

# FORME DELLA NEGAZIONE

Un percorso interculturale  
tra Oriente ed Occidente

a cura di  
Leonardo Marcato

Il testo è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Esperienze Filosofiche* n. 1  
Isbn: 9788857532868

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383  
Fax: +39 02 89403935

In copertina: Stefano Sangiorgio, *Multiscatto vetrate*.

# INDICE

PREFAZIONE. ESPERIENZE DELLA NEGAZIONE <i>di Luigi Vero Tarca</i>	7
INTRODUZIONE <i>di Leonardo Marcato</i>	11
SEZIONE I: ZENITH	
LA NEGAZIONE NELLA CULTURA E NEL PENSIERO GIAPPONESE <i>di Aldo Tollini</i>	21
IL PROBLEMA DELLA NEGAZIONE NEL BUDDHISMO <i>di Giangiorgio Pasqualotto</i>	35
LA NEGAZIONE NELL'OPERA DI DŌGEN. RELAZIONE TRA LINGUAGGIO E RISVEGLIO <i>di Federica Sgnaolin</i>	49
ESSERE E NULLA NELLA LINGUA CINESE <i>di Massimiliano Cabella</i>	61
SEZIONE II: HORIZON	
IL PRIVILEGIO DELLA NEGAZIONE <i>di Luigi Vero Tarca</i>	81
NEGAZIONI E SILENZI SOTTO I CIELI DELL'INDIA Orizzonti upaniṣadici e buddhisti a confronto <i>di Antonio Rigopoulos</i>	101

FUNZIONE E LUOGO DELLA NEGAZIONE NELLA "DIALETTICA" DELLA VACUITÀ 119  
*di Emanuela Magno*

"ASSENZA, PIÙ ACUTA PRESENZA"

Sul concetto di *abhāva* come trattato nelle introduzioni medievali  
al *Navyanyāya* 137  
*di Gianni Pellegrini*

### SEZIONE III: NADIR

IL NEGATIVO È INSIEME ANCHE POSITIVO

La trasfigurazione della negazione tra immediatezza e mediazione 161  
*di Laura Candiotto*

SULLE DIMENSIONI FORMALE E STRUTTURALE DELLA NEGAZIONE 179  
*di Marcello Ghilardi*

IL RITMO DEL NON-ESSERE.

Il negativo nel pensiero di Raimon Panikkar, tra critica  
a Parmenide e prospettive *advaita* 193  
*di Leonardo Marcato*

GLI AUTORI 211

# NEGAZIONI E SILENZI SOTTO I CIELI DELL'INDIA

## Orizzonti upaniṣadici e buddhisti a confronto

ANTONIO RIGOPOULOS

Preliminarmente, è indispensabile osservare che le *Upaniṣad* vediche si distendono lungo un arco di tempo molto lungo, che grosso modo va dal VII-VI secolo a.C. agli inizi della nostra era. Quando dunque si parla in astratto di una concezione upaniṣadica, si compie una generalizzazione che può risultare sviante giacché ogni testo va necessariamente contestualizzato e analizzato nella sua specificità. La stessa cosa dicasi per i testi del canone buddhista in lingua pāli: essi hanno conosciuto una complessa storia redazionale e non si offrono a noi quale un pensiero sistematico (Cohen 2008; Norman 2006). Devo altresì precisare che i temi della negazione e del silenzio sono qui esaminati in riferimento alla metafisica delle *Upaniṣad* e alle cosiddette “questioni indeterminate” (*avyākātāni*) del buddhismo antico.<sup>1</sup>

Luogo privilegiato e ineludibile per quest'indagine è il celebre *neti neti* di *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BĀU) 2, 3, 6, posto a conclusione del dialogo tra Ajātaśatru – nel ruolo di maestro – e Gārgya (2, 3, 1-6). Si tratta di un testo certamente pre-buddhista, la BĀU nel suo complesso essendo l'*Upaniṣad* più antica (VII-VI sec. a.C.).<sup>2</sup> Ajātaśatru, dopo aver distinto tra aspetto materiale e spirituale del *Brahman* (= il Fondamento di tutta la realtà; il termine, un *nomen actionis* neutro, deriva da una radice verbale connessa all'idea di accrescimento),<sup>3</sup> ne identifica simbolicamente l'essenza materiale nel sole (piano cosmico) e

- 
- 1 Per un più ampio confronto tra il cosiddetto hinduismo e il buddhismo, si veda Piantelli 1996. In tema di generalizzazioni indebite, si ricordi che l'orizzonte upaniṣadico e con esso le scuole del Vedānta sono solo un ambito – per quanto significativo – del ricco pensiero hindū. Altri ambiti, ad esempio quello delle scuole realiste – si pensi al Sāṃkhya – rifiutano ogni approccio apofatico.
  - 2 Per un'ottima traduzione inglese delle *Upaniṣad* vediche si veda Olivelle 1998. Per un'introduzione alle *Upaniṣad* vediche in generale e alla *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* in particolare, si veda Rigopoulos 2010, LXIII-LXXXVIII. Per una traduzione italiana della *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, si veda Della Casa 1976, 59-168. Sul *neti neti*, si veda l'importante contributo di Acharya 2013.
  - 3 Sulla nozione di *Brahman*, si veda Renou e Silburn 1949; Gonda 1950; Thieme 1952; Heesterman 2006.

nell'occhio destro (piano individuale) e l'essenza spirituale in quel Principio supremo ch'è soggiacente tanto al sole quanto all'occhio destro, denominato Puruṣa (lett. "maschio").<sup>4</sup> Esso è l'Assoluto al tempo stesso trascendente e immanente, soggiacente a ogni cosa, l'essenza stessa del *Brahman*. Aṅgītaśāstru passa poi a identificare il Puruṣa con una serie di forme sensibili, simboleggianti varie entità e domini (la veste color zafferano quale simbolo del sole, il vello bianco quale simbolo della luna, etc.), e infine conclude il suo insegnamento offrendo a Gārgya il metodo d'indicazione (*ādeśa*) del *neti neti*, volto a rigettare qualsivoglia definizione e rappresentazione del Puruṣa.

Nell'orizzonte filosofico-religioso dell'India antica, va anzitutto richiamata la distinzione tra due tipi di negazione, la cui origine è squisitamente grammaticale. Il primo tipo è denominato *prasajya* ("negazione assoluta", "diniego"), che nega ovvero rigetta una qualsivoglia proposizione. In esso la particella di negazione *na* ("no"/"non") si connette al verbo, come nell'esempio *brāhmaṇa nāsti*, «[questo] non è (*na asti = nāsti*) un *brāhmaṇa*». Qui la negazione non ha implicazione alcuna, ovvero non sottende null'altro: il *prasajya* rigetta la proposizione *tout court*.

