

Karman

Alexandra David-Néel

La dottrina del karman, che non è altro che quella della Causalità, è comune a tutte le filosofie indiane.

Prima dell'epoca del Buddha, essa aveva già suscitato delle lunghe e sottili controversie tra i bramini e ognuno dei sistemi filosofici nati in India ha elaborato delle teorie speciali sul tema del karman, sulla sua natura e sulla sua attività.

Sembra ci fosse un tempo in cui la dottrina del karman faceva parte di un insegnamento esoterico; probabilmente si trovava, allora, in contraddizione con le credenze popolari che attribuivano alla volontà degli dei gli avvenimenti importanti che si producevano nel mondo, come, anche, i fatti che più o meno interessavano ogni individuo in particolare.

Si era nati sordi, ciechi, esili o ben robusti e senza difetti fisici perché, si credeva, un dio si era divertito a fare un siffatto essere. Di conseguenza, prosperità o miseria, successo o insuccesso, avvenimenti felici o infelici, tutte le fasi diverse della vita individuale dipendevano, secondo questa stessa credenza, dalla volontà divina.

Tale volontà non rivelava le ragioni che la generavano, essa rimaneva misteriosa, inspiegabile; tuttavia, non era assoluta, né invincibile. Il dio poteva lasciarsi commuovere dalle suppliche, più spesso poteva essere vinto dagli elogi, da segni di rispetto, da offerte; in più, il culto, i riti e il clero indispensabile alla loro celebrazione.

In breve, credevano le persone buone, esistevano dei mezzi per far cambiare parere al dio che voleva loro del male e risvegliare, nell'animo del dio indifferente,

il desiderio di essere favorevole. Ad ogni età e in ogni civiltà, l'uomo comune ha pensato al destino e questo tipo di transazione con la divinità forma la parte effettiva di tutte le religioni.

Era così, in India, prima del tempo del Buddha. Tuttavia, tra i pensatori, dei dubbi sorgevano; i fatti di cui si era testimoni, si chiedevano, erano veramente i risultati di una volontà arbitraria che sorgeva senza causa? Ciò pareva inammissibile.

La volontà, manifestazione del desiderio, doveva essere provocata da qualche cosa, quindi se essa aveva una causa, tale causa doveva essa stessa averne una... Una porta si aprì, così, sull'infinito.

In un passaggio, spesso citato, dal Bramino dei Cento Sentieri, troviamo la conferma del carattere esoterico della dottrina del karman presso gli antichi bramini. Come avviene diverse volte nelle discussioni tra gli orientali, la risposta data alla domanda posta nel dialogo che ci è riferito sembra non applicarsi a quella, ma, come vedremo più tardi, essa mette da parte, forse volontariamente, le nozioni sulle quali la domanda è basata, perché queste, secondo colui che risponde, sono scorrette e le sostituisce con un'altra opinione.

Artabhàga chiede al saggio di grande fama Yàjnavalkya: «Quando l'uomo muore, la sua voce se ne va nel fuoco, il suo soffio nel vento, il suo occhio al sole, il pensiero alla luna, l'orecchio alle zone del cielo, il corpo alla terra, il suo io all'etere, il pelo alle piante, la chioma agli alberi; il suo sangue e il suo seme si depositano nelle acque. Ma dove rimane, allora, l'uomo stesso?».

A questa domanda molto diretta, Yàjnavalkya risponde: «Artabhàga, questa conoscenza rimanga fra noi. Non una parola, su questo argomento, tra il popolo». E Yàjnavalkya «prese Artabhàga per le mani, tutti e due si ritirarono in disparte e conversarono insieme. E parlarono delle opere (karman); dalle opere pure l'uomo diventa puro; dalle opere malvagie egli diventa malvagio».

Di questa conoscenza segreta, possesso di un'élite di pensatori e che questi ritenevano di proclamare apertamente, il buddismo faceva la base del suo insegnamento proclamando: *Ye dharmà hetu prabhavà*, tutte le cose provengono da una causa. Questa formula in apparenza molto semplice dà luogo, quando si studia, a numerose complicazioni.

Ma, prima di descrivere, sommariamente, qualcuno degli aspetti del karman, diciamo che il buddismo popolare considera questo più che altro sotto forma di retribuzione morale. Il desiderio istintivo di giustizia, che anima la maggior parte degli uomini, ha fatto loro immaginare, come cause dell'infelicità che li affligge o che affligge gli altri, degli atti malvagi che sono stati commessi sia in questa vita sia in una vita precedente, da colui che attualmente soffre.

Secondo questa concezione ingenua, le buone azioni devono, al contrario, attirare fortemente la felicità, sia in questa vita sia in una vita futura, su colui che le ha compiute.

Questa concezione di una giustizia automatica e impersonale sembra, alla maggioranza dei buddisti, infinitamente superiore a quella che attribuisce alla volontà arbitraria di una deità l'infelicità o la felicità di esseri considerati come suoi giochi.

In effetti, secondo questa teoria, nessuno ci rimette. Se nasciamo sani di corpo e di

spirito, circondati da circostanze favorevoli per uno sviluppo felice, è quello che noi stessi abbiamo prodotto nelle vite precedenti, le cause che ci hanno fatto nascere in questa condizione. Al contrario, la crudeltà, l'avarizia, la lussuria, l'intemperanza e altri vizi, nutriti durante le vite precedenti, determinano una nascita in condizioni sfavorevoli.

In un'opera che gode di grande popolarità tra i buddisti hinayànisti, Le domande di re Milinda,¹ leggiamo ciò che segue:

Il re chiede a Nàgasena: «Perché gli uomini non sono tutti uguali? Perché alcuni hanno una vita breve e altri una lunga; perché alcuni sono brutti, altri belli, perché alcuni sono potenti, altri ricchi, altri poveri; perché alcuni nascono in una condizione sociale misera e altri tra le alte classi della società; perché alcuni sono stupidi altri intelligenti?».

Nagasena rispose: «Perché tutte le piante non sono uguali? Perché alcune hanno un sapore aspro e altre sono salate, o agre, o acide, o astringenti, o dolci al gusto?»

«Mi sembra», disse il re, «che queste differenze provengano dalla differenza di qualità dei semi».

«Così è, o re, per le differenze che voi avete notato tra gli uomini e di cui mi chiedete la ragione. Ciascun essere ha il suo karman, è l'erede del suo karman. Tutti hanno il loro karman per antenato, per famiglia e per Signore supremo. È il karman che li classifica secondo tutte le specie di categorie».

¹ Il re qui chiamato Milinda è un personaggio storico, uno dei re greci che regnarono sulla Battriana, a est dell'India, dopo le conquiste di Alessandro il Grande, verso il II secolo prima di Cristo. Il suo nome era Menandrosa o Menandrou.

E allora:

Le mie opere (karman) sono i miei beni, le mie opere sono la mia eredità, le mie opere sono la matrice che mi ha generato. Le mie opere sono la razza alla quale appartengo, le mie opere sono il mio rifugio (Anguttara Nikàya).

Ritourneremo su queste dichiarazioni ed esamineremo le spiegazioni che sono state date.

Essendo nato nelle condizioni determinate dalle opere passate, spetta all'uomo superare le difficoltà causate dagli errori e preparare, per la sua vita presente, e per quelle che seguiranno, circostanze migliori. Allo stesso modo, anche, è importante che colui che assapora una felicità dovuta al comportamento virtuoso che ha avuto in passato, si sforzi di non commettere degli atti malvagi che lo condurrebbero verso sofferenze vicine o lontane.

Su questo tema, ingenua persone pie hanno discusso all'infinito e hanno perfino elaborato dei codici che classificano e dipingono la natura esatta delle sanzioni che porta con sé ogni genere di atto virtuoso o cattivo.

Questa tendenza ad assimilare il karman alla giustizia retributiva e a vederlo all'opera, come tale, in tutti gli eventi dell'esistenza ha sollevato delle proteste. È assurdo, pensavano numerosi buddisti, stabilire una relazione diretta tra la nevralgia o il disturbo intestinale di cui un uomo soffre e un'azione malvagia che egli ha commesso.

Nell'opera già citata, Milinda interroga Nàgasèna sul tema di diversi incidenti e malattie di cui il Buddha ha sofferto.

È lì, data la credenza professata da Nàgasèna, che va affrontata la questione dal suo lato più difficile. In effetti, egli crede che, non solo il Buddha non può più commettere il male dopo che ha raggiunto l'illuminazione perfetta, ma, ancora, che tutte le conseguenze degli atti malvagi che ha potuto commettere nel passato sono cancellate.

Come è possibile, allora, che egli sia malato, che possa essere stato ferito da una scheggia di roccia che suo cugino

invidioso ha scagliato su di lui con l'intenzione di ucciderlo?

Nàgasèna non può ovviamente vedere, in questi fatti, l'azione del karman - giustizia retributiva - e, poiché sembra che concepisca il karman solo sotto questa forma, egli allora nega che il karman sia una legge generale.

«Non è affatto esatto», risponde Nàgasèna, «che tutta la sofferenza provenga dal karman. La bile, gli umori, la loro combinazione, le variazioni della temperatura, l'azione di agenti esteriori ecc. possono produrre la sofferenza. Dunque, coloro che affermano che il karman è l'unica causa delle sofferenze degli esseri sbagliano».

Il re, che, nel corso di questi dialoghi, si mostra spesso più fine del suo interlocutore, non è affatto soddisfatto da questa risposta.

Nàgasèna ha aggirato la domanda, e non ha risposto. Tutte queste particolarità: bile, temperatura, agenti esteriori hanno una causa; la loro presenza, nell'organismo dell'individuo, o nell'ambiente in cui questi si trova, non deve essere attribuita al karman?...

Nàgasèna non fa che indietreggiare ancora di un passo: «La bile può essere provocata dal freddo, dal caldo, dagli alimenti non appropriati». In questi casi, la sofferenza sarà il risultato del caldo, del freddo o della alimentazione malsana. «Il numero degli eventi che si producono dall'effetto del karman è minimo in rapporto a quelli che altre cause generano».

Passiamo all'incidente di cui il Buddha è stato vittima. Nàgasèna continua ricordando che Dévadatta voleva uccidere il suo glorioso cugino di cui invidiava la celebrità. Il masso che ha fatto rotolare lungo la pendenza della montagna doveva, secondo le sue previsioni,

schiacciare il Buddha, seduto più in basso, ma la roccia, ruotando, ne urtò altre due, e ciò fece deviare il suo corso. Il colpo staccò una scheggia di pietra che fu proiettata verso il Buddha e gli ferì il piede.

Il dolore provato dal Maestro, come conseguenza di questa ferita, doveva essere un effetto sia del proprio karman, sia di cause estranee ad esso e alle sue opere. Al di là di questi due tipi di cause, Nàgasena non ne riconobbe altre. E siccome, secondo lui, la causa dell'incidente doloroso non poteva essere attribuita al karman del Buddha, egli dichiarò che era "esteriore".

