessa se veramente capiamo gli insegnamenti. Se pratichiamo nel modo sbagliato, scopriremo infine che ciò non conduce alla retta comprensione delle realtà della nostra vita quotidiana. Grazie allo sviluppo dell'ottuplice Sentiero, avremo più fiducia (*saddhā*) negli insegnamenti del Buddha, e ciò avverrà quando sperimenteremo che, attraverso la retta comprensione del *nāma* e del *rūpa* nella vita quotidiana, ci sarà meno attaccamento al "sé".

I *lokuttara-citta* non possono sorgere senza che siano state coltivate le condizioni corrette. Alcune persone desiderano che il *dukkha* abbia fine, ma non sviluppano la comprensione nella vita quotidiana.

Sperano che un giorno sorgano i *lokuttara-citta*. Il Buddha sottolineò che è difficile realizzare le quattro Nobili Verità, e lo disse non per scoraggiare la gente, ma al fine di ricordare di non essere disattenti.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che, mentre il Buddha risiedeva presso Vesālī nel Grande bosco, Ānanda andò al villaggio per la questua, e là vide i giovani Licchavi che praticavano il tiro con l'arco. In seguito si recò dal Buddha e disse:

“Venerabile, stamattina, dopo essermi vestito, ho preso la ciotola e la veste esterna e sono andato a Vesālī per la questua. Ho visto, o Venerabile, molti giovani Licchavi che praticavano il tiro con l'arco nella palestra, tirando da lontano una freccia dentro un minuscolo buco della serratura e colpendo un bersaglio dopo l'altro, senza mai mancare un colpo. Avendo visto tutto ciò, o Venerabile, mi dissi: «Questi giovani Licchavi sono allenati, sono ben allenati, dato che tirano da lontano una freccia dentro un minuscolo buco della serratura e colpiscono un bersaglio dopo l'altro, senza mai mancare un colpo»”.

“Che ne pensi, Ānanda: è più difficile e arduo tirare da lontano una freccia dentro un minuscolo buco della serratura e colpire un bersaglio dopo l'altro, senza mai mancare un colpo, oppure trafiggere la punta di un capello con la punta di un altro capello divisa in sette parti?”

“È più difficile e arduo, o Venerabile, trafiggere la punta di un capello con la punta di un altro capello divisa in sette parti”.

“Allora, o Ānanda, coloro che penetrano secondo realtà il significato di «Questo è il *dukkha*», «Questa è l'origine del *dukkha*», «Questa è la cessazione del *dukkha*» e «Questa è la via che conduce alla cessazione del *dukkha*», penetrano qualcosa che è molto più difficile da penetrare. Perciò, o Ānanda, bisogna praticare per comprendere che «Questo è il *dukkha*», «Questa è l'origine del *dukkha*», «Questa è la cessazione del *dukkha*» e «Questa è la via che conduce alla cessazione del *dukkha*»².

Chi legge questo *Sutta* può sentirsi scoraggiato: potrebbe sembrargli impossibile raggiungere l'illuminazione. Tuttavia, se si sviluppa il retto Sentiero anziché quello non retto, si comprenderanno le quattro Nobili Verità e si otterrà la liberazione. La via per realizzare le Verità è essere consapevoli delle realtà che appaiono qui e ora: il vedere, l'oggetto visibile, il *lobha*, il *dosa* o qualsiasi altra realtà. Non dovremmo scoraggiarci quando ci pare di non progredire con rapidità. La maggior parte della gente si attacca a un risultato e diventa impaziente quando non nota un effetto immediato; attaccarsi al risultato non è però utile allo sviluppo della saggezza, anzi, è *akusala*.

Alcuni sentono che lo sviluppo del *samatha* può dare un risultato più rapido. Il *samatha*, quando è coltivato correttamente, ha per effetto la tranquillità. Quando si raggiunge un *jhāna*, il *lobha*, il *dosa* e il *moha* sono temporaneamente soppressi. Ma è estremamente difficile entrare in un *jhāna* e per farlo bisogna coltivare molte condizioni. Quando si sta sviluppando il *samatha*, possono ancora sorgere gli impedimenti: finché non sarà stata raggiunta la concentrazione di accesso, ci saranno desiderio sensoriale, malevolenza, indolenza, torpore, agitazione, angoscia e dubbio.

Il fine della *vipassanā* non è la tranquillità, ma lo sradicamento della visione errata e, alla fine, di tutti gli inquinanti. Questo traguardo può sembrare distante, ma ogni momento di retta consapevolezza del *nāma* e del *rūpa* è molto fruttuoso e sarà utile a eliminare l'attaccamento al concetto di un sé. Mentre si è consapevoli, non c'è *lobha* né *dosa* né *moha*. Sebbene la tranquillità non sia il fine della *vipassanā*, nel momento della retta consapevolezza c'è un *kusala-citta*, e quel *kusala-citta* è accompagnato dalla calma concentrata.

La *vipassanā* o visione profonda è lo sviluppo della retta comprensione di tutti i *nāma* e i *rūpa* che si presentano nella vita quotidiana. La visione profonda viene sviluppata in diverse fasi e nel corso del suo sviluppo le caratteristiche del *nāma* e del *rūpa* sono comprese più chiaramente, mentre il loro sorgere e svanire è conosciuto per esperienza diretta. Quando la visione profonda è stata sviluppata fase dopo fase, il *nāma* e il *rūpa* che si presentano attraverso le sei porte possono essere visti chiaramente come impermanenti, dolorosi e privi di un sé. Quando la saggezza è stata sviluppata al punto che si può raggiungere l'illuminazione, si sperimenta il *nibbāna*, la realtà incondizionata. L'esperienza diretta del *nibbāna* è diversa dal pensare al *nibbāna*: esso non può essere colto dai cinque sensi, ma è sperimentato direttamente durante una serie di *citta* della porta mentale.

Nella serie durante la quale si raggiunge il *nibbāna*, il *mano-dvārāvajjana-citta* assume come oggetto una delle tre caratteristiche della realtà: l'essere *anicca*, *dukkha* o *anatta*. Ciò significa che la realtà che si presenta in quel momento è vista come impermanente, dolorosa o priva di un sé. L'essere *anicca*, *dukkha* e *anatta* sono tre aspetti della verità delle realtà condizionate: se si vede uno di questi tre aspetti, si vedono anche gli altri. Tuttavia le tre caratteristiche non possono essere sperimentate tutte nello stesso istante, dato che il *citta* può sperimentare solo un oggetto per volta. A seconda della propria accumulazione, si realizza l'una o l'altra delle tre caratteristiche nella serie di *citta* con cui si raggiunge l'illuminazione: qualcuno vede la realtà che appare in quel momento come impermanente, qualcun altro come *dukkha* e qualcun altro ancora come *anatta*. Il *mano-dvārāvajjana-citta*

mette a fuoco una di queste tre caratteristiche ed è seguito da tre o quattro *citta* che non sono ancora *lokuttara-citta* ma *mahā-kusala-citta* (*kusala-citta* della sfera del desiderio) accompagnati dalla *paññā*³.

Il primo *mahākusala-citta*, che è chiamato *parikamma* o coscienza “preliminare”, ha ancora lo stesso oggetto del *mano-dvārāvajjana-citta*. Il *parikamma* conosce la caratteristica che è stata messa a fuoco dal *mano-dvārāvajjana-citta*. Segue il *parikamma* l’*upacāra* (coscienza “di accesso”), che ha anch’esso lo stesso oggetto del *mano-dvārāvajjana-citta*. Questo *citta*, il secondo *mahā-kusala-citta* della serie, è più vicino al momento in cui sorgono i *lokuttara-citta*. L’*upacāra* è seguito dall’*anuloma*, che significa “conformità” o “adeguamento”; anche questo *citta* ha lo stesso oggetto del *mano-dvārāvajjana-citta*.

L’*anuloma* è seguito a sua volta dal *gotrabhū*, talvolta tradotto con le parole “cambiamento di lignaggio”. Questo *citta*, che è l’ultimo *kāmāvacara-citta* di questa serie, precede un *citta* di un altro livello di coscienza, che può essere *rūpāvacara*, *arūpāvacara* o *lokuttara*. Nel *samatha*, il *gotrabhū* è l’ultimo *kāmāvacara-citta* prima che sorga il *rūpajjhāna-citta* o l’*arūpajjhāna-citta*. Nella *vipassanā*, il *gotrabhū* è l’ultimo *kāmāvacara-citta* del meditante non *ariya* prima che sorga il *lokuttara-citta* e che egli diventi un *ariya*. Il *gotrabhū* che sorge prima dei *lokuttara-citta* sperimenta il *nibbāna*, dunque il suo oggetto è diverso da quello del *gotrabhū* del *samatha*. È il primo *citta* di quella serie a sperimentare il *nibbāna*, ma non è un *lokuttara-citta*. Nel momento del *gotrabhū*, la persona che sta per raggiungere l’illuminazione è ancora un non *ariya*. Il *gotrabhū* non elimina gli inquinanti, ma è seguito dal *magga-citta* che sradica quelli che devono essere eliminati nella fase del *sotāpanna*.

Il *magga-citta* è il primo *lokuttara-citta* in quella serie. Quando svanisce, viene seguito da due (o tre) *phala-citta* (“coscienze del Frutto”) che derivano da esso e che hanno ancora il *nibbāna* per oggetto. Come abbiamo visto, il *magga-citta* è seguito immediatamente dai suoi effetti, nella stessa serie⁴. Il *magga-citta* non può produrre un *vipāka* sotto forma di una rinascita, come il *kusala-citta* degli altri livelli di coscienza. I *phala-citta* sono seguiti da *bhavaṅga-citta*⁵. Alcune persone non hanno bisogno del momento del *parikamma*: in questo caso sorgono tre *phala-citta* invece di due.

Ricapitolando, i *citta* della serie in cui si raggiunge l’illuminazione sono i seguenti:

- il *mano-dvārāvajjana-citta*;

- il *parikamma* (coscienza preliminare, che per alcuni non è necessaria);
- l'*upacāra* (coscienza di accesso);
- l'*anuloma* (coscienza di adeguamento);
- il *gotrabhū* (cambiamento di lignaggio);
- il *magga-citta* (coscienza del Sentiero);
- i *phala-citta* (coscienze del Frutto, due o tre a seconda degli individui).

Il *nibbāna* può essere l'oggetto dei *kāmāvacara-citta* che sorgono dopo che i *lokuttara-citta* sono svaniti. Prima che qualcuno diventi un *ariya*, sul *nibbāna* ci può essere solo una speculazione. Per l'*ariya*, tuttavia, è diverso. Dal momento che ha sperimentato direttamente il *nibbāna*, può in seguito riflettere sulla sua esperienza e contemplarla a posteriori. Leggiamo nel *Visuddhi-magga* che la persona che ha raggiunto l'illuminazione contempla, dopo che i *lokuttara-citta* sono svaniti, il Sentiero, il Frutto, gli inquinanti che sono stati abbandonati, quelli che sono ancora presenti e il *nibbāna*, e contempla queste cose in diverse serie di *citta* della porta mentale⁶.