Il secondo tipo di negazione è denominato *pariyudāsa* ("esclusione", "negazione relativa"): esso nega una particolare identificazione al tempo implicandone altre. Qui il prefisso negativo *a-* si connette a un sostantivo, come nell'esempio *a-brāhmaṇa asti*, «[questo] è un non *brāhmaṇa*». La designazione "non *brāhmaṇa*" implica che la persona appartiene a un altro *varṇa* o categoria sociale (*kṣatriya*, *vaiśya* o *śūdra*). Tramite la particella di negazione *a-* si determina dunque una negazione di specificazione che è al tempo stesso implicazionale. Mentre questo tipo di negazione riconosce implicitamente la validità dei presupposti su cui la proposizione si fonda e, per via d'esclusione, indica una realtà positiva, la negazione del tipo *prasajya* è assoluta, radicale.<sup>5</sup>

In relazione alla negazione del tipo *pariyudāsa*, appare sintomatico come molti composti sanscriti con *a-* privativa (*an-* davanti a vocale), denominati *nañ-tatpuruṣa* ossia composti negativi, non siano esclusivamente o primariamente collegati a un significato negativo (indicando l'assenza di quella caratteristica o qualità la cui esistenza viene negata), bensì implicino un significato positivo: così ad esempio *a-himsā*, lett. "non violenza",

4 Sulla nozione di Puruṣa, si veda Harzer 2006.

5 Sulla distinzione tra "non-implicational propositional negation" (*prasajya*) e "implicational-term negation" (*pariyudāsa*), si veda Westerhoff 2006.

traduce innocenza, *a-roga*, lett. “non malato”, traduce sano, *an-alpa*, lett. “non poco”, traduce molto, etc.<sup>6</sup>

Orbene, nella prospettiva metafisica delle *Upaniṣad* cruciale si rivela l'utilizzo della negazione di tipo *prasajya*, ossia di quella negazione che in relazione al *Brahman* o al *Puruṣa* si configura come reiezione d'ogni proposizione. Il *neti neti* di BĀU 2, 3, 6 appartiene senz'altro a questa tipologia.

Una parola sulle diverse traduzioni dell'espressione *neti neti* (= *na iti na iti*) offerte dagli indologi. Pionieristicamente, M. Müller e O. Böhtlingk proposero di tradurre seccamente «no, no» (leggendo l'avverbio *iti* quale mero marcatore del discorso diretto), mentre poi P. Deussen, sulla scorta del commento (*bhāṣya*) di Śaṅkara – il grande maestro del Vedānta non-dualistico (*advaita*), probabilmente vissuto intorno al VII sec. d.C. – propose di tradurre «né/non così, né/non così» ovvero «né così né in altro modo» (ove *iti* traduce “così”). Sulla scorta di A. Hillebrandt e K. F. Geldner, più recentemente W. Slaje ha proposto una terza via interpretativa, ossia che la doppia negazione implichi un'affermazione: in tedesco, egli traduce «nichts nicht ebenso»; in inglese, «nothing is not in that way». Il recente, approfondito studio del testo della BĀU di D. Acharya confuta tuttavia questa resa, per quanto suggestiva, e con ottime ragioni conferma la validità della traduzione del Deussen. La negazione consecutiva ossia la ripetizione del *na* ha il preciso scopo di rigettare *ogni* definizione. Si tratta in altri termini di uno stratagemma retorico: le due *na* sono da intendersi come una serie indeterminata di negazioni, una fuga di no, e tale echeggiare della negazione sottende come l'Assoluto sfugga a qualsivoglia identificazione e concettualizzazione.

Ma veniamo a leggere il *neti neti* nel contesto di BĀU 2, 3, 6. Eccone la resa in inglese di D. Acharya:

Now, the way of indication (*ādeśa*) [for that *Puruṣa*] therefore is [this way]: «[It is] neither so [as  $X_1$ ] nor so [as  $X_2$ ].»

For, neither so nor so is there anything else beyond That [*Puruṣa*].

Now here is the naming [of That *Puruṣa*] (*nāmadheya*): «the Reality of reality».

The reality is [constituted by] the vital functions and their Reality is That [*Puruṣa*] (Acharya 2013, 20-21).<sup>7</sup>

Ed ecco la mia proposta di traduzione nella nostra lingua:

6 Sui composti sanscriti con *a-*privativa, si vedano le osservazioni di Della Casa 1998, 227-228.

7 L'originale sanscrito recita: *athāta ādeśa neti neti; na hy etasmād iti nety anyat param asty; atha nāmadheyam satyasya satyam iti; prāṇā vai satyaṃ teṣām eṣa satyam.*

Orbene, il metodo d'indicazione [del Puruṣa] è il seguente: «[Esso è] né così né in altro modo».

Invero, non c'è nulla oltre Quel [Puruṣa] ch'è [indicato] «non così».

Ed eccone la denominazione: «Realtà della realtà».

La realtà [del soggetto] è costituita dalle funzioni vitali e la loro Realtà è Quel [Puruṣa].

Si osservi che “Realtà della realtà” (*satyasya satyam*) non va interpretato quale il nome del Puruṣa bensì quale denominazione illustrativa (*nāmadheya*): essa è volta a mostrarci come l'Assoluto vada intuitivamente colto e non è da considerarsi alla stregua di una definizione reificante. Com'è tipico delle *Upaniṣad*, le quali istituiscono una fitta trama di corrispondenze micro-macrocosmiche (questo, non a caso, il significato del termine *upaniṣad*), la realtà del mondo e di ogni soggetto (qui identificato dalle sue funzioni vitali, i *prāṇa*) è detta fondarsi sulla soggiacente Realtà dell'ineffabile Puruṣa. Questa dunque la conclusione dell'insegnamento di Ajātaśatru e questo il metodo ch'egli propone, da applicarsi ogniqualvolta si abbia a discorrere dell'Assoluto. Il *neti neti* ha la funzione di dire «no», di rigettare ogni definizione del Puruṣa giacché Esso non può essere oggetto di specificazione.

Nella sua laconicità, il metodo d'indicazione offerto da Ajātaśatru è volto a far intuire la necessità di un approccio olistico, intero alla realtà, così da favorire la presa d'atto dell'onnipresenza del Puruṣa, immanente e trascendente al tempo stesso. È così che in un altro luogo della BĀU (5, 1) ci si riferisce all'Assoluto quale “pieno”, “saturo” (*pūrṇa*): «Quello è Pieno, questo è Pieno, e dal Pieno s'origina il Pieno. Se pur s'attinge il Pieno dal Pieno, il Pieno rimane intatto».<sup>8</sup> Come sintetizza D. Acharya (*Ibidem*, 29): «The BĀU *ādeśa* is a brief and elliptical *sūtra*-like statement, whereas the remark following it is the full statement, which by itself justifies the *ādeśa* status of the *neti neti* phrase».