Questa conclusione è debole e non corrisponde allo spirito col quale il re ha posto la domanda. Forse dobbiamo vedere in questo dialogo, il desiderio di reagire contro l'idea di colui che, prendendo ad esempio i malati, gli infortunati, le vittime di qualsiasi sciagura, faceva vedere dei colpevoli che espiavano gli errori passati.

Questa concezione non è scomparsa in India. Ci sono ancora ortodossi indu che vi sono rimasti attaccati. La cosa più grave è che essi dichiarano che costruire ospedali, fare la carità agli indigenti e curare in qualunque modo coloro che soffrono è andare contro la legge del karman che produce le loro sofferenze. Alcuni arrivano perfino a dichiarare che questa beneficenza nuoce a coloro a cui dà sollievo, perché alleggerendo i loro mali o liberandoli, si ritardano gli effetti della loro espiazione.

Si può obiettare a questi tetri settari - e i buddisti non mancano di farlo - che se si ammette che il malato, l'indigente, l'uomo abbattuto da un infortunio qualunque debba subire il castigo automatico degli antichi errori, bisogna anche ammettere che i risultati

automatici di questo stesso karman (le loro opere passate), avendoli posti in prossimità di medici o di persone generose e capaci di accudirli, hanno fatto sì che essi possano approfittare del loro aiuto. Se, secondo questa teoria, i loro mali dovevano non essere alleggeriti, la forza del loro karman li avrebbe veramente condotti lontano da ogni possibile soccorso.

Questa logica non persuade affatto le persone caparbiamente legate alle loro crudeli convinzioni. La cosa più strana è che si incontrano degli individui che applicano questa fede barbara alla loro stessa persona. Senza poter indovinare i crimini che hanno potuto commettere nelle vite passate, senza che sia loro lontanamente possibile di essere certi che ne hanno commessi, queste vittime di una dottrina irragionevole si impuntano a credersi colpevoli dal momento che la sofferenza fisica o morale li raggiunge, e si compiacciono dei loro tormenti, vedendovi l'espiazione di errori che essi ignorano.

Il modo in cui il buddismo esamina la persona non si inquadra con le nozioni di giustizia retributiva strettamente individuale così come siamo abituati in Occidente.

Ma gli uomini, in tutti i paesi, sono spesso e volentieri incoerenti. I più accaniti difensori dell'idea della responsabilità personale devono pertanto ammettere le leggi dell'eredità che «puniscono gli errori dei padri sui bambini, fino alla terza o quarta generazione».

All'opposto, benché professino che la persona è un aggregato di elementi instabili, che nessuna anima o ego permanente si trasmetta da una vita alla seguente, si reincarni in un nuovo corpo, un gran numero di buddisti continua a essere ossessionato dal desiderio di giustizia retributiva individuale.

Torniamo a Milinda. I suoi dialoghi con Nàgasèna condensano la dottrina più ortodossa hinayànista e semi-popolare sul tema del karman. Milinda chiese a Nàgasèna: «Chi è colui che rinasce, Nàgasèna?»

«Nome e Forma (la personalità) rinasce».²

² E più conforme al significato del termine mettere il verbo al singolare poiché la coppia forma un'unità inseparabile. Ricordiamoci che il Nome rappresenta le manifestazioni che sostituiscono l'animo: sensazioni, percezioni, costruzioni mentali, coscienza; mentre la Forma è la parte fisica della persona.

«Lo stesso Nome e Forma che rinasce?»

«No, ma da quel Nome e Forma sono compiuti degli atti, buoni o malvagi e, per l'effetto di questi, un altro Nome e Forma nasce».

«Se era così, il nuovo essere non sarebbe liberato dal suo karman malvagio?».

Nàgasèna ribatté: «Sì, se non era il prodotto di una rinascita, ma siccome è tale, non è liberato dal suo karman malvagio».

Poi Nàgasèna cercò di provare che il nuovo essere, benché differente dal secondo, ne è la conseguenza, il prolungamento.

Un uomo che pranza al piano superiore della casa lascia la sua lampada fiammeggiare troppo alta e questa dà fuoco alla paglia del tetto. Tutta la casa prende fuoco e il fuoco passa di casa in casa, tutto il paese è incendiato.

Si cattura quest'uomo e gli si dice: «Voi avete incendiato il paese». Ma egli replica: «Non ho incendiato il paese. La fiamma della lampada che mi illuminava, mentre mangiavo, era una cosa, il fuoco che ha incendiato il paese un'altra».

Nàgasèna, d'accordo con Milinda, conclude che l'uomo è colpevole e deve

essere punito perché il fuoco che ha distrutto il paese proveniva dalla fiamma della lampada.

Egli fa, ancora, nella discussione diversi paragoni dello stesso genere. Citerò due tra questi.

Immaginate, o re, che un uomo paghi una dote ai genitori di una bambina con l'intenzione di prenderla, più tardi, per moglie e, dopo, che egli se ne vada. In sua assenza, la bambina è cresciuta. Allora, un altro uomo versa la dote ai genitori e sposa la ragazza. Tuttavia, il primo ritorna e dice: «Perché hai sposato la mia donna?». Ma il nuovo marito risponde: «Non è la tua donna che ho preso...»

Il primo acquirente aveva scelto una bambinetta, il secondo ha sposato una ragazza in età di essere sposata. In tutti in modi, fisicamente e mentalmente, quest'ultima era differente da quella per cui il viaggiatore aveva versato la dote. Tuttavia era sempre lei.

Immaginate che qualcuno compri un vaso di latte a un guardiano di gregge e se ne vada lasciando il vaso alle sue cure, dicendo: «Verrò domani». E il giorno seguente il latte si caglia. Quando il compratore ritorna, gli si offre del latte cagliato. Egli lo rifiuta dicendo: «Non è affatto del latte cagliato che avevo comprato; datemi il mio vaso di latte». Ma il guardiano di gregge replica: «Senza che io c'entri per nulla, il vostro latte è diventato cagliato».

Notiamo, di sfuggita, che in questi due ultimi paragoni, Nàgasèna sembra tendere verso le dottrine che considerano i cambiamenti sopravvenuti alla ragazza o al latte come rappresentanti l'evoluzione naturale e continua di una cosa che conserva sempre una sorta di identità naturale. Il latte cagliato, il burro, il formaggio non sono che degli aspetti differenti del latte, come la bambina e la ragazza sono gli aspetti seguenti di una stessa donna.

Questa visione deve essere combattuta da quei buddisti che professano che gli elementi non si trasformano ma spariscono. Ho sentito affermare che

queste due opinioni non sono inconciliabili. E', mi si dice, la successione in serie (santàna) che causa l'illusione dell'evoluzione di una cosa unica. La natura degli elementi che sorgono e spariscono istantaneamente determina la natura di quelli che li seguono.

Quale che possa essere il loro valore, tutte queste teorie, e i paragoni con i quali vengono illustrate, non vanno veramente al fondo della questione. Esse possono mostrare la successione delle cause e degli effetti, ma non spiegano affatto ciò che le persone desiderano conoscere, il meccanismo di una retribuzione equa che dia ai nostri atti una sanzione morale dai frutti che noi coglieremo in esistenze future. Allo stesso modo, esse non provano affatto che le circostanze felici o penose della nostra vita attuale rappresentino il risultato della nostra attività personale nel passato.

Quest'ultima idea non si trova affatto nel buddismo. Quando la riscontriamo, bisogna attribuirle all'incomprensione di coloro che l'esprimono, più che alla dottrina buddistica. Non può esserci posto per delle retribuzioni, assolutamente individuali, in una filosofia che nega la permanenza e la realtà della persona.

La retribuzione non può esistere che sotto forma collettiva nel karman generale, come anche l'atto che la scatena è stato compiuto con la cooperazione del karman generale. Nàgaséna non ignorava, del resto, l'intreccio di correnti del karman.

Una delle domande poste da Milinda si rifa a una di queste numerose leggende relative alle esistenze anteriori del Buddha (le jàtakas). A quei tempi, si dice, il futuro Buddha era un giovane bramino chiamato Gotipàla. Sotto questa personalità, egli offese il buddha Kasyapa, uno dei suoi predecessori. Invitato ad andare ad ascoltare la sua predica, egli rispose:

«Che vantaggio possiamo ricavare nell'andare a visitare questo buono a nulla?». Da dove proveniva la cattiva disposizione d'animo che gli ispirava tali parole? Ecco cosa ne dice Nàgaséna:

L'atteggiamento di Gotipàla era dovuto alla sua nascita e al suo ambiente familiare. Egli apparteneva a una famiglia di non-credenti. Sua madre, suo padre, le sue sorelle, i suoi fratelli, i suoi genitori e parenti, i suoi servitori erano degli adoratori di Brahmà, dei fedeli di Brahmà. Convinti che i bramini fossero gli uomini più nobili e più onorevoli, essi disprezzavano coloro che avevano adottato una vita religiosa senza appartenere alla loro casta. È sotto l'influenza di ciò che egli aveva sentito ripetere attorno a lui che, quando il vasaio Ghatikàra l'invitò a rendere visita al Maestro, rispose: «Che vantaggio ne possiamo ricavare nell'andare a visitare quel buono a nulla?».

L'effetto dell'educazione supera qui, secondo Nàgaséna, le buone tendenze che pure il futuro Buddha portava dentro di sé, come frutto delle buone azioni che egli aveva compiuto nelle vite precedenti.

Combinazioni ancor più complicate appaiono in ciò che segue.

Come anche la migliore bevanda diventa aspra quando è mischiata col veleno, anche l'acqua più fredda diventa calda a contatto con il fuoco, anche il braciere più ardente perde il suo calore a contatto con l'acqua e si trasforma in scintille fredde e nerastre, così successe a Gotipàla. Malgrado la fede e la conoscenza che erano stati suoi (nelle vite passate), quando rinacque in una famiglia di non-credenti, egli diventò come cieco.

Tuttavia, anche sotto un accecamento di questo genere, le buone disposizioni acquisite nel corso delle vite passate sussistono e non aspettano che l'occasione per manifestarsi. È così che Gotipàla, recatosi vicino a Kasyapa e avendolo sentito predicare, colse immediatamente la verità di ciò che egli insegnava, divenne suo discepolo e acquisì delle facoltà

superiori di chiarezza e di concentrazione di pensiero.

Se crediamo alle teorie esposte nel *Bardo Thòstol*, una celebre opera tibetana, il fatto che Gotipàla era nato in una famiglia ostile alla dottrina buddistica denotava, pertanto, che delle tendenze all'incredulità lo avevano condotto lì spinto dalla forza delle affinità. La causa del suo comportamento non era, dunque, unicamente l'incredulità della sua famiglia. Un'incredulità anteriore si combinava con essa per portare questo risultato

Lasciamo, ora, il karman considerato come legge della retribuzione morale diretta, per considerare altri aspetti.