Alcune persone pensano che l'illuminazione non possa avvenire nella vita quotidiana e che per ottenere il *nibbāna* si debba essere in un luogo solitario; ma la *vipassanā* si sviluppa con la retta comprensione di tutte le realtà che si manifestano nella vita quotidiana. Quando la saggezza si è sviluppata al punto che l'illuminazione può essere raggiunta, ci si può illuminare nel bel mezzo delle attività quotidiane. Come abbiamo visto, l'ottenimento dell'illuminazione consiste in alcuni *citta* che sorgono e svaniscono in frazioni di secondo.

Leggiamo nel *Discorso a Dīghanakha* che il Buddha insegnò il Dhamma a un asceta itinerante (*paribbājaka*) di nome Dīghanakha ("Unghie lunghe") sul Picco dell'avvoltoio vicino a Rājagaha. Il Buddha gli insegnò come liberarsi delle visioni errate e gli parlò dell'impermanenza delle realtà condizionate. Assisteva al colloquio Sāriputta, che era un *ariya* ma che non aveva ancora ottenuto la condizione di *arahat*:

Ora, in quel momento il Venerabile Sāriputta era in piedi dietro il Beato e gli faceva vento. Pensò: "Il Beato ci dice di abbandonare queste cose (*dhamma*) con la conoscenza profonda (*abhiññā*); il Sublime ci dice di lasciare andare queste cose con la conoscenza profonda". Non appena il Venerabile Sāriputta ebbe così riflettuto, grazie al non attaccamento la sua mente si liberò dagli influssi impuri. E nell'asceta itinerante Dīghanakha sorse la visione pura

e immacolata del Dhamma: “Tutto ciò che per natura sorge, per natura cessa”⁷.

Sāriputta divenne un *arahat* senza andare in ritiro: faceva vento al Buddha. Dīghanakha ascoltò il Buddha e divenne un *sotāpanna*.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che l'*anāgāmin* Khemaka raggiunse la condizione di *arahat* mentre predicava, e anche i monaci che lo ascoltavano diventarono *arahat*:

Mentre faceva questo discorso, grazie al non attaccamento le menti (*citta*) dei sessanta monaci anziani e quella del Venerabile Khemaka si liberarono dagli influssi impuri⁸.

Se si è sul retto Sentiero, si può sviluppare la saggezza fino a raggiungere l'illuminazione, indipendentemente dalle circostanze. Ci si può chiedere come si fa a sapere quando si raggiunge il *nibbāna*. È possibile vedere se qualcun altro è consapevole oppure non lo è? Chi conosce i *citta* degli altri? Noi non possiamo sapere quando qualcun altro è consapevole del *nāma* e del *rūpa* o quando ottiene il *nibbāna*.

Ci si può chiedere inoltre se tutte e quattro le fasi dell'illuminazione (quelle in cui si diventa *sotāpanna*, *sakadāgāmin*, *anāgāmin* e *arahat*) possono essere raggiunte nel corso di una sola esistenza. Nei *Sutta* leggiamo di discepoli del Buddha che divennero *ariya*, sebbene non ancora *arahat*, e che realizzarono più tardi nella loro vita la condizione di *arahat*. Ānanda, per esempio, non diventò un *arahat* durante la vita del Buddha, ma solo dopo il trapasso del Buddha, la sera prima dell'inizio del primo grande Concilio⁹.

L'*arahat* ha estirpato ogni inquinante e ha così raggiunto la fine della rinascita, della vecchiaia, della malattia e della morte: ha realizzato la fine del *dukkha*. Anche se non rinascerà, deve ancora morire, per cui ci si può chiedere se ha realmente ottenuto la fine del *dukkha* nel momento in cui ha realizzato la condizione di *arahat*. Anche l'*arahat* è soggetto alla morte, dal momento che è nato; può persino sperimentare risultati spiacevoli di *akusala-kamma* commessi prima di diventare un *arahat*. Tuttavia egli non ha più inquinanti e non può accumulare altro *kamma* che possa produrre *vipāka*: è veramente libero dal *dukkha*.

Nell'*Itivuttaka* sono spiegate due “condizioni”¹⁰ del *nibbāna*: la prima, il *sa-upādi-sesa-nibbāna*¹¹, caratterizza l'*arahat* che ha sradicato tutti gli inquinanti, ma cui rimangono ancora i cinque *khandha*. Per l'*arahat* che non è ancora trapassato definitivamente, continuano a esserci *citta*, *cetasika* e *rūpa* che sorgono e svaniscono. La seconda, l'*an-upādi-sesa-nibbāna*¹², caratterizza l'*arahat* che è trapassato defi-

nitivamente: per quanto lo riguarda, non resta alcun *khandha*, né i *cit-ta*, *cetasika* o *rūpa* continuano a sorgere e svanire.

Leggiamo nel *Sutta*, dopo la spiegazione:

Questi due stati nibbānici
sono mostrati da Colui che vede¹³,
l'Indipendente¹⁴, l'Imparziale¹⁵:
uno stato, qui, in questo mondo,
è accompagnato da residui,
benché il desiderio del divenire si sia esaurito;
quello senza residui è nel futuro,
quando ogni tipo di divenire sarà cessato.
Coloro che, avendo conosciuto questo stato incondizionato,
liberano la mente ed esauriscono il desiderio del divenire,
costoro raggiungono l'essenza del Dhamma,
e, deliziati per questo esito,
abbandonano imparziali ogni divenire¹⁶.

Quando qualcuno diventa un *arahat*, non rinasce più. Se invece qualcuno raggiunge l'illuminazione della fase del *sotāpanna*, diviene un *ariya*, ma non pone fine alle rinascite. Il *sotāpanna* rinascerà ancora, ma non più di sette volte: così anch'egli potrà giungere infine al termine del ciclo delle rinascite. Se non sviluppiamo la *vipassanā*, continueremo a rinascere. Mosso da compassione, il Buddha parlò dei pericoli della rinascita per incoraggiare la gente a coltivare la retta comprensione.

Leggiamo nel *Samyutta-nikāya* che il Buddha disse ai monaci:

“Monaci, c'è uno spazio interstellare, vuoto, abissale, tenebroso, buio come la tenebra, dove non giunge la luce della luna e del sole, benché essi siano meravigliosi, potentissimi”.

Quando fu detto questo, un certo monaco disse al Beato:

“Quella tenebra è grande, o Venerabile; quella tenebra è molto grande, o Venerabile. Ma esiste, o Venerabile, una tenebra più grande e spaventosa di questa?”.

“Esiste, o monaco”.

“E qual è, o Venerabile, la tenebra più grande e spaventosa di questa?”.

“Monaco, quegli asceti o brahmani che non capiscono secondo realtà che «Questa è la sofferenza»... «Questa è l'origine della sofferenza»... «Questa è la cessazione della sofferenza»... «Questa è la via che conduce alla cessazione della sofferenza», costoro traggono piacere dalle formazioni che conducono alla nascita, dalle formazioni che conducono alla vecchiaia, dalle formazioni che conducono alla malattia, dalle formazioni che conducono alla

morte, dalle formazioni che conducono al cordoglio, al lamento, all'afflizione, alla tristezza e alla disperazione. Traendo piacere da tali formazioni, generano formazioni che conducono alla nascita, alla vecchiaia, alla morte, al cordoglio, al lamento, all'afflizione, alla tristezza e alla disperazione. Avendo generato tali formazioni, cadono nella tenebra della nascita, della vecchiaia, della morte, del cordoglio, del lamento, dell'afflizione, della tristezza e della disperazione. Essi non si liberano dalla nascita, dalla vecchiaia, dalla morte, dal cordoglio, dal lamento, dall'afflizione, dalla tristezza e dalla disperazione. Io dico che «non si liberano dalla sofferenza». Ma, o monaco, quegli asceti o brahmani che capiscono secondo realtà che «Questa è la sofferenza»... «Questa è l'origine della sofferenza»... «Questa è la cessazione della sofferenza»... «Questa è la via che conduce alla cessazione della sofferenza», costoro non traggono piacere dalle formazioni che conducono alla nascita... Io dico che «si liberano dalla sofferenza». Perciò, o monaco, qui bisogna fare uno sforzo per capire che «Questa è la sofferenza», «Questa è l'origine della sofferenza», «Questa è la cessazione della sofferenza», «Questa è la via che conduce alla cessazione della sofferenza»¹⁷.

NOTE

¹ *Samyutta-nikāya*, V, 347-348.

² *Samyutta-nikāya*, V, 454.

³ Si veda Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XXI, §§ 129-136, e *Paṭisambhidā-magga*, I, capp. VI-X.

⁴ Si veda sopra, cap. XXIII.

⁵ I nomi dei *citta* che sorgono nella serie durante la quale avviene l'illuminazione sono non soltanto nei commenti ma anche nelle scritture, nel *Paṭisambhidā-magga* e nel *Paṭṭhāna*. In quest'ultimo è menzionata, a proposito della condizione causale della contiguità, la "triade della sensazione": l'*anuloma*, il *gotrabhū*, il *magga-citta* e due *phala-citta*. Dal momento che si danno nomi diversi a questi *javana-citta*, possiamo conoscere il loro numero. I nomi *parikamma* e *upacāra* non compaiono, ma il *Visuddhi-magga* (XXI, 130) afferma che i primi tre *mahā-kusala-citta* in quella serie possono essere chiamati con un solo nome: ripetizione o lavoro preliminare (*parikamma*), accesso (*upacāra*) o adeguamento (*anuloma*). La serie in cui c'è l'illuminazione non è ordinaria: è una serie con diversi tipi di *citta* che svolgono la funzione dei *javana*. Inoltre questo chiarisce che i commenti, quando affermano che ci sono di solito sette *javana-citta* in una serie, basano questa affermazione sulla tradizione canonica (si veda sopra, cap. XIV).

⁶ Si veda Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, cap. XXII, § 19.

⁷ *Majjhima-nikāya*, I, 501.

⁸ *Samyutta-nikāya*, III, 132.

⁹ Si veda il commento *Paramatthajotikā* di Buddhaghosa al *Maṅgala-sutta* del *Khuddaka-nikāya*.

¹⁰ *Dhātu*, letteralmente “elementi”.

¹¹ *Sa* significa “con”, *upādi* “sostrato della vita”, *sesa* “residuo”.

¹² *An-upādi-sesa*: “senza alcun sostrato residuo”, cioè alcun *khandha*.

¹³ Secondo il commento *Paramattha-dīpanī* di Dhammapāla, l'epiteto “Colui che vede” riferito al Buddha significa “Colui che ha cinque occhi: l'occhio del Buddha, l'occhio del Dhamma, l'occhio divino, l'occhio della saggezza e l'occhio che tutto vede” (I, 167) [N. d. C.].

¹⁴ “È indipendente da qualsiasi fenomeno dipenda dalla visione della brama, oppure non è avvinto dai legami del desiderio ecc.” (ivi) [N. d. C.].

¹⁵ “È imparziale grazie all'equanimità di sei tipi, per la caratteristica dell'imparzialità causata dall'unica natura propria in tutte le cose, quelle desiderate ecc.” (ivi) [N. d. C.].

¹⁶ *Itivuttaka*, 38-39.

¹⁷ *Samyutta-nikāya*, V, 454-455.