L'ineffabilità del Puruṣa o del *Brahman* è tema capitale nelle *Upaniṣad*. Ad esempio, in *Kena Upaniṣad* 1, 3-8, un testo presumibilmente composto negli ultimi secoli a.C., leggiamo:

L'occhio non vi giunge, non vi giunge la parola e neppure il pensiero. Non sappiamo, non conosciamo in qual modo possa essere insegnato. Esso è diverso (*anyad eva*) da ciò che è conosciuto e anche è al di là di ciò che è ignoto. Così abbiamo udito dagli antichi che ce l'hanno spiegato.

<sup>8</sup> L'originale sanscrito recita: *pūrṇam adaḥ pūrṇam idaṃ pūrṇāt pūrṇam udacyate; pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate.*



Ciò che non può essere espresso con la parola, ciò per mezzo del quale la parola viene espressa, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.

Ciò che non può essere pensato con il pensiero, ciò per mezzo del quale, dicono, il pensiero vien pensato, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.

Ciò che non può essere veduto con l'occhio, ciò per mezzo del quale gli occhi vedono, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.

Ciò che non può essere ascoltato con l'orecchio, ciò per mezzo del quale l'ascolto si realizza, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale.

Ciò che non respira con il respiro, ciò per mezzo del quale il respiro vien tratto, questo sappi che è il *Brahman*. Non è ciò che [il volgo] venera come tale (Della Casa 1976, 341-342).

L'Assoluto è il "Totalmente Altro" (*anyad eva*) e il fondamento di ogni cosa. Esso è onnipresente e nondimeno al di fuori della presa della mente. L'interrogazione relativa a cosa sia il *Puruṣa/Brahman* non può avere risposta in quanto è domanda priva di senso: esso è oltre la presa del linguaggio e del pensiero e non può essere definito o immaginato giacché non è configurabile alla stregua di un oggetto. Ascoltiamo le parole del citato maestro Śāṅkara, tratte dal suo commento all'*Aitareya Upaniṣad* (VI-V sec. a.C.):

[Concezioni opposte dell'*ātman* quali] è oppure non è; è unico oppure è molteplice; è dotato di attributi o non possiede attributi; conosce [di per sé] o non conosce [di per sé]; esprime attività o non esprime attività; possiede frutto o non possiede frutto; ha seme o non ha seme; è felicità o è sofferenza; è al centro o è all'intorno; è il vuoto o non è il vuoto; è trascendente [rispetto a me] o è [me stesso come se fosse] un altro "io"; orbene, colui il quale volesse concepire [tali idee] in merito alla reale natura di Quello, il quale in realtà trascende la portata di qualsiasi definizione, costui sarebbe certamente simile a uno che volesse arrotolare il cielo come una stoffa, o arrampicarvisi con i piedi come su una scala, o che cercasse di scorgere la traccia dei pesci nell'acqua o quella degli uccelli nel cielo, come [si riconosce] dai passi della *Śruti*: «Non è così, non è così» (BĀU 2, 3, 6; 3, 9, 26), «... dal quale le parole recedono...» (*Taittirīya Upaniṣad* 2, 4, 1) e altri, e dal *mantra* [del *Rgveda*]: «Chi realmente conosce?» (RV 1, 30, 6) (Gruppo Kevala 2008, 327).

Torniamo dunque al *neti neti* di BĀU 2, 3, 6. Giunti a questo punto, è oltrémodo istruttivo leggere il commento ad esso dello stesso Śāṅkara:

Com'è che si tenta di descrivere la «Realtà della realtà» mediante queste due parole, *neti neti*? Mediante l'eliminazione di ogni differenziazione dovuta ad accessori limitatori (*sarvopādhiviśeṣāpohena*), tali due parole vengono a riferirsi a un *quid* che non ha caratteri distintivi quali nome, o forma, o azione, o alterità, o specie, o qualità.

Le parole denotano il loro referente mediante l'uno o l'altro di questi, ma il *Brahman* non ha alcuno di tali caratteri distintivi. Sicché non è suscettibile d'esser descritto secondo una formula del tipo «è così e così», come ad esempio una vacca è suscettibile della descrizione «ecco muoversi laggiù una vacca bianca e fornita di corna». È vero che il *Brahman* è descritto in termini quali «Conoscenza, Beatitudine, *Brahman*»<sup>9</sup> e «Pura Consapevolezza»,<sup>10</sup> «*Brahman*» e «*ātman*».<sup>11</sup>

Quando, però, intendiamo dare una definizione solo del suo modo proprio di presentarsi (*svarūpam eva*), facendo astrazione da ogni apparente differenziazione dipendente da accessori limitatori, ci troviamo di fronte a un'impotenza assoluta (*na kenācid api prakāreṇa nirdeṣṭum*). Resta allora un'unica soluzione, il descriverlo come «*neti neti*», eliminando con ciò tutte le possibili specificazioni di Esso che siano suscettibili d'esser conosciute. Questa duplice negazione serve ad includere tutto mediante la ripetizione, così da fare astrazione da ogni specificazione, quale che possa occorrerci. In tal modo, il dubbio che il *Brahman* non sia stato descritto è rimosso... Non vi è alcuna descrizione più appropriata di questa, «*neti neti*», sicché essa è l'unica vera designazione del *Brahman* (Piantelli 1974, 122-123).

E ancora:

Se la negazione si limitasse a colpire un certo numero di fenomeni, resterebbe la curiosità di conoscere che altro fenomeno possa essere il *Brahman*, dato che tali fenomeni (negati) non lo sono. Ma poiché vi è la ripetizione, e grazie a essa si fa astrazione da tutti gli oggetti in quanto tali, è stabilito che il *Brahman* non è della natura d'un oggetto fenomenico, ma della natura dell'*ātman* di per sé splendente, e in tal modo quella curiosità è volta via (*ad Brahmasūtra* 3, 2, 22) (*Ibidem*, 123).

Nelle *Upaniṣad* il tema dell'ineffabilità dell'Assoluto esita nel silenzio (*mauna*), reputato superiore alla stessa negazione d'ogni definizione.<sup>12</sup>

9 Si veda BĀU 3, 9, 28.

10 Si veda BĀU 2, 4, 12.

11 Sulla nozione di *ātman* – il Sé o anima individuale – reputato identico al *Brahman*, si veda Mahony 2006, 12-17.

12 In *Chāndogya Upaniṣad* 8, 5, 2 si legge: «E quel che chiamano silenzio ascetico (*mauna*) in realtà è il *brahmacarya* [= lo studentato *brāhmaṇico*]: con il *brahmacarya* infatti si pensa (*manute*), una volta che si è trovato l'*ātman*» (Della Casa 1976, 271). Nel suo commento agli *Yogasūtra* di Patañjali (II-IV sec. d.C.),

Pensiamo a quanto sempre lo stesso Śāṅkara dice *ad Brahmasūtra* 3, 2, 17 in merito alla testimonianza di un' *Upaniṣad* andata perduta:

Le Scritture ci dicono come, interrogato da Bāṣkalin, Bādhva gli spiegò il *Brahman* mediante il solo silenzio come segue: egli disse: «O Bādhva, insegnami il *Brahman*». Ma quello rimase in silenzio (*sa tūṣṇim babhūva*). E poiché fu interrogato una seconda e una terza volta allo stesso modo, rispose: «In verità te l'ho detto; tu, però, non capisci. Questo Sé (*ātman*) è in calma assoluta» (*brūmaḥ khalu tvam tu na vijānāsi; upaśānto 'yamātmā*) (*Ibidem*, 123-124).