Se il buddismo dichiara che tutte le cose - oggetto, avvenimento, fenomeno, qualunque fatto - provengono da una causa, afferma anche il carattere complesso delle cause alle quali è dovuto il risultato che sorge e, in più, dichiara che queste cause sono interdipendenti.

Dato che tali cose esistono, tali altre nascono. È la formula della "catena delle origini interdipendenti" (*pratityasamùtpàda*) che ritroviamo qui come fondamenta della dottrina del karman. In realtà, le "origini interdipendenti" non sono che una faccia del karman.

In modo generale, si distinguono, nel buddismo, tre tipi di karman o di intreccio dell'opera con il suo risultato.

In primo luogo, esiste il karman generale, quello che perpetua il girotondo dell'esistenza (*samskàra*). L'illusione-ignoranza, il desiderio nelle sue due manifestazioni: attrazione e repulsione, la sete dell'esistenza che il professor Stcherbatsky chiama in modo espressivo "slancio vitale", tali sono le cause alle quali questo girotondo è dovuto. Ancora una volta ci ricongiungiamo, qui, alla dottrina delle "origini interdipendenti". L'inizio assoluto dell'illusione, del desiderio, dello

slancio vitale è dichiarato impossibile da conoscere.

«Impossibile da conoscere è l'inizio degli esseri sviluppati dall'ignoranza che, a causa del loro desiderio di esistenza, sono condotti a delle nascite sempre rinnovate e che perseguono, così, la ronda delle rinascite» (*Samyutta Nikàyd*). Il *Samyutta Nikaya*, testo hinayànista, considera soltanto gli esseri animati, ma secondo delle concezioni più estese, la sete di esistenza, lo slancio vitale è presente in tutto ciò che esiste ed è la causa dell'esistenza di una pietra così come di un uomo o di un dio. Immersi in questo turbine di cause ed effetti, gli esseri contribuiscono a perpetuarlo con le loro opere e con l'esistenza stessa che non è che una serie di attività.

Ricordiamo ciò che è stato detto precedentemente: esistenza = attività.

E l'attività, necessariamente, produce degli effetti.

Si può, dopo, distinguere il karman degli oggetti detti inanimati che, in quanto karman collegato all'oggetto, si sviluppa meccanicamente: apparizione, crescita, disintegrazione, scomparsa. Tuttavia, questo karman, proprio per la natura particolare dell'oggetto, rimane sempre in dipendenza da altri karman. La durata normalmente assegnata a una pietra dalla sua costituzione naturale e dall'ambiente in cui essa si trova posta può essere accresciuta e diminuita, se il piede di un passante la fa rotolare nel fiume, se è trasportata in un luogo in cui le condizioni climatiche sono differenti, se entra nella costruzione di un muro, o meglio ancora, se è messa in contatto abituale con il fuoco di un focolare.

La terza specie di karman, il karman morale e intellettuale, è proprio degli esseri animati e si aggiunge al karman generale e al karman della materia considerata inanimata.

Abbiamo visto che il buddismo popolare concentra la sua attenzione su questo terzo tipo di karman e non sembra distinguere ben chiaramente che le altre due forme di karman esercitano un'influenza costante sulle azioni morali o intellettuali dell'individuo e le tengono sotto la loro dipendenza, così come anche queste azioni modificano il karman generale e quello della materia.

Gli atti volontari, compiuti da un individuo, producono degli effetti capaci di operare delle trasformazioni nell'ambiente in cui egli vive, tanto che la volontà, che è nata in lui, di compiere questi atti particolari è, in parte, un effetto del suo ambiente (karman generale, che contiene gli atti compiuti nel passato e i loro frutti) e, in parte, un effetto della costituzione fisica del suo essere (karman della materia).

Ciò che è da notare in questa teoria è che l'atto volontario - e, secondo alcuni, qualsiasi atto, anche involontario - produce un cambiamento nella composizione degli elementi che costituiscono l'individuo che lo compie.

Possiamo ricordarci qui la risposta, in apparenza incoerente, che Yàjnavalkya dà ad Artabhàga che gli domanda: «Dove rimane l'uomo quando muore; o dove va?».

Yàjnavalkya, condotto in disparte colui che aveva posto la domanda perché nessuno ascoltasse la sua risposta, parlò con lui del karman e dichiarò: «Dalle opere pure, l'uomo diventa puro; dalle opere malvagie diventa malvagio».

Dove è l'uomo? L'uomo non è che un fascio di attività e queste attività generano altri gruppi di attività che sono degli esseri. Le opere pure producono nuove opere pure; opere cattive producono nuove opere cattive. Rispettivamente, esse immagazzinano, nel karman generale, dei germi di felicità

o di sofferenza; esse preparano, in questo karman generale, causa del girotondo di rinascite, dei gruppi di energie che tendono a opere buone e dei gruppi di energie che tendono a opere cattive e questi gruppi sono ciò che chiamiamo degli esseri, ciò che ci sembrano degli individui.

Yàjnavalkya, figura leggendaria, prototipo del Saggio, in India, senza dare, sicuramente, alle sue parole una portata che possa collegarlo alle teorie buddistiche della negazione dell'"io", dichiarava pertanto che l'atto trasformava colui che lo compiva.

Senza dare più importanza del dovuto a questa dichiarazione di un personaggio quasi mitico che riflette le vedute di filosofie appartenenti a una epoca poco determinata, possiamo, tuttavia, pensare che, molto anticamente, esisteva, in India, una dottrina esoterica del karman molto differente da quella presente nell'induismo e nel buddismo popolari.

L'idea di ricompensa e di castigo, anche automatico, senza che intervenga la volontà di un Giudizio divino, è esclusa e sostituita da quella della trasformazione della sostanza mentale e anche fisica.

Ho già segnalato, in due libri precedenti, che queste teorie sono esistite in Tibet, e che lo scopo dell'allenamento mistico è, precisamente, di portare a questa trasmutazione.

Da questo punto di vista, la legge del karman prende un aspetto morale elevato. Colui che compie delle opere buone non è affatto pagato da una ricompensa che soddisfa le sue aspirazioni più o meno sensuali: ricchezza, celebrità, potere, salute, bellezza fisica ecc. Il frutto delle sue opere pure, generose, altruiste è il suo proprio miglioramento. Perché se egli agisce con bontà, diventa migliore di

quanto era prima, le sue tendenze generali si fortificano, si manifestano con più autorità, divengono abituali.

Allo stesso modo, anche in colui che persegue il sapere, il gusto della ricerca crescerà, l'intelligenza si svilupperà. L'uomo benevolo e generoso, l'uomo probo, l'uomo dal comportamento puro godranno dello stato d'animo che il loro comportamento produrrà, saranno felici di divenire più inclini al bene e, moralmente, più potenti per compierlo più spesso e con più efficacia. Al contrario, gli atti crudeli, malvagi, stupidi, quelli che sono ispirati dalla sensualità, l'indifferenza ecc. determinano, in colui che li commette, un affievolimento graduale della bontà, dell'intelligenza, dell'energia ecc.

Ne consegue una tendenza a compiere sempre più di frequente degli atti malvagi.

Se l'uomo che si è abbandonato su questo pendio non reagisce, potrà diventare un demone, cioè, secondo la concezione tibetana, non un abitante di un luogo speciale, chiamato inferno, ma un essere particolarmente malvagio e malefico che può esistere, come uomo, nel nostro mondo o, sotto qualunque altra forma, in qualsiasi mondo, salvo nel mondo degli dei dove il male non penetra.

Più sono potenti la concentrazione del pensiero e la forza di volontà con le quali l'atto è, innanzitutto, desiderato, deciso, poi, infine, compiuto, più sono profondi ed estesi i cambiamenti che sopravvengono nella composizione dell'essere che ha agito. D'altra parte, più la concentrazione del pensiero e la volontà sono forti, più gli effetti dell'atto sono importanti e duraturi nella serie di conseguenze che essi trascinano.

È questa una delle ragioni per le quali lo sviluppo della concentrazione del pensiero

e del volere occupa un posto così importante nei metodi di allenamento spirituale dei buddisti.

Alcuni considerano che l'atto involontario si produca automaticamente, come risultato di un atto volontario, essendo spoglio di risultati karmici per il suo autore. Altri respingono questa opinione.

Secondo questi, l'atto involontario e i suoi risultati sono produttori di karman, come quelli dell'atto volontario che li ha generati.

Non c'è nessuna manifestazione di attività che non sia seguita da effetti.

In tutti i casi, il fatto di ordine materiale o mentale, staccato automaticamente dall'atto volontario, si classificherà in un karman generale ed eserciterà, così, un'azione indiretta su colui che l'ha compiuto.

La volontà che induce a compiere un atto non ha, del resto, nel buddismo, nessun carattere iniziale. Si pone, come effetto, divenendo causa a sua volta, in una serie di attività. Questa volontà ha degli antecedenti (delle cause), che appartengono al karman generale o che considerano degli atti che sono stati compiuti da colui nel quale la volontà nasce. Quasi sempre essa procede da questi due fattori ai quali bisogna aggiungere le tendenze dovute alla composizione fisica e psichica dell'individuo.

Quanto alla composizione del suo essere, l'individuo la deve - lo abbiamo appena detto - a degli atti che egli ha compiuto, essa stessa è stata influenzata dalle associazioni con altri individui. Questo si rapporta più specialmente ai genitori.

Generalmente, i buddisti credono che si nasca (o piuttosto rinasca) da genitori il carattere dei quali presenta delle somiglianze con quello che si aveva, sia in una vita immediatamente precedente, sia

in una o in diverse vite precedenti più lontane. Secondo questa teoria, è la somiglianza di tendenze che produce l'attrazione e il fatto dell'eredità è, così, spiegato in senso inverso.

Insomma, l'individuo che, in nessun caso, può essere isolato e indipendente, è un risultato del karman generale: del karman cosmico formato dalla totalità degli atti (karman) che sono stati compiuti in un passato senza limite percettibile, e di quelli che si compiono allo stesso momento.

Il karman in senso stretto, considerato come costituito dagli atti volontari compiuti dall'individuo nella sua vita attuale o in quelle che l'hanno preceduta, è intimamente mescolato al karman generale e non ha nessuna esistenza propria al di fuori di questo.

Un paragone immaginario, fatto da un lama, descriveva l'interdipendenza dei karman individuali paragonandoli a una moltitudine di focolai fiammeggianti. Ognuna di queste scintille zampillanti vola attraverso lo spazio e ricade in altri focolai, contribuendo a ravvivarvi il fuoco. Alcuni di questi focolai emettono numerose scintille, scintille potenti, altri non producono che scintille pallide, in numero assai ridotto. Alcune scintille viaggiano lontano, vanno a rianimare dei fuochi deboli o a causare un incendio terribile incorporandosi a dei focolai già ardenti, mentre altri cadono in focolai vicini a quello da cui sono partiti. Tra questi estremi, ogni specie di combinazione può essere immaginata, esse non raggiungeranno mai la complessità di quelle che esistono veramente.