APPENDICE

Tabelle di Antonella Serena Comba

Tabella 1
<i>Paramattha-dhamma</i> (realtà ultime)
<i>citta</i> (coscienze)
<i>cetasika</i> (fattori mentali)
<i>rūpa</i> (materia)
<i>nibbāna</i> (liberazione)

Tabella 2
<i>Sacca</i> (verità)
<i>sammuti-sacca</i> (verità convenzionale)
<i>paramattha-sacca</i> (verità ultima)

Tabella 3
<i>Quattro tipi di citta secondo l'origine o natura (jāti)</i>¹
1. <i>akusala</i> (non salutare)
2. <i>kusala</i> (salutare)
3. <i>avyākata</i> (indeterminato) <i>vipāka</i> (risultante)
4. <i>avyākata</i> (indeterminato) <i>kiriya</i> (funzionale)

Tabella 4
<i>Quattro tipi di citta secondo la sfera o livello</i>
1. <i>kāmāvacara</i> (relativo alla sfera del desiderio o sensoriale)
2. <i>rūpāvacara</i> (relativo alla sfera della forma)
3. <i>arūpāvacara</i> (relativo alla sfera della non forma)
4. <i>lokuttara</i> (sopramondano)

Tabella 5
1. Citta del <i>kāmāvacara</i> (coscienze della sfera del desiderio)
1. 1. <i>akusala-citta</i> (coscienze non salutari)
1. 1. 1. <i>lobha-mūla-citta</i> (coscienze radicate nella cupidigia)
1. 1. 1. 1. <i>somanassa-sahagataṃ diṭṭhi-gata-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, associata a visione errata, non indotta) Es.: un bambino ruba spontaneamente una mela, senza vederci nulla di male e provando piacere
1. 1. 1. 2. <i>somanassa-sahagataṃ diṭṭhi-gata-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, associata a visione errata, indot-

ta) Es.: come sopra, ma il bambino è incitato da un amico
1. 1. 1. 3. <i>somanassa-sahagataṃ diṭṭhi-gata-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a visione errata, non indotta) Es.: consapevole della negatività del gesto, un bambino ruba spontaneamente una mela provando piacere
1. 1. 1. 4. <i>somanassa-sahagataṃ diṭṭhi-gata-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a visione errata, indotta) Es.: come sopra, ma il bambino è incitato da un amico
1. 1. 1. 5. <i>upekkhā-sahagataṃ diṭṭhi-gata-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra, associata a visione errata, non indotta) Es.: come sopra (1. 1. 1. 1.), ma il bambino prova una sensazione neutra anziché piacevole
1. 1. 1. 6. <i>upekkhā-sahagataṃ diṭṭhi-gata-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra, associata a visione errata, indotta) Es.: come sopra (1. 1. 1. 2.), ma il bambino prova una sensazione neutra anziché piacevole
1. 1. 1. 7. <i>upekkhā-sahagataṃ diṭṭhi-gata-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra, non associata a visione errata, non indotta) Es.: come sopra (1. 1. 1. 3.), ma il bambino prova una sensazione neutra anziché piacevole
1. 1. 1. 8. <i>upekkhā-sahagataṃ diṭṭhi-gata-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra, non associata a visione errata, indotta) Es.: come sopra (1. 1. 1. 4.), ma il bambino prova una sensazione neutra anziché piacevole
1. 1. 2. dosa-mūla-citta (coscienze radicate nell'avversione)
1. 1. 2. 1. <i>domanassa-sahagataṃ paṭigha-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione spiacevole mentale, associata a risentimento, non indotta) Es.: una persona ne uccide un'altra con risentimento ma senza premeditazione
1. 1. 2. 2. <i>domanassa-sahagataṃ paṭigha-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione spiacevole mentale, associata a rabbia, indotta) Es.: una persona ne uccide un'altra con risentimento e con premeditazione
1. 1. 3. moha-mūla-citta (coscienze radicate nella confusione)
1. 1. 3. 1. <i>upekkhā-sahagataṃ vicikicchā-sampayuttaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra, associata a dubbio) Es.: una persona dubita dell'efficacia del Dhamma
1. 1. 3. 2. <i>upekkhā-sahagataṃ uddhacca-sampayuttaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra, associata ad agitazione) Es.: una persona è distratta e incapace di concentrarsi sull'oggetto di meditazione

Tabella 6**1. Citta del kāmāvacara (coscienze della sfera del desiderio)****1. 2. ahetuka-citta (coscienze prive di radici)****1. 2. 1. akusala-vipākāhetuka-citta (coscienze non salutari risultanti prive di radici)**

1. 2. 1. 1. *upekkhā-sahagataṃ cakkhu-viññāṇaṃ*² (coscienza visiva accompagnata da sensazione neutra)

1. 2. 1. 2. *upekkhā-sahagataṃ sota-viññāṇaṃ* (coscienza uditiva accompagnata

da sensazione neutra)
1. 2. 1. 3. <i>upekkhā-sahagataṃ ghāṇa-viññāṇaṃ</i> (coscienza olfattiva accompagnata da sensazione neutra)
1. 2. 1. 4. <i>upekkhā-sahagataṃ jihvā-viññāṇaṃ</i> (coscienza gustativa accompagnata da sensazione neutra)
1. 2. 1. 5. <i>dukkha-sahagataṃ kāya-viññāṇaṃ</i> (coscienza corporea accompagnata da sensazione spiacevole corporea)
1. 2. 1. 6. <i>upekkhā-sahagataṃ sampaṭicchana-cittaṃ</i> (coscienza ricevente accompagnata da sensazione neutra) È l'istante di coscienza che accetta o riceve l'oggetto
1. 2. 1. 7. <i>upekkhā-sahagataṃ santīraṇa-cittaṃ</i> (coscienza indagatrice accompagnata da sensazione neutra) È l'istante di coscienza che investiga o indaga l'oggetto

Tabella 7
1. Citta del kāmāvacara (coscienze della sfera del desiderio)
1. 2. <i>ahetuka-citta</i> (coscienze prive di radici)
1. 2. 2. <i>kusala-vipākāhetuka-citta</i> (coscienze salutari risultanti prive di radici)
1. 2. 2. 1. <i>upekkhā-sahagataṃ cakkhu-viññāṇaṃ</i> (coscienza visiva accompagnata da sensazione neutra)
1. 2. 2. 2. <i>upekkhā-sahagataṃ sota-viññāṇaṃ</i> (coscienza uditiva accompagnata da sensazione neutra)
1. 2. 2. 3. <i>upekkhā-sahagataṃ ghāṇa-viññāṇaṃ</i> (coscienza olfattiva accompagnata da sensazione neutra)
1. 2. 2. 4. <i>upekkhā-sahagataṃ jihvā-viññāṇaṃ</i> (coscienza gustativa accompagnata da sensazione neutra)
1. 2. 2. 5. <i>sukha-sahagataṃ kāya-viññāṇaṃ</i> (coscienza corporea accompagnata da sensazione piacevole corporea)
1. 2. 2. 6. <i>upekkhā-sahagataṃ sampaṭicchana-viññāṇaṃ</i> (coscienza ricevente accompagnata da sensazione neutra)
1. 2. 2. 7. <i>somanassa-sahagataṃ santīraṇa-viññāṇaṃ</i> (coscienza indagatrice accompagnata da sensazione piacevole mentale)
1. 2. 2. 8. <i>upekkhā-sahagataṃ santīraṇa-viññāṇaṃ</i> (coscienza indagatrice accompagnata da sensazione neutra)

Tabella 8
1. Citta del kāmāvacara (coscienze della sfera del desiderio)
1. 2. <i>ahetuka-citta</i> (coscienze prive di radici)
1. 2. 3. <i>kiriya-citta</i> (coscienze funzionali, né cause né effetti dal punto di vista del kamma)
1. 2. 3. 1. <i>upekkhā-sahagataṃ pañca-dvārāvajjana-cittaṃ</i> (coscienza focalizzante delle cinque porte accompagnata da sensazione neutra) È l'istante di coscienza che si rivolge verso uno dei cinque oggetti sensoriali e lo mette a fuoco
1. 2. 3. 2. <i>upekkhā-sahagataṃ mano-dvārāvajjana-cittaṃ</i> (coscienza focalizzante della porta mentale accompagnata da sensazione neutra) È l'istante di coscienza che si rivolge verso un oggetto mentale e lo mette a fuoco. Svolge anche la funzione di <i>voṭṭhapana</i> , cioè determina l'oggetto nella serie della porta sensoriale
1. 2. 3. 3. <i>somanassa-sahagataṃ hasituppāda-cittaṃ</i> (coscienza che produce un sorriso accompagnata da sensazione piacevole mentale)

Tabella 9
1. Citta del kāmāvacara (coscienze della sfera del desiderio)
1. 3. kusala-citta (coscienze salutari) o sobhana-citta (coscienze belle)
1. 3. 1. sahetuka-kusala-citta (coscienze salutari dotate di radici)³
1. 3. 1. 1. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, associata a conoscenza, non indotta) Es.: una persona fa spontaneamente un'offerta con piacere
1. 3. 1. 2. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, associata a conoscenza, indotta) Es.: una persona fa un'offerta con piacere, incoraggiata da qualcun altro
1. 3. 1. 3. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a conoscenza, non indotta) Es.: una persona recita spontaneamente con piacere un testo sacro, senza capirne il significato
1. 3. 1. 4. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a conoscenza, indotta) Es.: una persona recita con piacere un testo sacro che le ha insegnato qualcun altro, senza capirne il significato
1. 3. 1. 5. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, associata a conoscenza, non indotta) Es.: come sopra, ma sostituendo la sensazione neutra a quella piacevole mentale (anche nei tipi successivi)
1. 3. 1. 6. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, associata a conoscenza, indotta)
1. 3. 1. 7. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, non associata a conoscenza, non indotta)
1. 3. 1. 8. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, non associata a conoscenza, indotta)

Tabella 10
1. Citta del kāmāvacara (coscienze della sfera del desiderio)
1. 5. sahetuka-vipāka-citta (coscienze risultanti dotate di radici; le stesse possono fungere da paṭisandhi o connessioni di rinascita; in tal caso sono chiamate mahā-vipāka-citta, v. sotto)
1. 5. 1. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, associata a conoscenza, non indotta)
1. 5. 2. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, associata a conoscenza, indotta)
1. 5. 3. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a conoscenza, non indotta)
1. 5. 4. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a conoscenza, indotta)
1. 5. 5. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, associata a conoscenza, non indotta)
1. 5. 6. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, associata a conoscenza, indotta)

1. 5. 7. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, non associata a conoscenza, non indotta)
1. 5. 8. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ sasaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, non associata a conoscenza, indotta)

Tabella 11
1. Citta del kāmāvacara (coscienze della sfera del desiderio)
1. 6. sahetuka-kiriya-citta (coscienze funzionali dotate di radici, che sorgono solo nei Buddha e negli arahat)
1. 6. 1. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, associata a conoscenza, non indotta)
1. 6. 2. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ sasaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, associata a conoscenza, indotta)
1. 6. 3. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a conoscenza, non indotta)
1. 6. 4. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ sasaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a conoscenza, indotta)
1. 6. 5. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, associata a conoscenza, non indotta)
1. 6. 6. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ sasaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, associata a conoscenza, indotta)
1. 6. 7. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, non associata a conoscenza, non indotta)
1. 6. 8. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ sasaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, non associata a conoscenza, indotta)