Colui che insegna la realtà dell'Assoluto tramite il silenzio è Śiva Dakṣiṇāmūrti – paradigma del maestro divino (*guru*) – il cui volto (*mūrti*) è diretto a meridione (*dakṣiṇa*) a fronteggiare e vincere la morte (*mṛtyu*) che colà risiede. Nel *Dakṣiṇāmūrtistotra*, un inno in lode al dio ascritto proprio al maestro Śāṅkara, si legge (v. 11-12):

M'inchino a Dakṣiṇāmūrti, il dio ch'è assiso al suolo presso quell'albero di *Banyan* laggiù, a Lui che impartisce ai saggi la diretta conoscenza della Realtà Ultima, al Maestro del trimundio, il Signore che dissipa la sofferenza di nascita e morte.

Sotto l'albero di *Banyan* sono assisi gli anziani discepoli attorno al giovane Maestro. Ma il semplice silenzio del Maestro è insegnamento che da solo basta a disciogliere tutti i dubbi dei discepoli (*Ibidem*, 274-275).<sup>13</sup>

Il sommo silenzio veicola il tacitamento del pensiero e delle sue antinomie, l'eliminazione di ogni determinazione concettuale. Predicare qualcosa dell'Assoluto, affermarlo o negarlo, è in definitiva impossibile, assurdo. A rigore, il *Brahman* è sottratto al pensiero e al linguaggio e non si può predicare d'esso: a) che è o non è; b) ch'è uno o molteplice; c) ch'è dotato o

---

Vyāsa *ad* 2, 32 interpreta il silenzio quale forma d'asceti (*tapas*) e ne distingue due tipi: il "silenzio del pezzo di legno" (*kāṣṭhamauna*) e il "silenzio formale" (*ākāramauna*). Mentre il primo tipo comporta l'astensione da ogni espressione vocale o mimica, il secondo tipo comporta l'astenersi dal parlare ma consente il ricorso al linguaggio dei gesti. Si osservi come *Bhagavadgītā* 17, 16 interpreti il silenzio quale *tapas* mentale. *Muni*, "il silenzioso", è termine che designa l'asceta; sull'origine e la definizione di questa parola – *manute jānāti yaḥ sa munih*, «Il *muni* è colui che riflette [interiormente] e conosce» – si veda *Upādhyāya* 1965, 43 e sg.

13 A proposito del silenzio e di Śiva Dakṣiṇāmūrti, si leggano le folgoranti massime del mistico vedāntin Śrī Ramaṇa Maḥarṣi (1879-1950) in *Sri Ramana Maharshi* 1999, 100-103.

privo d'attributi; d) che conosce o non conosce; e) ch'è creatore/causatore o inattivo; f) che ha o non ha effetti; g) che ha o non ha causa; h) ch'è piacere/agio o dolore/disagio; i) ch'è o non è centrale rispetto alle altre cose; l) ch'è vuoto/nulla o non lo è; m) ch'è trascendente o immanente (Piantelli 1996b, 80-81).

Nondimeno, la realtà del *Brahman* è dogma indiscutibile, quel che Śaṅkara ad *Brahmasūtra* 4, 1, 15 definisce “certezza del proprio cuore” (*svahṛdayapratyaya*) ossia un'intima, irrefragabile esperienza: il *Brahman* “è” (*asti*), tant'è vero che l'ortodossia brāhmaṇica si autodefinisce *āstika*, ossia “quelli del c'è (*asti*)”, di contro agli empî negatori quali i materialisti e i buddhisti che sono definiti *nāstika*, “quelli del non c'è (*na asti*)”. In altri termini, l'orizzonte brāhmaṇico è quello di un classico apofatismo,<sup>14</sup> nel senso che il suo silenzio è risposta piena di significato. Si pensi alla celeberrima definizione del *Brahman* contenuta in *Brahmasūtra* 1, 1, 2 (*janmādy asya yataḥ*), la quale riprende *Taittirīya Upaniṣad* 3,1: «Ciò donde procedono nascita, permanenza e riassorbimento di quest'universo e dei suoi esseri». Il *Brahman* è concepito quale il fondamento di tutta la realtà e del nostro stesso esserci: il saggio è chiamato a scoprire/intuire l'Assoluto, a sperimentarlo ovvero ad accorgersi qui e ora della sua presenza. E d'altronde, nell'orizzonte del Vedānta nondualistico il *Brahman* è l'unica realtà, altro non c'è! Da una prospettiva teista, potremmo dire che soltanto nel silenzio è possibile udire la voce di Dio. Il celebre *guru* contemporaneo Sathya Sāī Bābā (1926-2011) ammonire: «Silence is not a matter of resolve! It is always there. Silence is the endless flow of pure God into you, in the world» (Gandhi, §147).<sup>15</sup>

Ciò detto, non si sottolineerà mai abbastanza come nel brāhmaṇesimo l'assiomaticità del *Brahman* quale fondamento metafisico sia da ricondursi ai *Veda* ossia all'“audizione”/rivelazione (*śruti*) di una Parola che, lungi dall'essere reputata umana (essa è significativamente detta *apauruṣeya*, “non umana”), è ritenuta auto-estrinsecazione dell'Assoluto, il *Brahman sub specie* sonora (*śabda*) che i veggenti (*rṣi*) udirono/videro *in illo tempore*. Il silenzio è riconosciuto essere l'acme della *śruti* nella misura in cui

14 Nella teologia negativa cristiana, l'apofatismo è la concezione secondo cui Dio è del tutto inconoscibile attraverso la ragione giacché trascende la realtà fisica e le capacità cognitive umane. Dio può essere definito solo per quel che non è.

15 Vale la pena ricordare la sua spiegazione del *neti neti*: «*Brahman* is like a balloon that bulges; it never bursts. So, *neti* refers to the comprehension of *Brahman*, not *Brahman* itself. *Neti* does not mean, “No, it is not this”; it means: “No, it is not thus”, “No, this is not all”, “No, there is much more to *Brahman* than this or thus»; Kasturi 1974, 210.

esso affonda le proprie radici nella rivelazione vedica ossia nelle formule culturali (*mantra*) e nel rito (*karman*). Ecco allora che il silenzio brāhmaṇico si svela quale culmine dell'attività sacrificale. Non è dunque possibile comprendere l'apofatismo hindū e la prospettiva *āstika* del brāhmaṇesimo se la si divorzia dal suo retaggio vedico. Nell'accezione brāhmaṇica il silenzio, per essere davvero eloquente, deve *presupporre* il *Veda* ossia il rito, giacché il sacrificio è fondato sulla Parola. Al di fuori di tale orizzonte, non è reputato possibile il darsi dell'esperienza del *Brahman*.