Allo stesso modo lo sono le nostre parole, le nostre azioni, i nostri pensieri, gli insegnamenti che diffondiamo, gli esempi che diamo. Questi sono delle scintille che si staccano da noi e vanno a mescolarsi ad altri, a volte a un nostro

vicino, a volte a un uomo di cui ignoriamo l'esistenza e che li riceverà all'altro capo del mondo, tramite l'intermediazione di un racconto che gli si farà, o di un libro che gli si leggerà, o meglio ancora, dicono i tibetani, per effetto delle "onde che i nostri atti e i nostri pensieri" creano nell'etere.

Anche noi, che lo vogliamo o no, che ne siamo coscienti o no, riceviamo, ad ogni momento, in noi le "scintille" partite da altri focolai viventi.

Non è un atto materiale o mentale che un individuo possa rivendicare come se fosse interamente opera sua, allo stesso modo che non esiste nessun individuo che non sia, mentalmente e fisicamente, costruito con la sostanza altrui.

E qual è il combustibile che alimenta i focolai e le cui scintille alimentano uno stato di combustione?

Ritorniamo, ancora una volta, alla dottrina fondamentale delle "origini interdipendenti".

Il combustibile è l'ignoranza-illusione senza inizio conosciuto, che genera il desiderio in seno al focolaio, e la scintilla è l'atto (karman) che perpetua il fuoco dei focolai.

Affrontando una questione, benché non sia forse il momento di trattarla, domandiamo: perché l'inizio dell'ignoranza, in realtà, l'inizio del girotondo dell'esistenza, è dichiarato sconosciuto e impossibile da conoscere?

Il buddismo risponde: le idee che potremmo concepire riguardo un tale inizio sarebbero il frutto di ragionamenti influenzati dall'ignoranza. Tutte le nostre idee, anche quelle che si chiamano astratte, hanno la loro radice nelle percezioni delle sensazioni dovute all'attività dei sensi (l'animo conta, presso i buddisti, per sesto senso). Il potere dei sensi come mezzo di conoscenza è

limitato; non si estende al di là del dominio della relatività e, di conseguenza, i sensi non possono fornire che dei dati di una esattezza del tutto relativa. I fatti che essi colgono non sono esatti che per l'uomo immerso nel "girotondo delle esistenze" costituito dall'ignoranza, dal desiderio e dall'azione. Tutte le speculazioni alle quali gli uomini si sono dedicati riguardo una causa iniziale del mondo di cui fanno parte sono state soltanto che dei prodotti del loro animo, nutriti da ciò che esiste nel mondo. Esse si sono esercitate, come in un assoluto isolamento, nel cerchio del nostro mondo particolare le cui frontiere insormontabili sono costituite dalla limitazione dei nostri mezzi di percezione fisici e intellettuali.

Nel Lankavatara Sùtra, un'opera mahàyanista, è riferito un dialogo immaginario tra il Buddha e un bodhisattva chiamato Mahàmati. Nel corso di questo dialogo, Mahàmati interroga il Buddha:

Vi prego, Venerabile, vogliate spiegarmi ciò che causa ogni cosa (come le cose sono causate, cioè vengono a esistere).

Il Buddha risponde:

Mahàmati, esistono due fattori-cause per le quali ogni cosa viene a esistere: la causa interna e la causa esterna.

I fattori esterni, sono (per esempio) una sfera d'argilla, un bastone, una ruota, una corda, l'acqua, un operaio e il suo lavoro.

La combinazione di tutte queste cose produce un vaso.

Allo stesso modo per un vaso che è fatto di argilla o un pezzo di stoffa fatto di fili o una treccia fatta di erba o il germoglio che sorge dal grano o il burro prodotto dal latte barattato da un uomo che fa il baratto, così per tutte le cose che, essendo governate da cause esterne, sorgono le une dopo le altre in una successione continua. Quanto ai fattori interni che causano la loro apparizione, questi sono: l'ignoranza, il desiderio e l'azione che producono l'idea di causa.

Questa ultima dichiarazione si riferisce al pensiero mahàyanista che considera tutte le dottrine dal punto di vista della relatività. Eccellente è la teoria della causalità, dichiarano i mahàyanisti; niente è più utile di essa nel fare distinguere agli uomini le cause produttrici di sofferenza e nell'indurli a combatterle, niente è più vero, per l'uomo, dell'insegnamento che gli spiega la successione rigorosa delle cause e degli effetti, allo stesso tempo che ne indica l'interdipendenza e gli innumerevoli intrecci, ma questa conoscenza, supremamente vantaggiosa all'uomo, deve, tuttavia, essere considerata, da lui, relativa. La verità assoluta non può essere incorporata in nessuna teoria. È al di là della nostra facoltà di percezione, al di là della nostra facoltà di espressione.

Come ho indicato nel capitolo che trattava delle "dodici origini interdipendenti", i tibetani hanno due parole per indicare "causa" e, generalmente, le accoppiano; la prima è *rgyu*, che indica una causa principale, la seconda è *rkyén*, che indica una causa secondaria. La dottrina lamaista afferma la molteplicità delle cause all'opera nella produzione di ogni effetto.

L'esempio seguente è frequente nel Tibet. Dal seme di un albicocco non nascerà mai un abete. Il seme è il *rgyu*, causa principale. Tuttavia, lo sviluppo degli effetti, il cui risultato normale è l'apparizione di un albicocco, dipende dal karman esterno, cioè delle cause secondarie, *rkyén*. Tra questi ultimi, la natura del suolo nel quale il seme sarà sotterrato, la quantità di pioggia che cadrà quell'anno (karman generale) e bagnerà il seme o il giovane germoglio, l'esposizione all'ombra o al sole in cui questi si troveranno, le cure che un

giardiniere potrà, in seguito, dare a un giovane albero ecc. faranno sì che l'albicocco diverrà robusto o debole.

Il seme proveniente da un albero vigoroso, avendo tutti gli elementi richiesti per produrre un altro albero ugualmente vigoroso, potrà produrre uno che resterà gracile o perfino che morirà all'inizio della sua crescita, se vi sono cause secondarie contrarie allo sviluppo degli elementi che costituivano il seme e il germoglio che ne è nato. Per le stesse ragioni, un seme mediocre può generare un albero che diverrà vigoroso se è contornato da circostanze favorevoli.

D'altra parte, il karman esterno generale può essere d'ostacolo alla successione normale degli effetti della causa principale. Il seme sano, atto a dare un albero, può seccarsi in una terra troppo calda, senza umidità; il giovane germoglio può essere schiacciato sotto il piede di un passante o brucato da una capra e, così, l'albero, che una causa principale destinava a nascere e a crescere, non esisterà mai.

Questo paragone è applicabile agli essere animati, è applicabile a tutto ciò che rientra nel campo del mentale come in quello della materia; sempre, una causa principale si scontra con l'attività di altri fattori in cui gli uni si armonizzano con essa e concorrono ai suoi fini mentre gli altri vi si oppongono.

La credenza nel libero arbitrio può essere conciliata con la dottrina del karman? Se si intende il libero arbitrio come il potere di agire assolutamente come si vuole e di volere assolutamente come si vuole, bisogna rispondere con un no categorico. Ma, solo le persone che evitano di riflettere credono ancora a questo tipo di libero arbitrio.

Un cinese mi diceva ridendo: «Non sono certamente libero di toccare il soffitto.

Il mio braccio non è abbastanza lungo per permettermelo. Tuttavia, posso usare alcuni mezzi, salire su una scale o meglio allungare artificialmente il braccio tenendo un bastone in mano».

Esistono dei mezzi per modificare una sequenza determinata di effetti combinando questa sequenza con un'altra serie di effetti. Così il fatalismo è escluso da questa dottrina del karman.

Effettivamente, ogni effetto proviene da cause e ogni atto fisico o mentale è una causa che, infallibilmente, sarà seguita da effetti; ma, nell'istante in cui la causa sorge e in cui appare quella che consideriamo come suo effetto diretto, molteplici associazioni, con altre correnti di cause e di effetti, hanno luogo, senza che noi ne siamo coscienti e il risultato esatto di questo amalgama può difficilmente essere previsto, poiché, sebbene vi sia determinismo, le combinazioni che questo amalgama può portare con sé sono infinite.

L'uomo è dipendente dal karman generale dell'umanità ed è inoltre dipendente dal karman cosmico.

Se un uomo si trova preso al centro di una guerra, di una epidemia di peste, se un cataclisma si produce nel luogo in cui vive, il complesso delle sue azioni, e, forse, il suo carattere saranno modificati da queste circostanze. Un buddista dirà che degli atti anteriori l'hanno condotto a nascere nel luogo in cui queste calamità stavano per prodursi, o meglio venivano trasportate, allorché il luogo della sua nascita rimaneva privo di problemi.

Si può ammettere, ma fatto sta che il karman proprio dell'individuo (se poteva esistere un karman particolare) è intimamente legato al karman generale.

Guardiamo ciò che i buddisti contemporanei scrivono sull'argomento. Ecco un estratto di un'opera del professor

Narasu di Madras:

Tutte le creature sono quelle che sono per effetto dei samskàra ('costruzioni mentali', 'attività') e quando esse muoiono, la loro vita forma nuovi esseri. Ciò che chiamano una persona non è che l'incarnazione vivente di attività passate di ordine fisico o psichico. È la forma attuale dell'attività passata che si esprime negli esseri e si manifesta da questi. Questa è la legge del karman, come è intesa dal buddismo. Nessuna altra interpretazione di questa dottrina può accordarsi con l'insegnamento del Buddha che considera la momentaneità e la non-realtà di tutte le cose (non-realtà perché esse non esistono che in dipendenza di altre cose).

Nello sviluppo personale di ogni individuo, ogni pensiero, ogni sentimento, ogni volizione è decisiva per qualcosa, ciò non è affatto difficile da capire, ma che vi sia una retribuzione dopo la morte, quando non si ammette Yatman ('ego') che trasmigra, ciò non può avere significato al di fuori della relazione dell'individuo con l'umanità come un tutto.

Considerato fisiologicamente, un uomo si reincarna nei suoi bambini e nei suoi discendenti e loro trasmette il suo karman fisico. Considerata dal punto di vista etico, la vita psichica di un individuo non può essere separata da quella del gruppo al quale appartiene. Il dovere, la responsabilità non hanno nessun significato al di fuori della società. Come può allora un uomo avere un karman distinto da quello degli altri esseri umani? Le gioie e le sofferenze di un individuo non sono sempre il risultato del suo karman personale (degli atti che egli stesso ha compiuto). Il Milindapanha (Le domande di re Milinda) ci dice che è per un'estensione erronea della verità che l'ignorante dichiara che «ogni dolore è il frutto del karman (individuale)». Tuttavia, nessun buddista contesta che tutte le cose sono sottomesse alla legge della causalità. Dunque solamente considerando tutta l'umanità come collegata insieme, così come le parti di un tutto universale, possiamo cogliere il pieno significato della dottrina del karman. Non sono gli omicidi e i ladri che sono i soli responsabili verso la società, ma la società è ugualmente responsabile di generare tali personaggi.