Tabella 13
2. Citta del rūpāvacara (coscienze della sfera della forma)
2. 1. rūpāvacara-kusala-citta (coscienze salutari della sfera della forma)
2. 1. 1. <i>vitakka-vicāra-pīti-sukhekkaggatā-sahitaṃ pathamajjhāna-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare del primo assorbimento, dotata di applicazione dell'attenzione, mantenimento dell'attenzione, gioia, felicità e unificazione della mente)
2. 1. 2. <i>vicāra-pīti-sukhekkaggatā-sahitaṃ dutiyajjhāna-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare del secondo assorbimento, dotata di mantenimento dell'attenzione, gioia, felicità e unificazione della mente)
2. 1. 3. <i>pīti-sukhekkaggatā-sahitaṃ tatiyajjhāna-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare del terzo assorbimento, dotata di gioia, felicità, unificazione della mente)
2. 1. 4. <i>sukhekkaggatā-sahitaṃ catutthajjhāna-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare del quarto assorbimento, dotata di felicità e unificazione della mente)
2. 1. 5. <i>upekkhekkaggatā-sahitaṃ pañcamajjhāna-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare del quinto assorbimento, dotata di equanimità e unificazione della mente)

Tabella 14
2. Citta del rūpāvacara (coscienze della sfera della forma)
2. 2. rūpāvacara-vipāka-citta (coscienze risultanti della sfera della forma)
2. 2. 1. <i>vitakka-vicāra-pīti-sukhekkaggatā-sahitaṃ pathamajjhāna-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza risultante del primo assorbimento, dotata di applicazione dell'attenzione, mantenimento dell'attenzione, gioia, felicità e unificazione della mente)
2. 2. 2. <i>vicāra-pīti-sukhekkaggatā-sahitaṃ dutiyajjhāna-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza

risultante del secondo assorbimento, dotata di mantenimento dell'attenzione, gioia, felicità e unificazione della mente)
2. 2. 3. <i>pīti-sukhekaggatā-sahitaṃ tatiyajjhāna-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza risultante del terzo assorbimento, dotata di gioia, felicità, unificazione della mente)
2. 2. 4. <i>sukhekaggatā-sahitaṃ catutthajjhāna-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza risultante del quarto assorbimento, dotata di felicità e unificazione della mente)
2. 2. 5. <i>upekkhekaggatā-sahitaṃ pañcamajjhāna-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza risultante del quinto assorbimento, dotata di equanimità e unificazione della mente)

Tabella 15
2. Citta del rūpāvacara (coscienze della sfera della forma)
2. 3. rūpāvacara-kiriya-citta (coscienze funzionali della sfera della forma, che sorgono solo nei Buddha e negli arahat)
2. 3. 1. <i>vitakka-vicāra-pīti-sukhekaggatā-sahitaṃ pathamajjhāna-kiriya-cittaṃ</i> (coscienza funzionale del primo assorbimento, dotata di applicazione dell'attenzione, mantenimento dell'attenzione, gioia, felicità e unificazione della mente)
2. 3. 2. <i>vicāra-pīti-sukhekaggatā-sahitaṃ dutiyajjhāna-kiriya-cittaṃ</i> (coscienza funzionale del secondo assorbimento, dotata di mantenimento dell'attenzione, gioia, felicità e unificazione della mente)
2. 3. 3. <i>pīti-sukhekaggatā-sahitaṃ tatiyajjhāna-kiriya-cittaṃ</i> (coscienza risultante del terzo assorbimento, dotata di gioia, felicità, unificazione della mente)
2. 3. 4. <i>sukhekaggatā-sahitaṃ catutthajjhāna-kiriya-cittaṃ</i> (coscienza funzionale del quarto assorbimento, dotata di felicità e unificazione della mente)
2. 3. 5. <i>upekkhekaggatā-sahitaṃ pañcamajjhāna-kiriya-cittaṃ</i> (coscienza funzionale del quinto assorbimento, dotata di equanimità e unificazione della mente)

Tabella 16
3. Citta dell'arūpāvacara (coscienze della sfera della non forma)
3. 1. arūpāvacara-kusala-citta (coscienze salutari della sfera della non forma)
3. 1. 1. <i>ākāsānancāyatana-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare della base dello spazio infinito)
3. 1. 2. <i>viññāṇancāyatana-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare della base della coscienza infinita)
3. 1. 3. <i>akiñcaññāyatana-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare della base del nulla)
3. 1. 4. <i>nevasaññānāsaññāyatana-kusala-cittaṃ</i> (coscienza salutare della base priva di percezione e di assenza di percezione)

Tabella 17
3. Citta dell'arūpāvacara (coscienze della sfera della non forma)
3. 2. arūpāvacara-vipāka-citta (coscienze risultanti della sfera della non forma)
3. 2. 1. <i>ākāsānancāyatana-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza risultante della base dello spazio infinito)
3. 2. 2. <i>viññāṇancāyatana-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza risultante della base della coscienza infinita)
3. 2. 3. <i>akiñcaññāyatana-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza risultante della base del nulla)
3. 2. 4. <i>nevasaññānāsaññāyatana-vipāka-cittaṃ</i> (coscienza risultante della base priva di percezione e di assenza di percezione)

Tabella 18
3. Citta dell'arūpāvacara (coscienze della sfera della non forma)
3. 3. arūpāvacara-kiriya-citta (coscienze funzionali della sfera della non forma, che sorgono solo nei Buddha e negli arahat)
3. 3. 1. ākāśānancāyatana-kiriya-cittaṃ (coscienza funzionale della base dello spazio infinito)
3. 3. 2. viññāṇancāyatana-kiriya-cittaṃ (coscienza funzionale della base della coscienza infinita)
3. 3. 3. akiñcaññāyatana-kiriya-cittaṃ (coscienza funzionale della base del nulla)
3. 3. 4. nevasaññānāsaññāyatana-kiriya-cittaṃ (coscienza funzionale della base priva di percezione e di assenza di percezione)

Tabella 19
4. Lokuttara-citta (coscienze sopramondane)
4. 1. lokuttara-kusala-citta (coscienze salutari sopramondane)
4. 1. 1. sotāpatti-magga-cittaṃ (coscienza salutare del Sentiero dell'entrata nella corrente)
4. 1. 2. sakadāgāmi-magga-cittaṃ (coscienza salutare del Sentiero di colui che ritorna una sola volta [nella sfera del desiderio])
4. 1. 3. anāgāmi-magga-cittaṃ (coscienza salutare del Sentiero di colui che non ritorna [nella sfera del desiderio])
4. 1. 4. arahatta-magga-cittaṃ (coscienza salutare del Sentiero della condizione di arahat)

Tabella 20
4. Lokuttara-citta (coscienze sopramondane)
4. 2. lokuttara-vipāka-citta (coscienze risultanti sopramondane)
4. 2. 1. sotāpatti-phala-cittaṃ (coscienza risultante del Frutto dell'entrata nella corrente)
4. 2. 2. sakadāgāmi-phala-cittaṃ (coscienza risultante del Frutto di colui che ritorna una sola volta [nella sfera del desiderio])
4. 2. 3. anāgāmi-phala-cittaṃ (coscienza risultante del Frutto di colui che non ritorna [nella sfera del desiderio])
4. 2. 4. arahatta-phala-cittaṃ (coscienza risultante del Frutto della condizione di arahat)

Tabella 21
5. 19 tipi di paṭisandhi-citta (coscienze della connessione di rinascita)
5. 1. akusala-vipāka-santīraṇa-citta (coscienza indagatrice risultante non salutare) (ahetuka, priva di radici, effetto di akusala-kamma) Con questa coscienza si rinasce nei mondi sventurati di animali ecc.
5. 2. kusala-vipāka-santīraṇa-citta (coscienza indagatrice risultante salutare) (ahetuka, priva di radici, effetto di kāmāvacara-kusala-kamma o azione salutare della sfera del desiderio) Con questa coscienza si rinasce menomati
5. 3. 1-8 mahā-vipāka-citta (grandi coscienze risultanti) Con queste coscienze si rinasce come esseri umani
5. 3. 1. somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ (accom-pagnata da sensazione piacevole mentale, associata a conoscenza, non indotta).
5. 3. 2. somanassa-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ (accom-

pagnata da sensazione piacevole mentale, associata a conoscenza, indotta).
5. 3. 3. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a conoscenza, non indotta).
5. 3. 4. <i>somanassa-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ sasaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione piacevole mentale, non associata a conoscenza, indotta).
5. 3. 5. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, associata a conoscenza, non indotta).
5. 3. 6. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-sampayuttaṃ sasaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, associata a conoscenza, indotta).
5. 3. 7. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ asaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, non associata a conoscenza, non indotta).
5. 3. 8. <i>upekkhā-sahagataṃ ñāṇa-vippayuttaṃ sasaṅkhārikaṃ ekaṃ</i> (accompagnata da sensazione neutra o equanimità, non associata a conoscenza, indotta).
5. 4. 1-5 cinque rūpāvacara-vipāka-citta (coscienze risultanti della sfera della forma) (<i>sahetuka</i> , dotate di radici, effetti di <i>rūpajjhāna-citta</i> o coscienze dell'assorbimento della forma) Con queste coscienze si rinasce nella sfera della forma
5. 5. 1-4 quattro arūpāvacara-vipāka-citta (coscienze risultanti della sfera della non forma) (<i>sahetuka</i> , dotate di radici, effetti di <i>arūpa-jhāna-citta</i> o coscienze dell'assorbimento della non forma) Con queste coscienze si rinasce nella sfera della non forma

Tabella 22
La serie (vīthi) delle porte sensoriali
<i>bhavaṅga</i> (fattore del divenire)
1. <i>atīta-bhavaṅga</i> (fattore del divenire passato)
2. <i>bhavaṅga-calana</i> (fattore del divenire vibrante)
3. <i>bhavaṅgupaccheda</i> (fattore del divenire dell'arresto)
4. <i>pañca-dvārāvajjana</i> (coscienza focalizzante delle cinque porte)
5. <i>pañca-viññāṇa</i> (coscienza sensoriale)
6. <i>sampaṭicchana</i> (coscienza ricevente)
7. <i>santīraṇa</i> (coscienza indagatrice)
8. <i>voṭṭhapana</i> (coscienza determinante)
9.-15. <i>javana</i> (impulsi)
16.-17. <i>tadālabhāna</i> (coscienze registranti)
<i>bhavaṅga</i> (fattore del divenire)

Tabella 23
La serie della porta mentale
<i>bhavaṅga</i> (fattore del divenire)
1. <i>bhavaṅga-calana</i> (fattore del divenire vibrante)
2. <i>bhavaṅgupaccheda</i> (fattore del divenire dell'arresto)
3. <i>mano-dvārāvajjana</i> (coscienza focalizzante della porta mentale)
4.-10. <i>javana</i> (impulsi)
11.-12. <i>tadālabhāna</i> (coscienze registranti)
<i>bhavaṅga</i> (fattore del divenire)

 NOTE

¹ Le tabelle elencano i *citta* secondo l'ordine *akusala-avyākata-kusala* che è quello adottato dall'*Abhidhammattha-saṅgaha* e dall'Autrice.