Circa la crucialità del rapporto tra silenzio e rito, paradigmatica è la figura del sommo sacerdote vedico sintomaticamente denominato *brahman* cui spettava il compito di sovrintendere l'attività rituale e correggere gli errori eventualmente commessi dagli altri sacerdoti. Egli vigilava su ogni atto del rito serbando il silenzio ovvero mormorando<sup>16</sup> ininterrottamente a bassa voce la sacra sillaba *om*, designante l'assenso rituale.<sup>17</sup> *Locus classicus* per la comprensione del valore mistico della *om* è la breve e tardiva *Māṇḍūkya Upaniṣad* (circa I sec. d.C.). La *om* è il primo tra tutti i *mantra*, forma vocale dell'*ātman-Brahman*, e ricapitola nelle sue componenti (*o* = dittongo risultante da *a + u*, e *m*) l'onnicomprendiva realtà dell'Assoluto. La nasalizzazione finale, che poco a poco si spegne nel silenzio, sfocia nella condizione trascendente del "quarto" stato (*turīya*). Oltremodo significativo è che il sacerdote *brahman* fosse equiparato al gran dio Prajāpati, specialmente connesso alla dimensione dell'inesprimibile (*anirukta*) e del silenzio. Quest'ultimo, a sua volta, era omologato al *Brahman* in una circolarità d'identificazioni. Osserva in proposito L. Renou (1949, 15):

Si Prajāpati est l'inexprimable par excellence et comme tel dévolu au silence, c'est donc qu'il concentre en sa personne tout ce qui dépasse le limité, le sensible. C'est aussi qu'il représente le *brahman* (neutre), ce vieux symbole des énigmes, chargées de silence, qui avait sa place privilégiée dans le *brahmodya* ou «controverse par énigmes.» Le *brahman* neutre est lui aussi «inexprimable», et ce n'est pas un hasard si le *brahman* masculin, autrement dit le prêtre porteur du *brahman*, se trouve figurer précisément l'officiant silencieux du sacrifice védique.

Il silenzio del sommo sacerdote *brahman* rinvia dunque alla realtà del sommo, inesprimibile *Brahman*, al suo essere al tempo stesso il Totalmen-

16 Sulla primazia della Parola oltre la sua stessa articolazione/estrinsecazione sonora, si veda Brereton 1988.

17 Si veda *Chāndogya Upaniṣad* 1, 1, 8. Sul significato della *om*, si veda Parpolo 1981. Per un'introduzione alla sacra sillaba, si veda Esnoul 2006.

te Altro e la pienezza di tutto (*pūrṇatā*). In definitiva, il silenzio eloquente cui anche il *neti neti* approda è un silenzio metafisico volto a far intuire una realtà suprema, trascendente e immanente al tempo stesso. L'apofatismo brāhmaṇico va necessariamente compreso come affondante le sue radici nella sacralità dei *mantra* della lingua vedica/sanscrita e nell'ortoprassi rituale. L'abbandono del rito, che contrassegna il sommo stadio della rinuncia al mondo (*saṃnyāsa*) in vista della liberazione (*mokṣa*), presuppone il rito stesso.<sup>18</sup> Non è un caso che in ambito hindū vi sia sospetto e anche avversione nei confronti del silenzio a-rituale. Quel silenzio ascetico che prescinde dalla verità (*satya*) dei *Veda* e pretende di disfarsi della Parola rivelata ovvero la disconosce è inevitabilmente reputato inferiore. Nel *Mānavadharmasāstra* (ca. II sec. a.C.), il più celebre trattato dottrinale sulla norma (*dharma*) attribuito a Manu, supposto primogenitore dell'umanità, si legge (2, 83-85):

Il *Brahman* supremo è la sillaba *om*. La suprema pratica dell'ardore (*tapas*) è il controllo del respiro. Nulla è più alto della *sāvitrī*.<sup>19</sup> La verità supera il silenzio.

Tutti i riti vedici (*vaidika*), quali l'offerta del burro chiarificato o l'offerta delle oblazioni, periscono (*kṣar-*). Al contrario, la sillaba *om* (*akṣara*) deve essere riconosciuta come immortale (*akṣara*). Essa è il *Brahman*, è Prajāpati.

È stato tramandato che il sacrificio che consiste nel mormorare (*japayajña*) è dieci volte migliore del sacrificio prescritto; cento volte, se la recitazione è sussurrata (*upāṃśu*), mille volte, se la recitazione è mentale (*mānasa*) (Squarini e Cuneo 2010, 26).<sup>20</sup>

La *Weltanschauung* del buddhismo antico in relazione ai temi della negazione è del silenzio si staglia per la sua alterità rispetto a quella brāhmaṇica.

18 La rinuncia è interpretata quale realizzazione ultima della prassi rituale. L'abbandono del rito è spiegato come la conseguenza finale di un processo d'interiorizzazione del rito medesimo, ossia di perfezionamento d'esso, e non di reiezione. Il fatto che il rinunciante sia privo dei fuochi esteriori (*anagni*) richiama il trasferimento entro di sé del fuoco sacrificale. In tale prospettiva, il rinunciante non abbandona i fuochi – emblema della condizione rituale – ma viene anzi a possederli nella forma più perfetta. Su questi temi, si veda Olivelle 1992.

19 Anche nota come *gāyatrī*, questa preghiera è contenuta in *Rgveda* 3, 62, 10 e ogni brāhmaṇo, ancora oggi, ha il dovere di recitarla quotidianamente. Essa inneggia al sole: «Meditiamo sul magnifico splendore del dio Savitar: che egli stimoli i nostri intelletti!» (*tat savitur vareṇyam; bhargo devasya dhīmahi; dhiyo yo nah pracodayati*).

20 Sul rapporto tra verità e silenzio nell'orizzonte delle *Upaniṣad* e del buddhismo antico, si veda Wayman 1974.

Il buddhismo infatti non poggia su alcun preteso fondamento ultramondano e, per conseguenza, non attribuisce alcuna autorità ai *Veda* né tantomeno ai sacerdoti brāhmaṇi e ai loro riti. Esso considera ogni lingua – anche quella della *śruti* – come meramente convenzionale, frutto d'uomo, e indirizza i suoi strali polemici contro la teologia sacrificale brāhmaṇica affermando l'inutilità d'ogni pratica rituale e sacrificale, quest'ultime venendo duramente condannate anche per il loro carattere cruento.