La dottrina buddistica del karman differisce totalmente della teoria bramánica della trasmigrazione. Il bramanesimo afferma esserci trasmigrazione di una anima reale, un atman, mentre il buddismo parla di una semplice

successione di karman (un concatenamento di atti e di effetti che proseguono all'infinito). Secondo la concezione bramánica, un'anima emigra da un uomo a uno dei piani di esistenza chiamato i "sei regni" (uomini, animali, geni, titani, dei, abitanti degli inferi) assolutamente come un uomo si trasporta da una casa ad un'altra, secondo i suoi bisogni. È vero che nelle sùtra buddistiche si trovano dei passaggi che si riferiscono alla trasmigrazione da una parte all'altra dei "mondi", ma ciò non significa che un essere qualunque passi da un mondo all'altro.

Per il vero buddista, il paradiso e gli inferi non sono affatto dei luoghi reali, ma delle creazioni immaginarie di menti ignoranti.

In senso buddistico, la trasmigrazione è semplicemente una manifestazione di causa ed effetto. Solamente in virtù di cause e di condizioni si producono i fenomeni mentali accompagnati dalle forme corporali. Da ciò risulta una successione di vite, la natura e il carattere di queste essendo determinate dalla qualità del fenomeno mentale. È per spiegare la trasmigrazione del karman e illustrarlo con un'immagine dall'uso volgare, che il Buddha impiega l'espressione dei "sei mondi", quando intende, in realtà, degli stati mentali figurati dagli esseri e i luoghi descritti nei "sei mondi".

L'opinione del professor Narasu riguardo gli inferi è perfettamente ortodossa, soprattutto presso i mahàyànisti, di cui lui fa parte.

Percorrendo le scritture buddistiche riscontriamo delle dichiarazioni molto nette su questo argomento:

L'inferno non è stato creato da nessuno. Il fuoco di un animo che si abbandona alla collera produce il fuoco dell'inferno e consuma il suo possessore. Quando un uomo fa del male, egli accende il fuoco dell'inferno e si brucia col suo stesso fuoco (Mulamuli.)

Un aneddoto di cui Bodhidharma³ è l'eroe vuole che questi abbia discusso la questione dell'esistenza dell'inferno con un principe cinese che la negava, mentre Bodhidharma si ostinava ad affermarla. Prolungandosi la discussione, il principe si infervorò, si adirò sentendosi contraddire, senza nessun rispetto, dal suo

interlocutore; la collera si impossessò di lui: non potendo più contenere il suo furore, egli ingiuriò il Bodhidharma, che vedendolo così agitato dalla rabbia, gli disse con calma, una volta ancora: «L'inferno esiste e voi ci siete».

³ Bodhidharma, un bramino del sud dell'India, si recò in Cina verso l'anno 500 per predicarvi il buddismo. E considerato come il fondatore della setta di "Meditazione", ts'an in cinese, zen in giapponese, sempre molto fiorente tra l'élite giapponese. L'aneddoto qui riportato è riferito, in termini un po' differenti, anche a proposito di molti altri maestri spirituali.

Leggiamo ancora, in un'opera mahàyànista intitolata Vajraman-dadhàrani, in cui si presume che il Buddha si intrattenga con Manjusri:

Gli inferi, o Manjusri, sono un prodotto dell'immaginazione. Le persone stupide e ignoranti sono deluse dall'errore e dall'illusione.

Un giapponese, M. Kuroda, scrive a proposito del karman:

Non esistono né creatore né creati e gli uomini non sono affatto degli esseri reali (non posseggono l'ego permanente). Sono le azioni, le cause che, in condizioni favorevoli, li fanno nascere. Gli uomini non sono niente più che la combinazione temporanea di cinque skandha o elementi costitutivi: 1) forma; 2) percezioni; 3) sensazioni; 4) formazioni mentali, volizioni; 5) coscienza-conoscenza). L'inizio della combinazione è la loro nascita, la sua dissoluzione è la loro morte. Durante la durata dello stato di combinazione, delle azioni buone e cattive sono compiute: da questo è seminato, perfino, il seme di future gioie e di futuri dolori e, così, si perseguono, senza fine, le alternanze di nascite e morte.

Gli uomini non sono degli esseri reali che, da soli, errano tra la nascita e la morte e non esiste nessuna autorità che li fa agire così, sono le loro stesse azioni che producono questo risultato. È dall'azione combinata di esseri animati che nascono le montagne, i fiumi, le terre ecc. Tutte queste cose causate dalle azioni combinate sono, in

conseguenza, chiamate adhipatiphala (frutti combinati o aggregati).

Ogni uomo riceve un'anima e un corpo corrispondenti alle cause in opera, le cause interiori delle azioni che sono favorite dalle condizioni esteriori.

Il periodo che si estende tra la vita e la morte, durante il quale il corpo persiste, costituisce la vita dell'uomo, allo stesso modo di quello che va dalla formazione alla distruzione, durante il quale le montagne, i fiumi, i continenti ecc. conservano la stessa forma. L'alternanza della nascita e della morte, negli esseri animati, come la formazione e la distruzione delle montagne, dei fiumi e dei continenti è senza fine. Come il cerchio che non ha fine, anche questa concatenazione non ha né inizio né fine.

Sebbene non esistano né esseri, né cose reali, tuttavia gli effetti appaiono e spariscono là dove si incontrano le azioni e le condizioni necessarie, così che l'eco segue il suono e tutte le cose grossolane o sottili, grandi o piccole, vengono e se ne vanno a ogni istante, senza nessuna forma stabile. Uomini e cose sono dei semplici termini che indicano il periodo di durata durante il quale una stessa forma persiste. La nostra vita presente è la riflessione di azioni passate. Gli uomini considerano questa riflessione come il loro reale "io". Essi immaginano come degli oggetti che gli appartengono, i loro occhi, il loro naso, le orecchie, la lingua, il loro corpo come i loro giardini, la loro legna, i loro poderi, le abitazioni, i loro servitori e le loro serve, ma in realtà, tutte queste cose non sono che dei risultati prodotti all'infinito da innumerevoli azioni (Kuroda, Outlines of Mahàyàna).

Al fine di evitare ogni incomprensione di ciò che l'autore dice riguardo la durata delle cose e dell'essere umano in particolare, bisogna ricordarsi che, per il buddismo, questa durata apparente è fatta da una successione di fenomeni momentanei che non appaiono che per sparire, ognuno di essi portandosi dietro, dal momento della sua scomparsa, quello che sussegue.

«Qual è la durata della vita umana?», chiese il Buddha a uno dei suoi discepoli. «Il tempo di un respiro», rispose, e il Buddha l'approvò: «Bene, figliolo, tu sei già avanti nel cammino» (Sùtra in quarantadue articoli).

Altri diranno: «La vita dura il tempo di un pensiero; quando il pensiero sparisce, la vita dell'essere è terminata e ciò che gli sussegue è un essere differente benché risultante da colui che l'ha preceduto».

E: «Ciò che chiamiamo anima, o pensiero, o conoscenza, si produce e sparisce in un cambiamento perpetuo».

Queste teorie sono già state menzionate precedentemente.

L'uomo deve, inevitabilmente, subire gli effetti delle azioni che ha commesso? Abbiamo già visto che delle cause ausiliarie possono modificare questi effetti o, perfino, impedire loro di prodursi, ma qui si tratta di altre cose, si tratta di un atto di volontà.

Colui che ha commesso un atto particolare o che ha deciso di commetterne uno, può, se vuole, trovare il mezzo di fermarne o attenuarne le conseguenze?

I buddisti sono lontani dall'essere tutti d'accordo su questo punto.

«Né in aria, né in mezzo all'oceano, né nelle profondità delle montagne, né in nessuna parte del mondo esiste luogo dove si possa sfuggire alle conseguenze dei propri atti» (Dhammapada).

Questa rigidità non è gradita a tutti. Pochi uomini hanno abbastanza energia e dignità per assumere sempre la piena responsabilità dei loro atti e per affrontarne, senza compromessi, tutte le conseguenze.

Una volta commesso l'atto, sotto l'impulso del desiderio - voglia, amore od odio - il suo autore, se crede ad una giustizia retributiva, indietreggia spesso davanti alle sue sanzioni. Ciò che occupa allora il suo animo non è tanto il rimorso del suo comportamento, a causa del male che esso ha causato ad altri, quanto il seguito dei risultati penosi che esso ha potuto avere per lui.

È così in tutti i paesi, e i fedeli di tutte le religioni ricorrono, con premura, ai mezzi che queste religioni hanno inventato per esentarli dai castighi con cui li minacciano.

Il buddismo popolare non ha fatto eccezione. Incapaci di mantenersi all'altezza della filosofia del Saggio a cui essi si richiamano, i suoi adepti conoscono, come quelli delle altre religioni, gli atti rituali che si presumono prevenire le conseguenze temute dei loro errori e di evitarli.

In un grado più elevato di comprensione, i buddisti si sforzano di controbilanciare le conseguenze delle azioni cattive opponendo loro delle azioni di natura opposta.

Per esempio, gli effetti nefasti dell'avarizia o della mancanza di generosità saranno controbilanciati dalla carità che farà distribuire quantità di elemosine. Gli atti ispirati dalla malvagità, dall'orgoglio, dalla collera ecc. saranno controbilanciati dagli atti di amorevolezza, umiltà, di indulgenza, di pazienza ecc.

Così si rassicurano coloro che le scritture buddistiche chiamano dei "bambini" o degli "sciocchi" (bàia). Questi ignorano che la dottrina buddistica considera l'atto materiale con un valore assai minore rispetto all'atto mentale. Lungi dal raggiungere, con le loro buone opere, lo scopo che si propongono, essi accentueranno i lati malvagi del loro carattere, se questi sono dettati dal desiderio, interamente egoista, di fuggire alle sanzioni che la loro viltà gli fa temere. Affinché queste buone opere possano ostacolare i risultati di precedenti antiche azioni malvagie, bisogna che si proceda da un cambiamento di opinione che porti l'individuo a rinunciare al suo comportamento anteriore per adottarne un altro, completamente contrario, perché giudicato migliore.

Perché la "trasmutazione", di cui ho già parlato, abbia luogo, bisogna che il cambiamento di comportamento derivi da un cambiamento mentale e che il nuovo orientamento che si dà agli atti si mantenga in modo continuo.

Bisogna, soprattutto, che questo cambiamento non prenda il carattere di una contrattazione; le buone azioni devono essere compiute per amore di esse, anche se queste non attenueranno gli effetti dolorosi, per il loro autore, delle azioni malvagie che egli ha commesso precedentemente.