² Le cinque coppie di coscienze sensoriali non salutari e salutari sono chiamate *dvi-pañca-viññāṇa* (“coscienze due per cinque”); insieme ai due *sampañicchana-citta* e al *pañca-dvārāvajjana* sono chiamate *mano-dhātu* (“elemento mentale”); i restanti settantasei *citta* sono chiamati *mano-viññāṇa-dhātu* (“elemento della coscienza mentale”).

³ Le coscienze *sobhana* sono 59 o 99 perché comprendono anche le coscienze delle altre sfere (v. sotto).

Glossario

<i>abhava-taṇhā</i> (f.)	brama per l'assenza di divenire
<i>Abhidhamma</i> (m.)	“Dhamma superiore”, ovvero gli insegnamenti superiori del buddhismo sulle realtà ultime; terza sezione del Canone buddhista in pāli
<i>abhiñāna</i> (nt.)	il conoscere superiore
<i>Abhidhammattha-Saṅgaha</i> (m.)	opera enciclopedica sull'Abhidhamma scritta da Anuruddha fra il secolo VIII e il XII d. C.
<i>abhiniropana</i> (nt.)	sovrapposizione
<i>abhiññā</i> (f.)	“conoscenza superiore”
<i>avyākata</i> (agg.)	indeterminato
<i>ādesanā</i> (f.)	lettura della mente
<i>ādīnava</i> (m.)	aspetto o lato negativo, svantaggio, pericolo
<i>adosa</i> (m.)	non avversione
<i>ahaṃ</i> (pron.)	io
<i>āhāra</i> (m.)	nutrimento, cibo
<i>ahetuka-citta</i> (nt.)	coscienza non accompagnata da radici belle o non salutari
<i>ahetuka-dīṭṭhi</i> (f.)	visione errata dell'assenza di causa
<i>ākāsānañcāyatana</i> (nt.)	base dello spazio senza limiti, primo <i>arūpajjhāna</i>
<i>ākīñcaññāyatana</i> (nt.)	base del nulla, terzo <i>arūpajjhāna</i>
<i>akiriya-dīṭṭhi</i> (f.)	visione errata dell'assenza di azioni
<i>akusala</i> (agg.)	non salutare
<i>akusala-vipāka</i> (m.)	risultato di un'azione non salutare
<i>alobha</i> (m.)	non cupidigia, generosità
<i>amitta</i> (m.)	nemico
<i>amoha</i> (m.)	non confusione, saggezza o comprensione
<i>anāgāmin</i> (m.)	colui che non ritorna [nella sfera del desiderio]
<i>anatta</i> (m.)	non sé (la grafia corretta allo stato tematico è priva di lunga) (sanscrito <i>anātman</i>)
<i>anavajja</i> (agg.)	irreprendibile
<i>anicca</i> (agg.)	impermanente
<i>aññāṇa</i> (nt.)	non conoscenza, ignoranza
<i>antarāya</i> (m.)	ostacolo
<i>anudhammacārin</i> (agg.)	colui che si comporta secondo il Dhamma
<i>anuloma</i> (agg.)	adeguamento
<i>anumajjana</i> (nt.)	contatto continuo, strofinamento
<i>anupadi-sesa-nibbāna</i> (nt.)	<i>nibbāna</i> senza residui o definitivo, privo di <i>khandha</i> , alla morte dell' <i>arahat</i>
<i>anusañcaraṇa</i> (nt.)	continua frequentazione di un oggetto
<i>anusāsani</i> (f.)	insegnamento
<i>anusaya</i> (m.)	tendenza latente, inclinazione
<i>anussāha</i> (m.)	mananza di energia
<i>anuvyañjana</i> (nt.)	caratteristica
<i>āpo-dhātu</i> (f.)	elemento dell'acqua o coesione
<i>appamāda</i> (m.)	attenzione, vigilanza
<i>appanā</i> (f.)	assorbimento

<i>arahat</i> (m.)	“degno”, realizzato, risvegliato, Nobile Persona che ha raggiunto la quarta e ultima fase dell’illuminazione
<i>ārammaṇa</i> (nt.)	oggetto conosciuto dalla coscienza; possibilità
<i>ariya</i> (agg.)	“Nobile”, persona che ha raggiunto l’illuminazione
<i>ārogya</i> (nt.)	salute
<i>arūpa-bhūmi</i> (f.)	“terra” o mondo dell’ <i>arūpajjhāna-citta</i>
<i>arūpa-loka</i> (m.)	mondo che è raggiunto grazie all’ <i>arūpajjhāna</i> . In esso non ci sono impressioni sensoriali né <i>rūpajjhāna</i> .
<i>arūpajjhāna</i> (nt.)	assorbimento della non forma
<i>asāṅkhārika</i> (agg.)	non indotto da sé o da altri, automatico, spontaneo
<i>asāṅkhata-dhamma</i> (nt.)	realtà incondizionata, <i>nibbāna</i>
<i>asatti</i> (f.)	manca di forza o di potenza
<i>āsava</i> (m.)	influsso impuro, inquinante
<i>asobhana</i> (agg.)	non bello
<i>assāda</i> (m.)	aspetto o lato positivo, vantaggio, beneficio
<i>asubha</i> (nt.; agg.)	cadavere; orrendo, ripugnante
<i>asura</i> (m.)	demone, semidio, essere dei mondi sventurati
<i>aticitta</i> (nt.)	supermente
<i>atimahat</i> (agg.)	molto grande
<i>atiparitta</i> (agg.)	molto piccolo, limitatissimo
<i>atīta-bhavaṅga</i> (nt.)	fattore del divenire del passato, che sorge e svanisce appena prima dell’inizio di una serie di <i>citta</i> che sperimenta un oggetto attraverso una delle porte sensoriali
<i>Aṭṭha-sālinī</i> (f.)	commento al primo libro dell’ <i>Abhidhamma-piṭaka</i>
<i>atta</i> (m.)	sé (sanscrito <i>ātman</i>)
<i>aṭṭhakathā</i> (f.)	commento
<i>atthaṅgama</i> (m.)	estinzione
<i>avacara</i> (nt.)	sfera, regno, livello, piano
<i>āvajjana</i> (nt.)	focalizzazione, messa a fuoco da parte della coscienza di un oggetto che ha colpito una delle sei porte
<i>āvāsa</i> (m.)	dimora
<i>avassuta</i> (agg.)	corrotto
<i>avijjā</i> (f.)	ignoranza (sanscrito <i>avidyā</i>)
<i>avikkhepa</i> (m.)	non distrazione
<i>avisāra</i> (m.)	non dispersione
<i>ayoniso-manasikāra</i> (m.)	attenzione non saggia
<i>āyu</i> (nt.)	vita, durata di vita
<i>bhava</i> (m.)	divenire, ossia l’esistenza presente dalla nascita alla morte
<i>bhāvanā</i> (f.)	coltivazione della mente, che comprende lo sviluppo della calma e della visione profonda
<i>bhavaṅga</i> (nt.)	fattore del divenire
<i>bhavaṅga-calana</i> (nt.)	fattore del divenire del passato, che sorge e svanisce appena prima dell’inizio di una serie di <i>citta</i> che sperimenta un oggetto attraverso una delle

<i>bhavaṅga-viññāṇa</i> (nt.)	porte sensoriali
<i>bhavaṅgupaccheda</i> (m.)	coscienza del fattore del divenire
<i>bhava-taṇhā</i> (f.)	fattore del divenire dell'arresto, l'ultimo <i>bhavaṅga-citta</i> prima che cominci una serie di <i>citta</i>
<i>bhikkhu</i> (m.)	brama per il divenire
<i>bhikkhunī</i> (f.)	monaco
<i>bhūmi</i> (f.)	monaca
<i>brahma-cariyā</i> (f.)	“terra”, mondo, livello del <i>citta</i>
<i>brahma-vihāra</i> (m.)	vita pura o santa, castità
Buddha (m.)	dimora divina. I quattro <i>b.</i> sono la gentilezza amorevole, la compassione, la gioia simpatetica e l'equanimità
<i>cakka</i> (nt.)	una persona pienamente illuminata che ha scoperto la verità da sé, senza essere aiutato da un insegnante, e può proclamare il Dhamma al mondo
<i>cakkhu</i> (nt.)	cerchio
<i>cakkhu-dhātu</i> (f.)	occhio
<i>cakkhu-dvāra</i> (nt.)	elemento della vista
<i>cakkhu-dvārāvajjana-citta</i> (nt.)	porta dell'occhio
<i>cakkhuppasāda-rūpa</i> (nt.)	coscienza focalizzante della porta dell'occhio
<i>cakkhu-viññāṇa</i> (nt.)	organo di senso dell'occhio
<i>calana</i> (nt.)	coscienza visiva, il vedere
<i>cetanā</i> (f.)	movimento
<i>cetasika</i> (nt.)	volizione, intenzione
<i>chanda</i> (m.)	fattore mentale che sorge con la coscienza
<i>cheka</i> (agg.)	preferenza, desiderio; zelo
<i>citta</i> (nt.)	abile
<i>cuti-citta</i> (nt.)	coscienza, mente, cuore, la realtà che conosce un oggetto
<i>dāna</i> (nt.)	coscienza del trapasso
<i>dassana-kicca</i> (nt.)	generosità, il dare, dono
<i>deva</i>	funzione del vedere
Dhamma (m.)	divinità
<i>dhamma</i> (m.)	realtà, verità, insegnamento del Buddha
<i>dhamma-dhātu</i> (f.)	fenomeno, realtà, stato mentale, oggetto mentale
<i>dhammārammaṇa</i> (nt.)	elemento del <i>dhamma</i> , realtà: <i>cetasika</i> , <i>rūpa</i> sottile, <i>nibbāna</i>
<i>Dhammasaṅgani</i> (f.)	oggetto della mente
<i>Dhātukathā</i> (f.)	primo libro dell' <i>Abhidhamma-piṭaka</i>
<i>diṭṭhi</i> (f.)	<i>Discussione sugli elementi</i> , terzo libro dell' <i>Abhidhamma-piṭaka</i>
<i>diṭṭhigata-sampayutta</i> (agg.)	visione errata, visione distorta delle realtà
<i>domanassa</i> (nt.)	accompagnato da visione errata
<i>dosa</i> (m.)	sensazione spiacevole mentale
<i>dosa-mūla-citta</i> (nt.)	avversione, malevolenza
<i>dukkha</i> (nt.)	coscienza radicata nell'avversione
<i>dukkha-vedanā</i> (f.)	sofferenza, dolore, insoddisfazione per le realtà condizionate; sensazione spiacevole in generale; sensazione spiacevole corporea
	sensazione spiacevole (corporea)