Le scuole buddhiste antiche muovono da una prospettiva epistemologica che definirei schiettamente ametafisica (piuttosto che antimetafisica): esse negano la realtà dell'*ātman* (Wynne 2011; de Jong 1997, 98-99), proclamano l'impermanenza di tutti i fenomeni in quanto meri aggregati (*khandha*) transeunti, e si concentrano sulla dolorosa condizione esistenziale dell'uomo e su come essa possa essere superata. Di qui il loro approccio empirico, fondato sull'osservazione diretta di ciò che può essere indagato e conosciuto. Ogni cosa è dunque connotata da tre caratteristiche: assenza di un Sé individuale (*anattā*), impermanenza (*anicca*) e dolore (*dukkha*; lett. "disagio").

In vari luoghi del canone pāli, il Buddha<sup>21</sup> (ca. 480-400 a.C.), ancorché incalzato dai suoi interlocutori, tipicamente non risponde a una serie di interrogazioni dette "indeterminate" o "indecidibili" (*avyākataṇi*). Esse concernono la sussistenza o meno del Tathāgata (lett. "così andato", un appellativo del Buddha) al di là della morte; l'eternità o meno del mondo; la finitezza o meno del mondo; l'identità o non identità tra anima (*jīva*) e corpo. Mentre quest'ultima interrogazione si articola in forma di dilemma, le altre tre sono generalmente strutturate nella forma del tetralemma (*catuṣkoṭi*) ossia secondo uno schema che postula quattro proposizioni alternative: a) è; b) non è; c) è e non è; d) né è né non è (ad esempio: «Sussiste il Tathāgata al di là della morte?»; «Non sussiste il Tathāgata al di là della morte?»; «Sussiste e non sussiste il Tathāgata al di là della morte?»; «Né sussiste né non sussiste il Tathāgata al di là della morte?»).

La forma tetralemmatica è antica, come attesta il *Kandarakasutta* del canone pāli. Si osservi che il tetralemma si fonda su di una logica binaria di vero/falso, e che esso riconosce i principi di non-contraddizione e del terzo escluso. Nel *catuṣkoṭi*, ogni proposizione (*koṭi*) sta in una relazione di mutua disgiunzione con le altre: se una è vera le altre non possono che es-

21 Lett. "desto"/"consapevole". Epiteto del maestro perfetto, che ha raggiunto la comprensione suprema (*bodhi*). Significativamente, il Buddha è anche noto come Śākyamuni, "l'asceta silenzioso degli Śākya". Un clan gentilizio, gli Śākya abitavano un territorio sub-himālayano nel paese dei Kośala settentrionali.

sere false. Nell'insieme, le quattro proposizioni sono ritenute esaurire tutte le possibilità. Il quarto *koṭi* era presumibilmente quello cui si aggrappavano più strenuamente i metafisici vedāntin: si pensi alla caratterizzazione dell'Assoluto quale "indescrivibile" (*amirvacantya*), rinviante al mistero della sua trascendenza.

Orbene, di fronte a questi interrogativi ultimi il Buddha mantiene il nobile silenzio ovvero rigetta le diverse tesi. Circa il suo esplicito, perentorio rigetto delle quattro alternative in relazione agli *avyākatāni*, si possono leggere l'*Aggivacchagottasutta* e il *Cāḷamāluṅkyasutta*.<sup>22</sup> Il *Brahmajālasutta* (*Dīgha Nikāya* 1) ci presenta il più articolato e completo insieme di proposizioni speculative (*diṭṭhi*) circa il mondo (*loka*) e l'anima (*attā*), ben sessantadue, riferite tanto al passato quanto al futuro, tipicamente esposte in forma tetralemmatica.<sup>23</sup> Ascoltiamo le parole con le quali il Buddha le respinge (I, 36-37):

Il Tathāgata, o monaci, capisce che: «Questi punti di vista così assunti e così fraintesi, conducono a tale o talaltro destino futuro in un altro mondo»,<sup>24</sup> analogamente egli comprende ciò che lo trascende, tuttavia anche quella comprensione egli non fraintende. E poiché egli è libero dal fraintendimento, ha realizzato in se stesso lo stato di pace perfetta. Avendo compreso come realmente sono l'origine e la cessazione delle sensazioni, l'attrazione verso di esse, il pericolo insito in esse e il loro abbandono, il Tathāgata, o monaci, è libero grazie al non attaccamento.

Questi, o monaci, sono i *dhamma*<sup>25</sup> profondi, difficili da scorgere, difficili da capire, pacifici e sublimi, al di là della sfera della ragione, sottili, comprensibili solo dal saggio, che il Tathāgata, avendoli realizzati da se stesso con una conoscenza diretta, propone ad altri. Ed è in riferimento a essi che, chi volesse correttamente elogiare il Tathāgata secondo verità, dovrebbe parlare (Gnoli 2001, 287).

Il rigetto d'ogni proposizione è anzitutto da intendersi pragmaticamente, cioè motivato dall'oziosità di tali quesiti speculativi i quali sviano dall'unico obiettivo: l'emancipazione dalla sofferenza.<sup>26</sup> Ogni attaccamen-

22 Per una traduzione italiana di questi testi, si veda Gnoli 2001, 207-215 e 221-229.

23 Per un'introduzione agli *avyākatāni* e alla forma del *catuṣkoṭi*, si veda Rigopoulos 1992 e Rigopoulos 1993. Sul *catuṣkoṭi*, si veda anche Balcerowicz 1995.

24 In accordo con la legge retribuzionistica del *karman*, si ritiene che chiunque si affidi a queste varie opinioni/credenze sia destinato alla rinascita e dunque a restare imprigionato nella rete *samsāra*.

25 Le realtà/verità che il Buddha ha sperimentato in prima persona.

26 A proposito del carattere anti-intellettualistico e terapeutico del buddhismo antico, si legga il celebre apologo della freccia contenuto nel *Cāḷamāluṅkyasutta*.



to a tesi precostituite è foriero d'irrigidimenti e dolorose tensioni e, ultimamente, di violenza. Il distacco (*upekkhā*) da ogni credenza, viceversa, è reputato foriero di libertà e pace giacché il 'mollare la presa' consente l'affrancamento della mente. Inoltre, il rigetto del Tathāgata si deve alla non applicabilità (*na upeti*) delle quattro alternative ai loro rispettivi 'soggetti'. Ci si trova cioè di fronte all'impossibilità di stabilire nessi referenziali, allo stesso modo che non si possono utilizzare coordinate spaziali per rispondere alla domanda: «Dove se ne va la fiamma di una candela allorché essa si spegne?».