È un sentimento apparentato alla contrizione perfetta come è definita dalla Chiesa cattolica, ma i buddisti negano l'esistenza di un Dio supremo personale, non può essere questione, per loro, di pentirsi di averlo offeso. Il buddista, se si pente, si pente di aver causato della sofferenza ad altri, o meglio, si pente di essersi abbassato a commettere degli atti che, dal nuovo punto di vista con cui li considera, gli sembrano vili e stupidi.

Ma un vero buddista si pente? Si può rispondere: no. La comprensione approfondita della dottrina del karman e la percezione dell'istantaneità degli elementi ai quali sono dovuti tutti i fenomeni - comprese le manifestazioni della nostra attività - gli fanno giudicare inutile questo tipo di ritorno verso il passato.

L'atto, nel compierlo, fa immediatamente nascere una serie di effetti di cui ognuno diventa causa, a sua volta, e produce una nuova serie di effetti. Ci sono degli atti, come la palla che sfugge dal fucile: il tiratore non può riprenderla né può interromperne la corsa. La coscienza della sua impotenza, su questo terreno, incita il buddista a non lanciare affatto alla leggera, per il mondo, delle serie di cause e di effetti che, dal momento che il suo atto si compie, sfuggiranno per sempre al suo controllo.

Isolati, tra i buddisti, sono coloro che restano ancora ai gradi inferiori della comprensione della dottrina e credono a una retribuzione individuale delle opere e così cercano di tenere una sorta di libro di conti delle loro azioni preoccupandosi di accumulare i meriti e di compensare i demeriti. La mia esperienza, guadagnata con un gran numero di anni di soggiorno nei differenti paesi buddisti, mi spinge a dichiarare che questi bravi ragionieri, questi commercianti avidi di ricevere, in questa vita o in un'altra, la remunerazione esatta delle loro opere formano la maggioranza dei fedeli. Non è, del resto, lo stesso in tutte le religioni?

Comunque sia, il buddista più illuminato e più coinvolto dal vero spirito della dottrina buddistica non tenta, puerilmente, di disfare ciò che è fatto; non si ostina a volere che ciò che è stato non sia stato e, d'altra parte, non aspira a nessuna ricompensa personale. O, piuttosto, trova la sua ricompensa nella soddisfazione che egli prova quando ha reso felice un essere qualunque.

«Non cerco nessuna ricompensa, neanche di rinascere nei soggiorni celesti, ma cerco il bene degli uomini, cerco di riportare coloro che sono smarriti, di illuminare coloro che vivono nelle tenebre dell'errore, di bandire dal mondo ogni pena e sofferenza» (Fo-sho-hing-tsan-king).

Abbiamo visto, in un capitolo precedente, che è raccomandato al buddista di esaminare i risultati dei propri atti il più possibile e di rinunciare a commettere di nuovo quelli che giudica cattivi.

Se li dichiara cattivi, deve essere perché ne ha distinto i risultati nefasti e non perché questi atti violino un codice di moralità la cui redazione è attribuita a un dio, a un saggio illustre, o che derivi semplicemente la sua autorità dal consenso generale degli uomini. Ciò è

stato spiegato in una sezione che tratta della moralità.

Non vi è dunque nessuno spazio, nel buddismo, per le contrizioni sentimentali e i pentimenti drammatici. Questi sono giudicati non solo inutili, ma negativi, perché procedono dall'idea falsa che la maggior parte degli uomini si fanno della loro importanza nell'universo e soddisfano la loro vanità col credere che il Cielo e la terra si commuovano sulle loro minuscole malefatte.

Tra quei buddisti - specialmente in Tibet - che hanno incorporato alle dottrine mahàyàniste degli elementi di origine tantrica, si incontrano dei curiosi metodi il cui scopo è di opporsi a quelli delle sanzioni automatiche, del karman, che potrebbero provocare una degradazione mentale e creare delle affinità, di ordine inferiore, capaci di condurre in quello che è simbolicamente chiamato il mondo delle tenebre e del dolore. Questi metodi, almeno nell'applicazione più semplice, non mirano che a degli atti che non riguardano direttamente che i loro autori. La lussuria, la pigrizia, l'ingordigia, l'intemperanza ecc. rientrano in questa categoria e le azioni che esse provocano sono chiamate "atti corporali".

Colui, si dice, che a sangue freddo decide di commettere un atto corporale valutato come cattivo deve, con calma e perspicacia, premunirsi contro i risultati indesiderabili - non corporali - che questo atto comporta. Egli ci arriverà operando una sorta di sdoppiamento della sua personalità, evitando effe te sensazioni fisiche, che egli ricerca, esercitino un'influenza sul suo» spirito e trascinato, dalla sua parte, un'adesione, una partecipazione che costituirebbero un "atto mentale" sovrapponendosi all'"atto corporale". È questo atto mentale che bisogna evitare di produrre al fine di sfuggirne le conseguenze che

sarebbero una modifica, una alterazione degli elementi che formano la parte mentale della personalità. Gli adepti di queste teorie credono di essere capaci di provare, al massimo, tutte le gioie e tutti i dolori fisici conservando l'animo perfettamente indenne dalla loro influenza e senza spostarsi dalla posizione di spettatore interessato, a volte ironico o sprezzante, ma sempre distaccato.

Secondo la concezione corrente in Occidente, l'assenza di intenzione e di conoscenza della portata di un atto costituisce una attenuazione della colpa del peccatore. Peccare con ignoranza sembra meno grave che peccare coscientemente e, di conseguenza, deve comportare un castigo minore. Il Tibet, e l'India prima, hanno considerato le cose in modo completamente differente.

Milinda chiese a Nàgasèna: «Chi è che ha un demerito più grande: colui che pecca coscientemente o colui che pecca inavvertitamente?»

«Colui che pecca inavvertitamente».

«In questo caso, o Reverendo, dovremmo punire doppiamente quello della nostra famiglia o della nostra Corte che avrà fatto del male senza cattiva intenzione».

«Che pensate voi, o re, se un uomo afferra intenzionalmente una massa di metallo ardente e se un altro la prende inavvertitamente, quale dei due sarà più fortemente bruciato?»

«Colui che non sapeva ciò che faceva».

«E lo stesso per l'uomo che ignora ciò che fa»

(Le domande di re Milinda).

Conviene capire, qui, il termine "demerito" nella sua accezione buddistica, cioè come risultato funesto prodotto dalla legge del karman. Ecco perché l'esempio dato dal re non si applica alla domanda. Certamente, il re avrà ragione di mostrarsi indulgente verso colui che disobbedirà, inavvertitamente, ai suoi ordini diretti o alla legge che ha emesso per tutti i suoi

sudditi, ma non si tratta di niente di simile.

Colui che si dispone a toccare una barra di metallo ardente può prendere delle precauzioni capaci di attenuare o di neutralizzare l'effetto naturale del contatto con la carne. Egli si coprirà le mani di uno spesso tessuto imbevuto d'acqua o userà un artificio qualunque. Lo sbadato, al contrario, applicherà direttamente le mani sul ferro rosso e sentirà un dolore crudele.

Così, alcune azioni cattive in principio possono essere rese meno nocive con l'utilizzo di mezzi che sono suscettibili di attenuarne i risultati nefasti o di impedire che si producano.

Ovviamente, l'uomo che guarda alle leggi morali come all'espressione della volontà di un Dio e vede, in ogni infrazione a queste leggi, un'offesa personale fatta a questo Dio deve considerare una scappatoia spaventosa e demoniaca l'arte di peccare abilmente assicurandosi il tipo di castigo che i suoi atti richiedono. Ma la legge del karman non deriva da nessun legislatore divino, essa è un processo automatico: servirsi di questa per opporre cause a cause, effetti a effetti non costituisce un'offesa a nessuno.

Aggiungiamo che questa "scienza" particolare non può affatto esentare colui che la pratica, dalle conseguenze dirette e completamente personali dei suoi atti. Quanto alla parte dei risultati che questi atti hanno proiettato nel karman generale, egli ne subirà sempre le conseguenze.

Ma come sorge dunque nell'uomo la volontà di "imbrogliare" con il karman? Essa non si produrrà senza cause, ed ecco questa risoluzione di contrastare il cammino del karman è, essa stessa, un prodotto del karman.

Questa constatazione ci riporta al

problema della libertà della volontà. Vediamo ancora come un buddista, il professor Narasu, si esprime sull'argomento.

La volizione è uno stato di coscienza risultante dalla coordinazione, più o meno complessa, di un certo numero di stati psichici e fisiologici che si trovano riuniti, manifestandosi per mezzo di una azione o una astensione. Il fattore principale, in questa coordinazione, è il carattere, prodotto estremamente complesso, formato dall'ereditarietà, dalle condizioni psicologiche prenatali e posdati, dall'educazione e dall'esperienza.

Solo una parte di questa attività psicologica ci è conosciuta sotto forma di liberazione. Gli atti e i movimenti che seguono la liberazione risultano direttamente dalle tendenze, dai sentimenti, dalle immagini e dalle idee che sono state coordinate sotto forma di una scelta. La scelta non è dunque la causa, ma un effetto.

[...] Se la volontà fosse libera, sarebbe impossibile cambiare il nostro carattere con l'educazione. Ma l'esperienza ci insegna che il carattere dell'uomo è composto da diverse qualità ed è modificabile da una certa serie di sforzi. E proprio perché la volontà dell'uomo obbedisce a dei motivi, ed è dipendente da cause, egli può trasformarla-cambiando ambiente, genere di attività, e regolando, con una riflessione giudiziosa, i motivi della sua volontà."

Appoggiandosi su delle teorie analoghe a quella dell'autore che abbiamo appena citato, un casista della setta Zogtschen disse: «Questa volontà di deviare il corso degli effetti di opere compiute proviene da cause e si può credere che la natura di queste è tale che essa costituisce già un'opposizione ai risultati che si desidera contrastare».

Così, secondo questa opinione, la volontà di contrastare la legge del karman e i mezzi impiegati per pervenirvi non sono che le manifestazioni tangibili di forze che già tendevano automaticamente a prendere posto nel processo degli effetti peculiari dell'atto compiuto e a modificare l'aspetto e la portata di questi effetti.

I tibetani, si sa, hanno elaborato un tipo particolare di buddismo costituito dalle

dottrine mahàyaniste, viste attraverso la loro mentalità di "gialli", con l'aggiunta di un fondo di teorie e di scienze psicologiche e magiche, eredità di antenati sconosciuti. È quello che gli orientalisti chiamano il "lamaismo", un mosaico stranamente esteso che nasconde delle profondità inesplorate.

Tra le dottrine innestate sul buddismo, non citerò che quella che si riferisce direttamente al mio argomento presente. Si tratta della possibilità di liberarsi totalmente o parzialmente, dopo la morte, di conseguenze spiacevoli delle azioni passate e di ottenere sia la liberazione dal cerchio delle rinascite sia una rinascita felice, nonostante il karman.