<i>dvāra</i> (nt.)	porta sensoriale o mentale attraverso cui un oggetto è sperimentato
<i>dvi-pañca-viññāṇa</i> (nt.)	cinque coppie di coscienze sensoriali. In ciascuna coppia, una coscienza è <i>kusala-vipāka</i> e l'altra è <i>akusala vipāka</i>
<i>ekaggatā</i> (f.)	unificazione mentale, un <i>cetasika</i> che ha la funzione di concentrare la mente su un solo punto
<i>gandhārammaṇa</i> (nt.)	oggetto del suono
<i>gantha</i> (m.)	nodo, un gruppo di inquinanti
<i>ghāṇa-dhātu</i> (f.)	elemento del naso
<i>ghāṇappasāda-rūpa</i> (nt.)	organo di senso del naso
<i>ghāṇa-viññāṇa</i> (nt.)	coscienza olfattiva
<i>ghāyana-kicca</i> (nt.)	funzione dell'odorato
<i>gotrabhū</i> (m., nt.)	cambiamento di lignaggio, l'ultimo <i>citta</i> della sfera sensoriale prima che il <i>jhāna</i> o l'illuminazione siano raggiunti
<i>hadaya-vatthu</i> (nt.)	base del cuore, <i>rūpa</i> che è il livello dell'origine dei <i>citta</i> diversi dalle cognizioni sensoriali
<i>hasituppāda-citta</i> (nt.)	coscienza che produce il sorriso dell' <i>arahat</i>
<i>hetu</i> (m.)	radice che fa essere il <i>citta</i> bello o non salutare
<i>hīna</i> (agg.)	inferiore
<i>iddhi</i> (f.)	potere psichico
<i>indriya</i> (nt.)	facoltà. Alcune sono <i>rūpa</i> , come gli organi di senso; altre sono <i>nāma</i> , come la sensazione. Cinque facoltà spirituali sono salutari e dovrebbero essere coltivate: fede, energia, consapevolezza, concentrazione e saggezza
<i>issā</i> (f.)	invidia
<i>jāti</i> (f.)	nascita, natura, categoria di <i>citta</i>
<i>javana</i> (nt.)	impulso, appercezione
<i>javana-citta</i> (nt.)	coscienza-impulso, che “corre attraverso l'oggetto”, <i>kusala</i> o <i>akusala</i> nel caso di chi non è un <i>arahat</i>
<i>jhāna</i> (nt.)	assorbimento meditativo, che può essere raggiunto coltivando la concentrazione
<i>jhāna-citta</i> (nt.)	coscienza dell'assorbimento
<i>jhānaṅga</i> (nt.)	fattore jhānico, <i>cetasika</i> che deve essere coltivato per raggiungere il <i>jhāna</i> : <i>vitakka</i> , <i>vicāra</i> , <i>pīti</i> , <i>sukha</i> , <i>ekaggatā</i>
<i>jivhā-dhātu</i> (f.)	elemento della lingua
<i>jivhāppasāda-rūpa</i> (nt.)	organo di senso della lingua
<i>jivhā-viññāṇa</i> (nt.)	coscienza gustativa
<i>jīvita</i> (nt.)	vitalità
<i>kāma</i> (m.)	brama per gli oggetti dei desideri, desiderio, piacere, oggetto dei sensi
<i>kāma-bhūmi</i> (f.)	terra del desiderio, mondo sensoriale
<i>kāmacchanda</i> (m.)	desiderio
<i>kāma-sobhana-citta</i> (nt.)	coscienza bella del livello sensoriale
<i>kāma-taṇhā</i> (f.)	brama per gli oggetti dei desideri
<i>kāmāvacara-citta</i> (nt.)	coscienza del livello sensoriale, della sfera del desiderio
<i>kamma</i> (nt.)	azione, azione motivata dall'intenzione

<i>kamma-patha</i> (m.)	sentiero dell'azione compiuta con il corpo, la parola o la mente; può essere salutare o non salutare
<i>karuṇā</i> (f.)	compassione
<i>kasiṇa</i> (nt.)	disco o simbolo usato come oggetto meditativo per sviluppare la concentrazione
<i>kāya</i> (m.)	corpo, corpo [mentale], <i>cetasika</i>
<i>kāya-dhātu</i> (f.)	elemento del senso corporeo
<i>kāyappasāda-rūpa</i> (nt.)	organo di senso del corpo, il <i>rūpa</i> che è in grado di ricevere gli oggetti tangibili. È in tutto il corpo, all'esterno e all'interno
<i>kāya-viññāṇa</i> (nt.)	coscienza gustativa
<i>kāya-viññatti</i> (f.)	espressione corporea (gesti, espressione del viso ecc.)
<i>khandha</i> (m.)	aggregato, gruppo, insieme di realtà condizionate
<i>kicca</i> (nt.)	funzione
<i>kilesa</i> (m.)	“afflizione”, inquinante (<i>lobha</i> , <i>dosa</i> e <i>moha</i>)
<i>kiriya-citta</i> (nt.)	coscienza funzionale, non operativa, né causa né effetto
<i>kukata</i> (nt.)	atto negativo
<i>kukkucca</i> (nt.)	angoscia
<i>kula</i> (nt.)	famiglia, clan
<i>kusala</i> (agg.)	salutare
<i>kusala-vipāka</i> (m.)	risultato di un'azione salutare
<i>lābha</i> (m.)	offerta
<i>līnatā</i> (f.)	ottusità
<i>lobha</i> (m.)	cupidigia, avidità, attaccamento
<i>lobha-mūla-citta</i> (nt.)	coscienza radicata nella cupidigia
<i>loka</i> (m.)	mondo
<i>lokiya</i> (agg.)	mondano, che non sperimenta il <i>nibbāna</i>
<i>lokuttara</i> (agg.)	sopramondano, che sperimenta il <i>nibbāna</i>
<i>lokuttara-citta</i> (nt.)	coscienza sopramondana
<i>macchhariya</i> (nt.)	avarizia
<i>magga</i> (nt.)	sentiero
<i>mahā-bhūta-rūpa</i> (nt.)	quattro grandi elementi: terra o solidità, acqua o coesione, fuoco o temperatura, vento o moto
<i>mahā-kiriya-citta</i> (nt.)	coscienza funzionale della sfera sensoriale dell' <i>arahat</i> , accompagnata da radici belle
<i>mahā-kusala-citta</i> (nt.)	coscienza salutare della sfera sensoriale
<i>mahā-vipāka-citta</i> (nt.)	coscienza della sfera sensoriale che è un effetto, accompagnata da radici belle
<i>mahat</i> (agg.)	grande
<i>māna</i> (m.)	presunzione, orgoglio
<i>manāyatana</i> (nt.)	base mentale
<i>mandārava</i> (m.)	albero del corallo (<i>Erythrina fulgens</i>)
<i>mano</i> , <i>mana</i> (m., nt.)	mente, il conoscere
<i>mano-dhātu</i> (f.)	elemento della mente, comprendente la coscienza focalizzante delle cinque porte e i due tipi di coscienza ricevente
<i>mano-dvārāvajjana-citta</i> (nt.)	coscienza focalizzante della porta mentale
<i>mano-dvāra-vīthi-citta</i> (nt.)	coscienza che sorge in una serie della porta men-

<i>mano-viññāṇa-dhātu</i> (f.)	tale elemento della coscienza mentale, comprendente tutti i <i>citta</i> diversi dalle coscienze sensoriali (il vedere ecc.) e l'elemento della mente
<i>māra</i> , Māra (m.)	il Maligno – tutto ciò che conduce al <i>dukkha</i>
<i>māsa</i> (m.)	un tipo di fagiolo (<i>Phaseolus indica</i>)
<i>māyā</i> (f.)	gioco di prestigio
<i>mettā</i> (f.)	gentilezza amorevole
<i>middha</i> (nt.)	torpore
<i>mitta</i> (m.)	amico
<i>moha</i> (m.)	confusione, illusione
<i>muditā</i> (f.)	gioia simpatetica
<i>mugga</i> (m.)	un tipo di fagiolo (<i>Phaseolus mungo</i>)
<i>mūla</i> (nt.)	radice, causa
<i>nāma</i> (nt.)	lett. “nome”, fenomeno mentale, sia condizionato (<i>citta</i> e <i>cetasika</i>), sia incondizionato (il <i>nibbāna</i>)
<i>ñāṇa</i> (nt.)	conoscenza
<i>natthika-diṭṭhi</i> (f.)	visione errata del “non esiste”, nichilismo, teoria secondo cui il <i>kamma</i> non ha effetti
<i>nevasaññānāsaññāyatana</i> (nt.)	base priva di percezione e di assenza di percezione, quarto <i>arūpajjhāna</i>
<i>nibbāna</i> (nt.)	realtà incondizionata che non sorge e non svanisce; distruzione della brama, dell'odio e dell'illusione; senza-morte; fine della sofferenza
<i>nimitta</i> (nt.)	segno, segno percettivo; immagine mentale che si acquisisce dell'oggetto meditativo nella concentrazione
<i>nimmānarati-deva</i> (m.)	tipo di divinità
<i>nirodha</i> (m.)	cessazione
<i>nissaraṇa</i> (nt.)	via d'uscita
<i>nissaya-paccaya</i> (m.)	condizione del supporto
<i>nīvaraṇa</i> (nt.)	impedimento all'ingresso nel <i>jhāna</i> . Può essere di cinque tipi: desiderio-preferenza, malevolenza, indolenza-torpore, agitazione-angoscia e dubbio
<i>ojā</i> (f.)	essenza vitale o nutritiva
<i>oḷārika</i> (agg.)	grossolano
<i>oḷārika-rūpa</i> (nt.)	forma o <i>rūpa</i> grossolano (organi e oggetti sensoriali)
<i>onahana</i> (nt.)	l'avvolgere, il coprire
<i>otāra</i> (m.)	occasione
<i>paccaya</i> (m.)	condizione causale; condizione (favorevole)
Pacceka-Buddha (nt.)	Buddha solitario o silenzioso, un illuminato che ha trovato da solo la verità ma non la proclama al mondo
<i>pāli</i> (f.)	lett. “testo canonico”, la lingua del Canone buddhista
<i>paloka</i> (m.)	dissoluzione, decadenza
<i>pamāda</i> (m.)	disattenzione, negligenza
<i>pāmojja</i> (nt.)	contentezza
<i>pañca-dvārāvajjana-citta</i> (nt.)	coscienza focalizzante delle cinque porte
<i>pañca-viññāṇa</i> (nt.)	cinque coscienze sensoriali (il vedere ecc.)