L'insegnamento del Buddha non va frainteso quale una forma di nichilismo. Se egli rifiuta ogni opzione eternalista (*sassatavāda*) – a partire dal rigetto della nozione di un *ātman* – egli ugualmente s'oppone all'opzione nichilistica (*ucchedavāda*) che considera, se possibile, ancor più perniciosa a motivo della sua deriva amorale. La via di mezzo (*majjhimā paṭipadā*) da lui propugnata è volta a evitare ogni estremo: la comprensione liberatrice coincide con la scoperta del meccanismo della coproduzione condizionata (*paṭiccasamuppāda*), ossia con la presa d'atto dell'interdipendenza di tutti i fenomeni. Tale dinamica interdipendenza permette di cogliere il meccanismo della rinascita, il *come* del mondo, e di rintracciare nell'ignoranza (*avijjā*) e nella brama (*taṇhā*) la causa di tutti i mali. A partire dalle quattro nobili verità (*ariyasaccāni*) – la verità che tutto è dolore;<sup>27</sup> la verità dell'origine (*samudaya*) del dolore; la verità della cessazione (*nirodha*) del dolore –; la verità del sentiero (*paṭipadā, magga*) che conduce alla cessazione del dolore la lezione del Buddha ha un carattere eminentemente pratico. Solo e soltanto la piena comprensione delle quattro nobili verità è detta costituire la "retta visione" (*sammādiṭṭhi*), primo membro del nobile ottuplice sentiero (*ariyaṭṭhaṅgikamagga*).

Il *summum bonum* del *nirvāṇa/nibbāna* (lett. l'assenza d'aria, il cessare di soffiare del vento; il termine è spesso associato all'immagine del venir meno di una fiamma in virtù di un soffio purificatore) non va ipostatizzato ma bensì inteso come l'estinzione della brama e del ciclo vita-morte (*samsāra*) e dunque d'ogni pena, l'affrancamento definitivo dal divenire *samsārico* in virtù dello spegnimento del dinamismo psicofisico individuale.<sup>28</sup>

27 Si tratta di un *topos* dell'ascetica indiana. Come recita *Yogasūtra* 2, 15: «Tutto non è che dolore per colui che discrimina» (*duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ*).

28 Per un'introduzione al concetto di *nirvāṇa* nelle due modalità di *nirvāṇa* in vita (*sopadhiśeṣanirvāṇa*; lett. "nirvāṇa fornito di resto") e *nirvāṇa* in morte (*nirupadhiśeṣanirvāṇa*; lett. "nirvāṇa privo di resto"), si veda Johannson 1984. Si veda anche Kasulis 2006. Sul *nirvāṇa* definitivo del Buddha, ovvero sulle circostanze del suo decesso, si legga Frola 1995 e Gnoli 2001, 1111-1199.

Per quanto nel canone pāli si parli del *nirvāṇa* anche in termini positivi – venendo esso definito “il saldo” (*dhruva*), “il rifugio” (*śaraṇa*), “il guado” (*tīrtha*), “la protezione” (*trāṇa*) e persino “l’attingimento del *Brahman*” (*brahmaprāpti*) – la tradizione buddhista antica, fedele al dogma dell’*anātman/anattā*, ha sempre contrastato ogni tendenza sostanzialista.<sup>29</sup> Il *nirvāṇa* va anzitutto compreso come il contrario del *saṃsāra*: chi l’abbia ‘attinto’ è definitivamente spento, sottratto al dolore, alla rinascita e al dispiegarsi dei fenomeni. Il *nirvāṇa* è il piano del non condizionato, del non coeffettuato (*asaṃskṛta*), giacché esso esula dal meccanismo della coproduzione condizionata. In *Udāna* 8, 3 si legge:

Esiste, o monaci, un non-nato (*ajāta*), un non-divenuto (*abhūta*), un non-creato (*akṛta*), un non-formato (*asaṃskṛta*). Se, o monaci, non esistesse questo non-nato, non-divenuto, non-creato, non-formato non si potrebbe conoscere alcuna via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato. Ma, o monaci, poiché esiste un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato, si può conoscere una via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato (Gnoli 2001, 698).

È questo uno di quei passi del canone pāli dal sapore upaniṣadico, ove cioè pare di scorgere una concezione del *nirvāṇa* reificata quale ente metafisico. D’altro canto, gli ambiti delle *Upaniṣad* vediche e del buddhismo antico non erano compartimenti stagni.<sup>30</sup> Nondimeno, pur nel riconoscimento di un’indubbia contiguità, rimane il fatto che dal punto di vista buddhista il *nirvāṇa* non va mai pensato alla stregua di un *quid*, un ‘qualcosa’ da ‘qualche parte’, un misterioso *grund* trascendente e/o immanente. È sempre e solo la trappola ipostatizzante del linguaggio a sviarci, irretendoci ora nell’opzione eternalista ora nell’opzione nichilista. Ma di colui che è ‘entrato’ nel *nirvāṇa* nulla può predicarsi: tanto gli dèi quanto gli uomini non lo vedono più. M. Piantelli acutamente rileva:

A differenza dell’Ātman-Brahman vedāntico, che, in quanto puro soggetto (il *viśayin*), è sottratto all’ambito degli oggetti del nostro esperire (i *viśaya*) e pertanto si sottrae totalmente alla presa dei processi conoscitivi (i *pramāṇa*), il Nirvāṇa... è... logicamente partecipe dell’oggettualità. L’oggettualità stessa è,... in questa visione, propria di ogni realtà, mentre la nozione di un soggetto indipendente da essa... si rivela alla luce dell’insegnamento del Maestro una pseudo-nozione (Piantelli 2012, 47).

29 Sul buddhismo theravāda, si veda Collins 1982.

30 In proposito, si veda lo studio oramai classico di H. Oldenberg (1991).

Il nobile silenzio del Buddha è assoluto. Esso non va confuso con un apofatismo classico giacché non poggia su alcun a priori metafisico e non indica alcunché, non rinvia a nulla. Per chi sappia ascoltarlo sino in fondo, esso è la medicina che tacita ogni proliferazione discorsiva, ogni sì/no, ogni attaccamento a qualsivoglia credenza (a partire da quella in un Sé permanente). Esso è volto a estinguere alla radice tanto la tentazione metafisica quanto la deriva nichilista, ogni speculazione/immaginazione compresa nello schema tetralemmatico – è; non è; è e non è; né è né non è – reputato esaustivo di tutte le possibilità. Invero, tale sommo silenzio coincide con il rigetto di ogni opinione/teoria: in ciò consiste la sua sublime eloquenza.<sup>31</sup>