I maestri spirituali del Tibet insegnano ai loro discepoli i mezzi che vi conducono. D'altra parte, esistono delle opere che riferiscono, più o meno sommariamente, le teorie che esistono sull'argomento.

Tra queste vi è il *Bardo Thòstol*. Dell'origine di questo trattato non sappiamo che ciò che apprendiamo da una tradizione fortemente impregnata di elementi fantastici e, perciò stesso, sospetta. Ci è stato detto che l'autore del *Bardo Thòstol* è Padmasambhava, il mago che soggiornò in Tibet nell'VIII secolo e vi predicò un mahàyanismo mescolato di dottrine tantriche.

Padmasambhava è considerato l'autore di un numero notevole di opere che avrebbe in seguito nascosto, giudicando i tibetani dell'epoca non ancora capaci di capirle. Nel corso dei secoli, questi térma (da ter, scritto gtér = tesoro) furono scoperti da alcuni veggenti o da altri individui che possedevano delle facoltà soprannaturali. In alcuni casi, la nascita di questi era stata predetta da Padmasambhava e alcuni di essi passano per essere stati la reincarnazione di Padmasambhava stesso.

Il numero delle opere considerate come dei térma si calcola attualmente in un centinaio. Oltre a quelli la cui autenticità, sebbene contestabile, è ufficialmente riconosciuta in Tibet, ne esistono molti altri la cui paternità non è sempre attribuita a Padmasambhava. Gli autori di alcuni di questi si dicono essere dei lama celebri, altri passano per essere stati composti da divinità del pantheon lamaista o, ancora, da dei o da eroi appartenenti alla religione dei bònpos.

È così che al nord e all'est del Tibet, degli individui, considerati come chiaroveggenti, ricercano le térma nascoste dal grande eroe nazionale Guésar de Ling. Alcuni térma consistono solamente in qualche riga, altri sono dei libri relativamente voluminosi. Tra i più rari, quelli di cui non si parla che a bassa voce, con mistero, sono delle istruzioni incise nelle pietre che sono state trovate o scoperte in modo "miracoloso".

Tra le térma che non sono affatto divenute celebri, alcune presentano un vero interesse dal punto di vista degli studi filosofici o dei metodi di impulso psichico. Queste ultime sono spesso scritte in un linguaggio convenzionale e simbolico, compreso solo dagli iniziati e che, forse, costituisce l'ultima traccia di una lingua particolare, vicina ad un insegnamento esoterico prebuddistico.

La maggioranza delle térma non offre tuttavia che dei luoghi comuni ripetuti in tutto il Tibet, o meglio ancora esse si compongono di frasi, senza un gran nesso, redatte in un sanscrito snaturato, quasi, se non completamente, inintelligibile e copiosamente mescolato a esclamazioni rituali del tipo dei mantra di una sillaba.

L'opinione prevalente in Tibet, tra il popolo e il basso clero, è che restano ancora molti térma da scoprire.

Nell'élite dei lama regna uno scetticismo discreto riguardo l'origine dei térma.

Si citano degli esempi di lama che, avidi di celebrità, hanno nascosto dei manoscritti di loro composizione per "scoprirli" più tardi e meritare il titolo di *tértón* (scopritore di *térma*) molto più importante, tra le masse, di quello d'autore. Non passa quasi un anno che queste misteriose opere non siano estratte da caverne o da altri luoghi appartati.

Raccontare come io fui presente a una scoperta del genere sarebbe fuori luogo nel presente libro, lo farò altrove.

Il mio antico compagno di strada e di studi, il letterato tibetano Dawasandup con il quale ho cavalcato tanto attraverso l'Himalaya, andando da un monastero all'altro, ha tradotto in inglese una delle versioni del *Bardo thóstol*. Questa traduzione è stata edita da un erudito orientalista americano, W. Y. Evans-Wentz, che vi ha aggiunto una sapiente introduzione e numerose note che formano un eccellente commento.

Il *Bardo Thóstol* e tutte le opere di questo tipo sono considerate, dai tibetani colti, l'espressione esoterica di teorie esoteriche che riguardano la morte, i fenomeni che l'accompagnano e quelli che le succedono, tra il momento in cui l'uomo spira e quello in cui rinasce. *Bardo* significa 'tra due', tra la morte e la rinascita.

L'arte di morire abilmente - e, aggiungerei, vantaggiosamente - è considerata, in Tibet, di grande importanza; buddisti e *bònpos* l'insegnano sotto una forma o sotto un'altra, ma sempre sotto due aspetti: l'esoterico divulgato nei libri - *térma* o altri - e l'esoterico che è descritto oralmente; a volte ai discepoli è dato il permesso di annotare, per iscritto, qualche punto dell'insegnamento che può servir loro come promemoria. I *bonpos* pretendono che è da loro che *Padmasambhava* e gli altri autori buddisti che hanno trattato questo tema, hanno preso in prestito le

loro teorie. Essi si vantano anche, volentieri, di possedere delle conoscenze in fisiologia e in psicologia, che risalgono a un'alta antichità e superano, di molto, in estensione e in profondità, quelle dei buddisti.

Lascio a coloro che mi hanno fatto queste affermazioni le loro responsabilità, ma esse non possono essere interamente prive di fondamento.

I buddisti *hinayànisti* e *mahayànisti* danno una grande importanza all'ultimo pensiero del morente. È questo che dà, secondo loro, il tono, la direzione generale alla nuova vita che egli ricomincerà rinascendo. Gli effetti del *karman* non si faranno meno sentire, ma seguiranno il risultato di quest'ultimo pensiero e saranno modificati dagli effetti di questo. Presso i tibetani, l'influenza di quest'ultimo pensiero è riconosciuta, soprattutto tra la massa dei fedeli; inoltre, questi sono maggiormente esortati a formulare dei pensieri di distacco dal mondo che vogliono lasciare, piuttosto che dei pensieri virtuosi, tranne l'augurio sincero di felicità degli esseri. Quanto agli individui più illuminati, e cioè coloro che hanno ricevuto qualche insegnamento da un maestro spirituale, è specialmente raccomandato loro di superare lo svenimento che si produce, generalmente, al momento della morte e di percepire, chiaramente, il fenomeno del passaggio della "coscienza" fuori da questa vita.

Delle raccomandazioni a questo riguardo sono mormorate all'orecchio di tutti i moribondi che hanno, al loro capezzale, sia un lama, sia un laico anche poco versato nell'"arte di morire", ma si presume che coloro che non si sono affatto preparati da vivi sono incapaci di avere la forza necessaria per evitare la perdita di

coscienza al momento della morte.

Perché è necessario morire coscientemente? Proprio per opporsi all'operazione automatica del karman come cercano di fare, nel corso della vita, coloro che hanno acquisito "l'abilità nei mezzi" (upàya), basata sulla conoscenza del meccanismo del karman. Oltre agli eremiti contemplativi e ai lama esperti degli insegnamenti dei maestri spirituali, pochissimi muoiono in piena coscienza.

Secondo una credenza estesa, non solo in Tibet, ma anche in Nepal e in India, tra i buddisti e i seguaci di altre dottrine, l'uomo che muore durante uno svenimento, torna, non esattamente in un altro mondo, ma in un'altra condizione: quella che i tibetani chiamano "stato intermedio" (bardo).

Chi è che riprende conoscenza dopo la morte e chi è soggetto a subire i risultati delle opere compiute dal defunto?

Presso i non buddisti, la risposta è semplice; colui che continua la sua esistenza nell'aldilà è il jiva, lo spirito, entità immortale simile quasi a quel che noi chiamiamo "anima".

Il loro attaccamento all'idea di una retribuzione, interamente individuale, delle opere ha condotto la maggioranza dei buddisti a delle concezioni che si avvicinano alla credenza nella trasmigrazione dell'anima; tuttavia, per essi, l'anima non è un'entità semplice, è un aggregato di facoltà mentali, come è stato spiegato nel capitolo precedente.

L'anima non è considerata come possedente queste facoltà e come esistente al di fuori di esse; non è dotata del potere di percepire, di volere ecc., ma quando esistono delle percezioni, delle sensazioni, delle operazioni mentali costruttive come le volizioni ecc. (in termini tecnici: vere e false costruzioni) e la coscienza-conoscenza, l'insieme di

questa attività, composta da momenti separati, prende il nome di anima.

Ebbene, ciò che entra nello stato intermedio (bardo) è, secondo i lamaisti, una delle parti che formano lo spirito: la coscienza-conoscenza contenendo in sé la somma delle impressioni che si sono immagazzinate nel "cosciente" e nel "subcosciente" dell'individuo durante la sua vita passata.

Secondo i tibetani e alcuni dei loro vicini dell'India e del Nepal, la "coscienza" dell'uomo comune, morto nel corso di uno svenimento, senza rendersi conto di ciò che gli succedeva, si trova fortemente disorientata nella sua nuova condizione. Ignora il cambiamento che si è operato nel suo stato; essa si confonde e si spaventa mentre si sforza, senza riuscirci, di rioccupare, in questo mondo, il posto che era stato suo nel corpo vivo al quale era attaccata. In questo stato di agitazione, gli manca il potere di dirigersi, di resistere alla pressione del karman che la trascina. Altri stanno per venirla in aiuto.

Già, durante l'agonia, il lama, o il laico competente che assisteva il morente, gli ha ben raccomandato di lasciare sfuggire la sua "coscienza" dalla punta del cranio, poiché ogni altra soluzione conduce a una cattiva rinascita. Ma anche qui, il moribondo, senza un allenamento speciale, è incapace di aiutarsi da solo e il rito del "trasferimento" interviene.

In lingua tibetana, questo rito è denominato *phowa* (pronunciare *powa*; da *pho*, 'far cambiare posto', 'trasferire'). La parte essenziale del *phowa* consiste nella emissione, su un tono acutissimo/molto particolare, della sillaba *hik*, seguita dalla sillaba *phat*. Queste due sillabe sono considerate dei mantra, cioè delle parole le cui vibrazioni - se sono state correttamente emesse - hanno il potere di produrre alcuni effetti sullo spirito e sulla materia.

In principio, lo hik, ripetuto diverse volte, fa gradualmente salire la "coscienza" fino alla sommità del cranio e il phat lo fa zampillare. Succede che dei mistici tibetani praticino questo rito a se stessi per suicidarsi, come alcuni yogi indu si asfissiano, volontariamente, praticando la ritenzione del respiro nel corso del sonno ipnotico. Tuttavia, secondo la gente del Tibet, il ruolo del phowa non si limita all'estrazione della "coscienza" fuori dal corpo del morente, o del morto in cui si attarda, ma trasferisce anche quella in un luogo felice, generalmente al Paradiso occidentale della Grande Beatitudine (Noub Déwatchén, in sanscrito: Sukhavati) di cui sognano, anche, le masse buddiste della Cina e del Giappone.