<i>pañcupādānakkhandha</i> (m.)	i cinque aggregati dell'attaccamento
<i>pañidhi</i> (m.)	aspirazione
<i>paññā</i> (f.)	saggezza
<i>paññatti</i> (f.)	concetto, termine convenzionale
<i>paramattha-dhamma</i> (m.)	realtà ultima. I <i>p.</i> sono quattro: <i>citta</i> , <i>cetasika</i> , <i>rūpa</i> e <i>nibbāna</i>
<i>paribbājaka</i> (m.)	asceta itinerante
<i>parikamma</i> (nt.)	(coscienza) preliminarare; il primo <i>javana-citta</i> che sorge nella serie in cui si raggiunge l'assorbimento o l'illuminazione
<i>parinibbāna</i> (nt.)	<i>nibbāna</i> completo e definitivo
<i>parinimitavasavattin</i> (m.)	tipo di divinità
<i>pariññā</i> (f.)	comprensione perfetta
<i>paritta</i> (agg.)	limitato, piccolo
<i>pariyatti</i> (f.)	teoria
<i>pasāda-rūpa</i> (nt.)	cinque organi di senso, <i>rūpa</i> capaci di ricevere oggetti sensoriali come oggetti visibili, suoni ecc.
<i>passaddhi</i> (f.)	tranquillità
<i>pathavī-dhātu</i> (f.)	terra
<i>paṭibhāga-nimitta</i> (nt.)	segno riflesso, immagine mentale perfezionata di un oggetto meditativo, acquisita con la concentrazione
<i>pañicca-samuppāda</i> (m.)	origine interdipendente, genesi condizionata
<i>pañigha</i> (m.)	malevolenza
<i>pañihāriya</i> (nt.)	prodigio
<i>pañipatti</i> (f.)	pratica del Dhamma
<i>pañisandhi</i> (f.)	connessione di rinascita
<i>pañivedha</i> (m.)	“penetrazione”, realizzazione della verità
<i>Paṭṭhāna</i> (nt.)	<i>Relazioni condizionate</i> , settimo libro dell' <i>Abhidhamma</i>
<i>peta</i> (m.)	spirito avido
<i>phala</i> (nt.)	frutto
<i>phala-citta</i> (nt.)	coscienza del Frutto, che sperimenta il <i>nibbāna</i> È il risultato del <i>magga-citta</i>
<i>phassa</i> (m.)	contatto
<i>phoṭṭa-ārammaṇa</i> (nt.)	oggetto tangibile
<i>phusana-kicca</i> (nt.)	funzione di sperimentare oggetti tangibili
<i>piṭaka</i> (nt.)	canestro (nome di una delle tre sezioni del Canone)
<i>pīti</i> (f.)	gioia
<i>puggala</i> (m.)	persona <i>Concetti di persone</i> , quarto libro
<i>Puggala-paññatti</i> (f.)	dell' <i>Abhidhamma</i>
<i>puṭhujjana</i> (m.)	uomo comune, persona che non ha raggiunto l'illuminazione
<i>rāga</i> (m.)	desiderio
<i>rasa</i> (m.)	sentimento
<i>rasārammaṇa</i> (nt.)	oggetto del sapore
<i>Rāhula</i> (m.)	il figlio del Buddha
<i>rūpa</i> (nt.)	lett. “forma”, materia, corpo, fenomeno fisico, realtà che non sperimenta alcunché

<i>rūpa-ārammaṇa</i> (nt.)	oggetto visibile
<i>rūpa-loka</i> (m.)	mondo che è raggiunto grazie al <i>rūpajjhāna</i> . In esso non ci sono impressioni sensoriali.
<i>rūpajjhāna</i> (nt.)	assorbimento della forma, sviluppato con un oggetto materiale
<i>rūpa-khandha</i> (m.)	l'aggregato della forma, di tutti i fenomeni fisici
<i>saddārammaṇa</i> (nt.)	oggetto del suono
<i>saddhā</i> (f.)	fedeltà, fiducia
<i>sahagata</i> (agg.)	accompagnato da
<i>sahetuka</i> (agg.)	dotato di radici, radicato in
<i>sakadāgāmin</i> (m.)	colui che ritorna una sola volta [nella sfera del desiderio], che ha raggiunto la seconda fase dell'illuminazione
<i>sakkāya</i> (m.)	letter. "ciò che è dotato di corpo", personalità
<i>sāla</i> (m.)	albero di <i>sāl</i> (<i>Shorea robusta</i>)
<i>sālī</i> (f.)	riso invernale
<i>sallekha</i> (m.)	cancellazione, sradicamento definitivo degli inquinanti
<i>samādhi</i> (m.)	concentrazione
<i>samādhāna</i> (nt.)	raccoglimento
<i>samatha</i> (m.)	calma concentrata
<i>saṃhananāṭī</i> (f.)	contrazione
<i>sammā</i> (ind.)	rettamente
<i>sampayutta</i> (agg.)	associato a
<i>saṃsāra</i> (m.)	ciclo delle rinascite
<i>saṃpañcchana-citta</i> (nt.)	coscienza ricevente
<i>sampinḍana</i> (nt.)	atto di compattare, unire
<i>samudaya</i> (m.)	origine, causa
<i>Saṅgha</i> (m.)	comunità dei monaci e delle monache, ordine monastico; terzo dei tre Gioielli: comunità di coloro che hanno raggiunto l'illuminazione
<i>saṅkhāra</i> (m.)	formazione, attività, formazione mentale
<i>saṅkhāra-dhamma</i> (m.)	fenomeno condizionato che sorge insieme ad altri fenomeni e ne dipende
<i>saṅkhata-dhamma</i> (m.)	fenomeno condizionato, che è sorto a causa di condizioni
<i>saṅkhāra-khandha</i> (m.)	l'aggregato delle formazioni (tutti i <i>cetasika</i> tranne la sensazione e la percezione)
<i>saṅkhārika</i> (agg.)	indotto da sé o da altri
<i>saññā</i> (f.)	percezione
<i>saññā-khandha</i> (m.)	l'aggregato della percezione
<i>santāna</i> (nt.)	flusso
<i>santīraṇa-citta</i> (nt.)	coscienza indagatrice
<i>sappurisa</i> (m.)	persona virtuosa, buona
<i>Sāriputta</i> (m.)	discepolo del Buddha
<i>sāsana</i> (nt.)	insegnamento, tradizione, scuola di pensiero
<i>sati</i> (f.)	consapevolezza, ricordo di ciò che è salutare o delle realtà che appaiono
<i>Satipaṭṭhāna-sutta</i> (nt.)	<i>Discorso sui fondamenti della consapevolezza</i>
<i>sati-paṭṭhāna</i> (nt.)	fondamento della consapevolezza (il corpo, la sensazione, la coscienza, i <i>dhamma</i>)
<i>satta</i> (m.)	essere, essere vivente

<i>sa-upadi-sesa-nibbāna</i> (nt.)	<i>nibbāna</i> con residui, i <i>khandha</i> , prima della morte dell' <i>arahat</i>
<i>sayana-kicca</i> (nt.)	funzione del gustare
<i>savana-kicca</i> (nt.)	funzione dell'udire
<i>sikkhā</i> (f.)	allenamento
<i>sīla</i> (nt.)	moralità, etica, virtù, precetto
<i>sīlabbatupādāna</i> (nt.)	attaccamento alle regole e ai rituali
<i>sobhana</i> (agg.)	bello
<i>sobhana-cetasika</i> (nt.)	fattore mentale bello
<i>sobhana-citta</i> (nt.)	coscienza bella
<i>sobhana-hetu</i> (m.)	radice bella
<i>sobhana-kiriya-citta</i> (nt.)	coscienza funzionale accompagnata da radici belle
<i>so-manassa</i> (nt.)	sensazione piacevole mentale
<i>sota-dhātu</i> (f.)	elemento dell'orecchio
<i>sota-dvārāvajjana-citta</i> (nt.)	coscienza focalizzante della porta dell'orecchio
<i>sota-dvāra</i> (nt.)	porta dell'orecchio
<i>sota-pasāda-rūpa</i> (nt.)	organo di senso dell'orecchio
<i>sotāpanna</i> (m.)	colui che è entrato nella corrente [che conduce all'illuminazione], che ha raggiunto la prima fase dell'illuminazione e ha sradicato la visione errata delle realtà
<i>sotāpatti</i> (f.)	l'ingresso nella corrente [che conduce al Risveglio]
<i>sota-viññāṇa</i> (nt.)	coscienza uditiva, l'udire
<i>sukha</i> (nt.)	felicità, piacere; sensazione piacevole in generale; sensazione piacevole corporea
<i>sukha-vedanā</i> (f.)	sensazione piacevole (corporea)
<i>sukha-vipāka</i> (m.)	buon risultato
<i>sukhuma</i> (agg.)	sottile
<i>sukhuma-rūpa</i> (nt.)	forma sottile
<i>Sutta</i> (nt.)	discorso del Buddha o di un suo discepolo
<i>Suttanta</i> (m., nt.)	discorso del Buddha o di un suo discepolo
<i>tadālam-bana-citta</i> (nt.)	coscienza registrante
<i>tadārammaṇa-citta</i> (nt.)	v. <i>tadālam-bana-citta</i>
<i>taṇḍula</i> (nt.)	riso brillato
<i>taṇhā</i> (f.)	“sete”, brama
<i>Tathāgata</i> (m.)	“Così-andato”, epiteto del Buddha
<i>tatramajjhataṭṭā</i> (f.)	neutralità specifica, equanimità
<i>tejo-dhātu</i> (f.)	elemento del fuoco o calore
<i>thera</i> (m.)	Anziano (monaco da dieci anni)
<i>Theravāda</i> (m.)	scuola (o dottrina) degli Anziani, la più antica tradizione buddhista
<i>theravādin</i> (agg.)	appartenente alla scuola del Theravāda
<i>thīna</i> (nt.)	torpore
<i>Tipiṭaka</i> (nt.)	“Tre canestri”, il Canone in pāli composto dal <i>Vinaya</i> , dai <i>Sutta</i> e dall' <i>Abhidhamma</i>
<i>Udāna</i> (nt.)	<i>Versi ispirati</i> , testo del <i>Khuddaka-nikāya</i>
<i>uddhacca</i> (nt.)	agitazione
<i>ūhana</i> (nt.)	percuSSIONe, colpire un oggetto con la mente
<i>upacāra</i> (m.)	accesso, il secondo <i>javana-citta</i> nella serie in cui

<i>upacāra-samādhi</i> (m.)	si raggiunge l'assorbimento o l'illuminazione
<i>upādā-rūpa</i> (nt.)	concentrazione di accesso
	forma derivata o secondaria, per esempio gli organi di senso e gli oggetti sensoriali
<i>upādāna</i> (nt.)	attaccamento
<i>upādāna-khandha</i> (m.)	aggregato dell'attaccamento
<i>upanissaya</i> (m.)	frequentazione
<i>upasama</i> (m.)	pace
<i>upekkhā</i> (f.)	sensazione neutra; equanimità
<i>usmā</i> (f.)	calore
<i>utu</i> (f., nt.)	temperatura, stagione, clima
<i>vacī-viññatti</i> (f.)	espressione verbale (<i>rūpa</i>)
<i>vaṇṇa</i> (m.)	apprezzamento; colore, colorito
<i>vatthu</i> (nt.)	base, base fisica del <i>citta</i>
<i>vāyo-dhātu</i> (f.)	elemento del vento o moto
<i>vedanā</i> (f.)	sensazione
<i>vedanā-khandha</i> (m.)	aggregato della sensazione
<i>Vibhaṅga</i> (m.)	<i>Analisi</i> , secondo libro dell' <i>Abhidhamma</i>
<i>vibhūta</i> (agg.)	chiaro
<i>vicāra</i> (m.)	mantenimento dell'attenzione
<i>vicaraṇa</i> (nt.)	conservare l'attenzione in modo dinamico
<i>vicikicchā</i> (f.)	dubbio
<i>vighāta</i> (m.)	oppressione
<i>vimutta</i> (part. pass.)	liberato
<i>vinaya</i> (m.)	disciplina, moralità, regola monastica
<i>Vinaya</i> (m.)	<i>Regola monastica</i> , primo libro del Canone in pāli
<i>viññāṇa</i> (nt.)	coscienza, conoscenza, funzione del conoscere
<i>viññāṇa-dhātu</i> (f.)	elemento della coscienza
<i>viññāṇa-khandha</i> (m.)	aggregato della coscienza
<i>viññāṇaṅcāyatana</i> (nt.)	base della coscienza, secondo <i>arūpajjhāna</i>
<i>vipāka</i> (m.)	risultato, effetto
<i>vipāka-citta</i> (nt.)	coscienza che è il risultato di un'azione salutare (<i>kusala-kamma</i>) o non salutare (<i>akusala-kamma</i>). Può sorgere come coscienza della connessione di rinascita o durante la vita come esperienza sensoriale di oggetti piacevoli e spiacevoli
<i>vipassanā</i> (f.)	visione profonda, che vede le realtà così come sono
<i>vippayutta</i> (agg.)	non associato a
<i>virīya</i> (nt.)	energia
<i>visaṅkhāra-dhamma</i> (m.)	“fenomeno che non è una formazione”, <i>nibbāna</i>
<i>Visuddhimagga</i> (m.)	opera enciclopedica sugli insegnamenti del Buddha, scritta da Buddhaghosa nel V sec. d. C.
<i>vitakka</i> (m.)	applicazione dell'attenzione
<i>vitakkana</i> (nt.)	movimento del pensiero verso un oggetto
<i>vīthi</i> (f.)	serie
<i>vīthi-citta</i> (nt.)	coscienza che sorge in una serie
<i>vīthi-mutta-citta</i> (nt.)	coscienza libera da serie, che non sorge in una serie
<i>vivara</i> (nt.)	spazio
<i>viveka</i> (m.)	isolamento
<i>vivitta</i> (agg.)	isolato