### Bibliografia

- Acharya, Diwakar. 2013. "Néti néti: Meaning and Function of an Enigmatic Phrase in the Gārgya-Ajātaśatru Dialogue of Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad II.1 and II.3". *Indo-Iranian Journal*, 56 (2013): 3-39.
- Balcerowicz, Piotr. 1995. "Formal Analysis of Catuskoṭi: A Buddhist Anticipation of Multi-valued Logic?". *Cracow Indological Studies*, 1 (1995): 27-44.
- Brereton, Joel P. 1988. "Unsound Speech: Problems in the Interpretation of BU(M) 1.5.10 = BU(K) 1.5.3". *Indo-Iranian Journal*, 31 (1988): 1-10.
- Cohen, Signe. 2008. *Text and Authority in the Older Upaniṣads*. Leiden: Brill.
- Collins, Steven. 1982. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Jong, Jan Willem. 1997. *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Tokyo: Kōsei.
- Della Casa, Carlo, a cura di. 1976. *Upaniṣad*. Torino: UTET.
- 1998. "Ahiṃsā: significato e ambito originari della non violenza". In *Scritti scelti di Carlo Della Casa*, a cura di A. Pellegrini Sannino, in «La Memoria - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo», 223-231.
- Esnoul, Anne Marie. 2006. "Om". In *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade. Edizione tematica europea a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagnò. Da un primo progetto di tematizzazione di I. P. Couliano. Vol. 9. *Induismo*. Milano-Roma: Jaca Book-Città Nuova, 269-270.
- Frola, Eugenio, a cura di. 1995. *Il grande dialogo del nirvāṇa definitivo (Mahāparinibbānasuttanta)*. Introduzione di M. Piantelli, Milano: Tea.
- Gandhi, C. L. a cura di. [senza datazione] *Sai Avatar*, vol. 1. Calcutta: C. J. Gandhi Welfare Trust.

31 Sul silenzio del Buddha, si legga la penetrante monografia di R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso* (Panikkar 2006). Dello stesso autore, si veda anche Panikkar 1991, 80-87.

- Gnoli, Raniero, a cura di. 2001. *La rivelazione del Buddha*. Vol. I. *I testi antichi*. Traduzioni e commento di C. Cicuzza, R. Gnoli e F. Sferra, Milano: Arnoldo Mondadori.
- Gonda, Jan. 1950. *Notes on Brahman*. Utrecht: J. L. Beyers.
- Gruppo Kevala, a cura di. 2008. *Kena Upaniṣad, Muṇḍaka Upaniṣad, Aitareya Upaniṣad con il commento di Śaṅkara*. Traduzione dal sanscrito, presentazione e note. Roma: Āśram Vidyā.
- Harzer, Edeltraud. 2006. "Puruṣa". In *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade. Edizione tematica europea a cura di D. M. Così, L. Saibene, R. Scagno. Da un primo progetto di tematizzazione di I. P. Couliano. Vol. 9. *Induismo*. Milano-Roma: Jaca Book-Città Nuova, 298-299.
- Heesterman, Johannes Cornelis. 2006. "Brahman". In *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade. Edizione tematica europea a cura di D. M. Così, L. Saibene, R. Scagno. Da un primo progetto di tematizzazione di I. P. Couliano. Vol. 9. *Induismo*. Milano-Roma: Jaca Book-Città Nuova, 55-58.
- Johannson, Rune E. A. 1984. *La psicologia del Nirvana*. Roma: Ubaldini.
- Kasturi, Narayan. 1974. *Sathyam Sivam Sundaram*, part III. Prasanthi Nilayam: Sri Sathya Sai Books and Publications.
- Kasulis, Thomas P. 2006. "Nirvāṇa". In *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade. Edizione tematica europea a cura di D. M. Così, L. Saibene, R. Scagno. Da un primo progetto di tematizzazione di I. P. Couliano. Vol. 9. *Induismo*. Milano-Roma: Jaca Book-Città Nuova, 442-451.
- Mahony, William K. 2006. "Anima (Concezioni indiane)". In *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade. Edizione tematica europea a cura di D. M. Così, L. Saibene, R. Scagno. Da un primo progetto di tematizzazione di I. P. Couliano. Vol. 9. *Induismo*. Milano-Roma: Jaca Book-Città Nuova, 12-17.
- Norman, Kenneth Roy. 2006. *A Philological Approach to Buddhism. The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*. Lancaster: The Pali Text Society.
- Oldenberg, Hermann. 1991 (1915). *The Doctrine of the Upaniṣads and the Early Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Olivelle, Patrick, a cura di. 1992. *Śaṅkya Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- a cura di. 1998. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Panikkar, Raimon. 1991. *La sfida di scoprirsi monaco*. Assisi: Cittadella.
- 2006. *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Parpola, Asko. 1981. "On the Primary Meaning and Etymology of the Sacred Syllable ōm". *Studia Orientalia*, 50 (1981): 195-213.
- Piantelli, Mauro. 1974. *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*. Fossano: Esperienze.
- 1996a. *Hindūismo e buddhismo: due Assoluti allo specchio*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- 1996b. *Lo hindūismo*. I. *Testi e dottrine*. In *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, a cura di G. Filoramo, 49-131. Roma-Bari: Laterza..

- 2012. *Buddhadharma. Un'introduzione ai "buddhismi"*. Parte prima: il Buddha (<https://it.scribd.com/doc/80226767/Buddhadharma-Un-Introduzione-Ai-Buddhismi>).
- Sri Ramana Maharshi. 1999. *Consigli per la pratica spirituale*. Roma: Ubaldini.
- Renou, Louis. 1949. "La valeur du silence dans le culte védique". *Journal of the American Oriental Society*, 69 (1949): 11-18.
- Renou, Louis e Silburn, Liliane, 1949. "Sur la notion de "Brahman"". *Journal Asiatique*, 1 (1949): 7-46.
- Rigopoulos, Antonio. 1992. "The Avyākātāni and the Catuskoṭi Form in the Pāli Sutta Piṭaka, 1". *East and West*, 42, fasc. 2-4 (1992): 227-259.
- 1993. "The Avyākātāni and the Catuskoṭi Form in the Pāli Sutta Piṭaka, 2". *East and West*, 43, fasc. 1-4 (1993): 115-140.
- 2010. "Introduzione ai testi tradotti". In *Hinduismo antico*. Vol. 1. *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, a cura di F. Sferra, LI-CCXXVI. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Squarcini, Federico e Cuneo, Daniele, a cura di. 2010. *Il trattato di Manu sulla norma*. Torino: Einaudi.
- Thieme, Paul. 1952. "Brahman". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 102 (1952): 91-129.
- Upādhyāya, B. 1965. *Purāṇavimarsā. Vārāṇasī*.
- Wayman, Alex. 1974. "Two Traditions of India: Truth and Silence". *Philosophy East and West*, 24 (1974): 389-403.
- Westerhoff, Jan. 2006. "Nāgārjuna's Catuskoṭi". *Journal of Indian Philosophy*, 34, fasc. 4 (2006): 367-395.
- Wynne, Alexander. 2011. "The Ātman and its Negation: A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought". *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, n. 33, fasc. 1-2, 2011: 103-171.