In realtà, l'uso del phowa per dirigere la "coscienza" dei morti deve iscriversi a margine della scienza magica del "trasferimento" o della "resurrezione". Questa consiste nel separare la parte mentale della personalità - la sua e quella altrui - e nel trasferire questa, temporaneamente o definitivamente, in un corpo umano o animale, sia che questo corpo sia stato abbandonato, al momento della morte, dallo spirito che vi era unito, sia che il mago se ne sia liberato a viva forza. In questo ultimo caso, il mago può trasferire lo spirito senza domicilio in un corpo morto da poco, se si trova alla sua portata, o meglio strappare di nuovo un altro spirito dal suo alloggio, per proteggere il primo; può lasciare lo spirito disincarnato, una condizione detta molto penosa per quest'ultimo.

Le storie di "trasferimento" sono numerose in Tibet, ma riguardo ai metodi che permettono di praticarlo, essi non sono insegnati che a pochi discepoli, dopo un lungo periodo di prova e sotto il sigillo di giuramenti terribili. L'India e la Cina hanno così creduto alla possibilità del trasferimento.

Il celebre professore dell'università di Nàlanda, Naropa (x secolo), ne era, si dice, esperto.

Riguardo all'ascensione della "coscienza" fino alla sommità del cranio, si tratta d'una imitazione delle teorie tantriche che riguardano l'energia vitale simbolizzata da kundalini, il serpente di fuoco, che dorme vicino alle parti genitali e che gli yogi svegliano e fanno salire fino al cervello, attraverso diversi punti del corpo (le tchakra = strade) e lungo la colonna vertebrale.

Questa ascensione è considerata come una realtà fisica o come simbolica, a seconda del grado di iniziazione tantrica al quale si fa riferimento.

Tra i buddisti che ammettono l'esistenza dello stato intermedio, c'è chi scarta l'idea di un trasferimento della "coscienza" operata dall'intervento di altre persone. Tuttavia, la maggior parte di essi crede che la "coscienza" abbia la possibilità di dirigersi, attraverso il bardo, verso una rinascita di sua scelta. In principio, essa può dunque raggiungere l'uno o l'altro dei soggiorni degli dei, o unirsi a un corpo umano scegliendo, come i genitori, dei geni il cui carattere e condizione sono adatti ad assicurare il benessere materiale e morale di colui che essi generano.

Meglio ancora, alcuni credono alla possibilità di pervenire, dopo la morte, a un momento di illuminazione improvvisa della "coscienza" priva di carni, a liberarsi dal girotondo delle nascite e delle morti ripetute: cioè di liberarsi, definitivamente, di tutti gli effetti del karman.

Queste diverse possibilità sono, naturalmente, fondate sulla credenza nella persistenza della coscienza dopo la morte. Questa "coscienza" è allora considerata come un'entità, ricettacolo dove sono immagazzinati tutti gli istanti di coscienza che si sono succeduti durante la vita del defunto. Allo stesso tempo, si

suppone che goda della facoltà di percepire, di ragionare sulle sue percezioni e di avvertire delle impressioni.

Considerata in questa maniera, la "coscienza" offre dunque dei punti di somiglianza con il "doppio", sebbene i tibetani la considerino come distinta da esso. Essa è vicina all'animo o al jiva indù, con questa differenza notevole che essa non è immortale, la sua esistenza finendo con la rinascita che è l'inizio della costruzione di una nuova coscienza dipendente dagli organi di percezione, di sensazione ecc., che gli forniranno degli alimenti. Bisogna, pertanto, ricordarsi che, secondo questa teoria, le condizioni della rinascita, la forma fisica e la parte mentale del nuovo individuo sono condizionati dalla coscienza precedente.

Privata, dopo la morte, delle percezioni che i sensi gli trasmettevano e che l'alimentavano, la "coscienza" disincarnata rumina, se posso utilizzare questa espressione, triviale ma esatta, le nozioni che si sono accumulate in essa quando era vivo quell'aggregato fisico e mentale (chiamato: una persona) di cui faceva parte. Le visioni che contempla, che la confondono, la stupiscono, la ravvisano o la terrificano non sono che la proiezione di immagini soggettive che illustrano le credenze, le passioni e, in generale, tutto il contenuto dello spirito del defunto.

Discernere, in questo caos di immagini, quelle che emanano correnti di energia produttrici di condizioni felici e quelle che sono dovute ad alcune delle proprie affinità che la portano verso degli ambienti che gli saranno graditi è un'arte che poche "coscienze" possiedono. Anche in questa occasione, il morto riceve l'aiuto di un vivente che gli spiega la natura delle visioni che si presume appariranno e gli indica il comportamento che deve tenere al loro riguardo.

Tuttavia, scegliere tra le strade e tra gli

esseri che appariranno in queste visioni è considerato come l'effetto di una conoscenza ancora inferiore. Il segreto che fa ottenere la suprema Liberazione nel bardo è la conoscenza dell'irrealtà naturale delle scene che vi si vedono, degli esseri che vi si incontrano, delle gioie che vi si gustano, dei mali che vi si sopportano. Bisogna che la "coscienza" sappia che, come abbiamo appena detto, questo miraggio è un'oggettivazione dei suoi pensieri, che esiste in lei e in nessun altro luogo al di fuori di essa.

Questa ultima teoria è completamente conforme alla dottrina della scuola buddistica. Quella, a cui la concezione del bardo è estranea, dichiara che la liberazione dal girotondo delle "esistenze" consiste nel capire, in questa vita, che il samsàra con i suoi diversi mondi, i suoi dei, i suoi demoni, i suoi paradisi, i suoi inferni e tutti gli esseri che vi soffrono, gioiscono, amano, odiano, lottano, nascono e muoiono non è che un prodotto della nostra immaginazione, una vasta mistificazione dovuta all'ignoranza, una allucinazione prodotta dalla sete dell'esistenza individuale.

Un'opinione abbastanza estesa tra i lama istruiti è che le stesse possibilità di liberazione post mortem si offrono a tutti, qualunque siano state le religioni o le dottrine filosofiche che essi hanno professato da vivi.

Un lama appartenente al monastero di Ditza, situato vicino alla frontiera cinese, che aveva avuto l'occasione di incontrare dei missionari cristiani e di familiarizzare con la loro dottrina, mi disse un giorno che il giudizio, il cielo e l'inferno li aspettavano nel bardo. Secondo lui, i cristiani, come i lamaisti, riempirebbero lo "stato intermedio" di visioni in rapporto alle loro credenze; essi vi vedrebbero Dio il Padre, Gesù, gli angeli, i santi e i

demoni ai quali essi avrebbero, forse, specialmente pensato nell'ora della loro morte. Essi soffrirebbero o si rallegrerebbero seguendo la natura delle loro visioni, che essi considererebbero dei fatti reali, fino al momento in cui uno svenimento simile a quello durante il quale essi erano morti segnerebbe l'istante della loro rinascita, a seconda, in questo mondo o in un altro.

Interrogai un altro lama del monastero di Labrang, in Amdo, e gli chiesi come sarebbe, secondo lui, la condizione, nel bardo di un uomo che non avesse avuto nessuna credenza, religiosa o altro, riguardo l'ai di là della morte e fosse convinto che quello equivaleva a un nulla.

Naturalmente il lama non pensava che questa mancanza di fede costituisse un crimine punibile in un altro mondo, ma dubitava che esistessero delle persone che non avevano mai concepito nessuna idea riguardante ciò che viene dopo la morte. Come io ribadivo che erano esistiti dei materialisti in India (i tcharvaka) e che il numero di quelli era considerevole in Occidente, mi chiese:

Perfino quando erano bambini, questi uomini non hanno mai sentito niente riguardo all'aldilà della morte?». Dovetti convenire che la maggior parte dei materialisti aveva ricevuto qualche istruzione al riguardo. «Allora», concluse il lama, «le descrizioni di un altro mondo che essi hanno inteso, alle quali hanno creduto e che poi hanno scartato, trovandole assurde, possono ripresentarsi a questi e popolare il loro bardo di visioni che le riproducono».

Che cosa consegue da queste diverse teorie? I lamaisti credono veramente che si possa impedire l'azione del karman durante il tempo che si svolge tra la morte e la rinascita? Esotericamente, almeno,

essi lo credono, ma dichiarano che questa operazione è raramente possibile perché la sua riuscita dipende dal carattere del defunto e dal più o meno alto grado di conoscenza che egli ha acquisito da vivo.

Le indicazioni del lama mostrano alla "coscienza" il cammino che essa deve seguire per raggiungere tale paradiso, o per procurarsi un nuovo corpo tramite l'interposizione di parenti virtuosi ricchi o intelligenti, e sono intese dalla coscienza solo se essa è stata predisposta dalle opere compiute dal defunto. Allo stesso modo, anche le istruzioni che le sono prodigate, che riguardano il miraggio, da lei generato, che la stupefanno, possono essere comprese da lei solo quando, anteriormente alla morte, si è già familiarizzata con queste concezioni. In fin dei conti, la legge delle azioni compiute continua a regnare.

Ci dicono ancora, i lamaisti, che gli uomini che, da lunga data, si sono allenati a osservare e ad analizzare i fenomeni che si producono in essi e hanno, in questo modo, acquisito l'abitudine di restare perfettamente coscienti, pervengono a lottare vittoriosamente contro lo svenimento che tende a prodursi al momento della morte e a evitarlo. Essi entrano, così, in piena conoscenza nello "stato intermedio", e la fantasmagoria che comporta non si produce in essi.

In larga misura, questi esperti nell'"arte di morire" hanno il potere di proiettare la loro coscienza in qualsiasi mondo e di rinascere in qualsiasi condizione a loro scelta. Ma questo potere, essi lo possedevano già allo stato latente, prima di spirare; era il frutto del loro allenamento psichico, dunque un risultato delle loro opere (karman). Inoltre, quali che siano il mondo e la condizione nei quali rinascono, essi non saranno affatto al riparo dei danni degli effetti delle loro azioni; questi si produrranno sotto una

forma in rapporto con questo mondo e queste condizioni. La legge del karman non ci regola dall'esterno; è in sé che ognuno porta le cause degli effetti che subisce.

Nessun insegnamento in extremis o post mortem è dato all'iniziato lamaista, egli non ha bisogno di consigli; nessun rito è celebrato per suo beneficio, non ha bisogno di aiuto; e quando le sue spoglie sono portate al cimitero, nessun lama tiene in mano l'estremità della sciarpa che è attaccata a lui: egli non ha bisogno di essere guidato. Come mi diceva un eremita dell'Himalaya: «Egli conosce il cammino».

Sebbene le teorie che riguardano il bardo ci abbiano portato in pieno buddismo eterodosso e perfino si può dire, completamente fuori dal buddismo, quest'ultimo quadro dell'uomo che "conosce la sua via" ricorda l'esortazione indirizzata dal Buddha ai suoi discepoli: «Siate sempre vostra luce e vostro rifugio».

L'ultima parola del tantrismo tibetano è anche: «Nessuno può guidarti come te stesso».