<i>voṭṭhapana-citta</i> (nt.)	coscienza determinante
<i>vyāpāda</i> (m.)	malevolenza
<i>yāma</i> (m.)	tipo di divinità
<i>Yamaka</i> (nt.)	<i>Coppie</i> , sesto libro dell' <i>Abhidhamma</i>
<i>yoniso-manasikāra</i> (m.)	attenzione saggia

Bibliografia

I. Fonti in lingua originale

Chaṭṭha Saṅgāyana, Cd-Rom, Versione 3.0, Dhammagiri, Igatpuri, copyright 1999.

II. Testi tradotti

Anuruddha, *Compendium of Philosophy* [*Abhidhammatthasaṅgaha*], transl. by S. Z. Aung and C. A. F. Rhys Davids, Pali Text Society, London 1910.

Anuruddha, *A Manual of Abhidhamma* (*Abhidhammattha Saṅgaha*), transl. by Nārada Mahāthera, Buddha Dharma Education Association Inc., Kuala Lumpur s. d., fifth ed. (ed. orig. 1956).

Anuruddha, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Saṅgaha* of Ācariya Anuruddha, general editor Bhikkhu Bodhi, Pāli text originally ed. and transl. by Mahāthera Nārada, Buddhist Publication Society, Kandy 1993.

Book of Analysis (Vibhaṅga), transl. by Sayadaw U Titthila, Pali Text Society, London 2010, terza ed. (prima ed. 1969).

Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Il sentiero della purificazione. Vol. I. La moralità*, a cura di A. S. Comba, Lulu, Raleigh 2010, seconda ed. (ed. orig. Lulu.com, Morrisville 2009).

Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Il sentiero della purificazione. Vol. II. La concentrazione*, a cura di A. S. Comba, Lulu, Raleigh 2010, seconda ed. (ed. orig. Lulu.com, Morrisville 2008).

Buddhaghosa, *Visuddhimagga. Il sentiero della purificazione. Vol. III. La saggezza*, a cura di A. S. Comba, Lulu, Raleigh 2010, seconda ed. (ed. orig. Lulu.com, Morrisville 2009).

Buddhist Manual of Psychological Ethics (Dhammasaṅgani), transl. by Mrs. Caroline Rhys Davids, Pali Text Society, London 1993, terza ed. (prima ed. 1900).

Conditional Relations. Īikā-paṭṭhāna and Commentary, transl. by U Narada and Sayadaw Mulla Patthana, Pali Text Society, vol. I, London 1992, seconda ed. (prima ed. 1969); vol. II, 1993, seconda ed. (prima ed. 1981).

Debates Commentary (Puggalapāṇṇatti), transl. by Bhimal Charan Law, Pali Text Society, London 1992 (prima ed. 1922).

Discourse on Elements (Dhātukathā), transl. by U Narada, Pali Text Society, London 1995 (prima ed. 1962).

Dispeller of Delusion (Vibhaṅga Commentary), transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli, rev. by Lance S. Cousins, Nyanaponika Mahathera and C. M. M. Shaw, vol. I, Pali Text Society, London 1987; vol. II, Pali Text Society, London 1991.

Expositor: Buddhaghosa's commentary Atthasālinī on the Dhammasaṅgani, the first book of the Abhidhamma Piṭaka, transl. by Pe Maung Tin, ed. and rev. by Mrs. Rhys Davids, Pali Text Society, Oxford 2003 (prima ed. voll. I-II 1920-1921).

Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya, by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, Wisdom, Boston 1995.

Points of controversy or Subjects of Discourse: being a translation of the Kathā-Vatthu from the Abhidhamma-piṭaka, transl. by S. Z. Aung, ed. and rev. by Mrs. C. A. F. Rhys Davids, Oxford University Press, London 1993 (prima ed. 1915).

III. Letteratura secondaria

Aids to the Abhidhamma philosophy: three charts for the study of consciousness and matter, with an explanatory essay by C. B. Dharmasena, Buddhist Publication Society, Kandy 1963.

Boriharnwanaket, Sujin, *Mettā: Loving kindness in Buddhism*, transl. by Nina van Gorkom, Zolag, London 1995.

Boriharnwanaket, Sujin, *Taking Refuge in Buddhism*, transl. by Nina van Gorkom, Zolag, London 1996.

Boriharnwanaket, Sujin, *A Survey of Paramattha Dhammas*, transl. by Nina van Gorkom, Zolag, London-New York 2006.

Boriharnwanaket, Sujin, *The Perfections Leading to Enlightenment*, transl. by Nina van Gorkom, Zolag, London 2007.

Chogyam Trungpa, *Glimpses of Abhidharma: from a seminar on Buddhist psychology*, Prajñā press, Boulder 1978 (tr. it. di Fabrizio Pregadio, *Lineamenti dell'Abhidharma*, Ubaldini, Roma 1980).

Comba, Antonella Serena, *La vita del Buddha dal concepimento al Risveglio*, Lulu, Raleigh 2010.

Comba, Antonella Serena, *Mente e natura nel paṭiccasamuppāda (coproduzione condizionata)*, in: A. Monti, F. Gallucci (a cura di), "Scritture e interpretazioni", Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.

Comba, Antonella Serena, *Donne intorno al Buddha. Da Māyā a Dhammānā*, Lulu, Raleigh 2011, seconda ed. (prima ed. Lulu.com, Morrisville 2010).

Comba, Antonella Serena (a cura di), *Il crogiolo della consapevolezza. Persona e non sé nella psicologia buddhista*, Lulu, Raleigh 2012.

Comba, Antonella Serena, *Che cos'è l'Uomo nel Buddhismo antico*, in: M. Barracano (a cura di), "Che cos'è l'Uomo?", Torino, Roberto Chiaramonte, 2011

Cone, M., *A Dictionary of Pāli. Vol. I: a-kh*, Pali Text Society, Oxford, 2001; *Vol. II: g-n*, Bristol, 2010.

Cousins, Lance S., *The Paṭṭhāna and the development of the Theravādin Abhidhamma*, in "Journal of the Pali Text Society", 9 (1981), pp. 22-46.

Frauwallner, Eric, *Studies in Abhidharma Literature and Origins of Buddhist Philosophy*, New York State University, New York 1995.

Gethin, Rupert, *Buddhist Path to Awakening*, One World, Oxford 2001.

Govinda, Anagarika, *The Psychological attitude of Early Buddhist Philosophy: adn its systematic representation according to Abhidhamma tradition*, Motilal Banarsidass, Delhi 1969.

Kashyap, J., *The Abhidhamma philosophy, or the psycho-ethical philosophy of early Buddhism*, Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi [etc.] 1982.

Malalasekera, G. P., *Dictionary of Pāli Proper Names*, voll. I-II, London, Luzac & Company, 1960.

Mendis, N. K. G., *Abhidhamma in Practice*, Buddhist Publication Society, Kandy 2005.

Ñānānanda Bhikkhu, *Concept and reality in early Buddhist thought*, Buddhist Publication Society, Kandy 1976.

Ñāṇavīra Thera, *Clearing the Path (1960-1965)*, Path Press Publications, Amersfoort 2010, 2nd ed. (first ed. 1987).

Ñāṇavīra Thera, *Seeking the Path*, Path Press Publications, Amersfoort 2010.

Norman, K. R., *Pāli Literature. Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*, Harrassowitz, Wiesbaden 1983.

Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies. Researches in Buddhist Psychology*, Buddhist Publication Society, Kandy 1976, terza ed. riveduta e accresciuta (prima ed. 1949).

Nyanatiloka Mahāthera, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Buddhist Publication Society, Kandy 1988, quarta ed. (ed. orig. 1952), versione digitale.

Nyanatiloka Mahāthera, *Guide through the Abhidhamma Piṭaka. A synopsis of the Philosophical Collection of the Buddhist Pāli Canon*, Buddhist Publications Society, Kandy 2007, quinta ed. (ed. orig. 1938).

Pandey, Satyendra Kumar, *Abhidhamma philosophy*, Indo-Asian publishing house, Delhi 2002.

Piantelli, Mario, *Il buddhismo indiano*, in *Buddhismo*, a cura di Giovanni Filoramo, Laterza, Roma-Bari 2001, seconda ed. (prima ed. 1996).

Potter, Karl H., *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. VII, *Abhidharma Buddhism to 150 AD*, Motilal Banarsidass, Delhi [etc.] 1983.

Rhys Davids, T. W. and Stede, W., *The Pāli Text Society Pāli-English Dictionary*, Pali Text Society, London 1921-1925, versione digitale.

Rivelazione del Buddha. Vol. I: I testi antichi, a cura di R. Gnoli [et alii], Milano, 2001.

Sau, Ven. Phra Acan, [et alii], *Pali-English & English-Pali Dictionary*, [s. e. e s. l.], Version 1.0, copyr. 1999.

Sumanapala, G. D., *An Introduction to Theravāda Abhidhamma*, Buddhist Research Society, Singapore 1998.

Van Gorkom, Nina, *The World in the Buddhist Sense*, Triple Gem Press, Zolag, London 1994.

Van Gorkom, Nina, *The Buddha's Path*, Triple Gem Press, Zolag, London 1995.

Van Gorkom, Nina, *Buddhism in Daily Life*, Zolag, London 2010.

Van Gorkom, Nina, *Cetasikas*, Zolag, London 2010.

Van Gorkom, Nina, *The Buddhist Teaching on Physical Phenomena*, Zolag, London 2010.

Van Gorkom, Nina, *The Conditionality of Life. An Outline of the Twenty-Four Conditions as Taught in the Abhidhamma*, Zolag, London 2010.

Watanabe, Fumimaro, *Philosophy and its development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Motilal Banarsidass, Delhi [etc.] 1983.

Wijeratne, R. P. and Gethin, Rupert, *Summary of the Topics of Abhidhamma and Exposition of the Topics of Abhidhamma (Abhidhammatthasaṅgaha aqnd Abhidhammatthavibhāvinīṭīkā)*, Pali Text Society, London 2002.

IV. Sitografia

www.accesstoinight.org

www.canonepali.net

www.saddha.it

www.santacittarama.org

www.scribd.com

www.zolag.co.uk

