

È TUTTO VERO

Saggi e testimonianze in onore
di Luigi Vero Tarca

A cura di
Francesco Berto e Laura Candiotta

Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali e del Centro Studi sui Diritti Umani (CESTUDIR) dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *La scala e l'album* n. 36
Isbn: 9788857551883

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

INTRODUZIONE	11
<i>Francesco Berto e Laura Candiotto</i>	
SAGGI	
<i>Isabella Adinolfi</i>	
TRA LETTERATURA E FILOSOFIA. LA QUESTIONE FEMMINILE NEL CONFRONTO TRA OCCIDENTE CRISTIANO E ISLAM	17
<i>Massimo Adinolfi</i>	
LA SCIENZA DELLE COSE SINGOLARI	37
<i>Francesco Berto e Matteo Plebani</i>	
V CONTRO F, P	51
<i>Laura Candiotto</i>	
INTRECCIO CONTINUO	69
<i>Igor Cannonieri</i>	
PARLARE ALL'ALTRO PARLANDO D'ALTRO	85
<i>Franca D'Agostini</i>	
CHE COSA C'È DI MALE NEL TRIVIALISMO? RIFLESSIONI A MARGINE DELLA "PRATICA DELLA VERITÀ" DI LUIGI VERO TARCA	99
<i>Luca Illetterati</i>	
UNA QUESTIONE DI DOMANDE. SULLA SCIENTIFICITÀ DELLA FILOSOFIA	109
<i>Romano Màdera</i>	
UN TENTATIVO VERTIGINOSO TRA LOGICA, MISTICA ED ETICA. OFFERTE ANAMORFICHE A PARTIRE DA ALCUNI SCRITTI DI LUIGI VERO TARCA	127

<i>Thomas Masini</i> LE VIE DELLA NEGAZIONE. PENSIERI SULLA FILOSOFIA DEL PURO POSITIVO	143
<i>Leonardo Marcato</i> LO SGUARDO DEL LOGOS SUL MONDO	155
<i>Ivana Padoan</i> SI PUÒ PARLARE ANCORA DI UMANO?	169
<i>Paolo Pagani</i> APPUNTI SUI PRIMI PRINCIPI	185
<i>Giangiorgio Pasqualotto</i> RELAZIONE	201
<i>Attilio Pisarri</i> IL SUONO DELLE DIFFERENZE. TRASFIGURAZIONI DEL NEGATIVO DA SCHÖNBERG A COLTRANE	213
<i>Antonio Rigopoulos</i> IL CORPO UMANO È UN TERMITAIO NELLE CUI PROFONDITÀ SI ANNIDA UN COBRA. NOTE SUL <i>VAMMĪKA SUTTA</i>	231
<i>Emanuele Severino</i> DISCUSSIONE CON LUIGI VERO TARCA	253
<i>Marco Simionato</i> INNEGABILITÀ SENZA CONTRADDIZIONE. <i>MOOREAN TRUTH</i> E SENSO COMUNE PRESCRITTIVO-PREDITTIVO	259
<i>Mauro Visentin</i> SULLA VERITÀ E L'ESSENZA DI "POSITIVO" E "NEGATIVO". CONSIDERAZIONI INTORNO AL PENSIERO DI LUIGI VERO TARCA	285
<i>Vincenzo Vitiello</i> NEI MOLTI L'UNO SI PERDE. NELL'UNO SVANISCONO I MOLTI. IL MISTERO DEL SACRO	309

TESTIMONIANZE

<i>Melania Cassan</i> MAESTRO VERO	325
<i>Sara De Vido e Lauso Zagato</i> DIRITTI UMANI E FILOSOFIA. UN DIALOGO INTERDISCIPLINARE	327
<i>Roberto Esposito</i> NECAZIONE	335
<i>Elisabetta Favaretto</i> CONSIDERAZIONE ATTUALE. LUIGI TARCA COME VERO EDUCATORE	337
<i>Chiara Fornasiero</i> ASSAPORARE IL MANDARINO. INNOCENZA ED ATTENZIONE NEL PURO POSITIVO	341
<i>Monica Gazzola</i> LA PURA DIFFERENZA E LA QUESTIONE ANIMALE	345
<i>Fausto Taiten Guareschi</i> SODDISFATTI DA UN DOLCE DIPINTO!	351
<i>Giuseppe Goisis</i> È VERO? VAGANDO NELLA LUCE DELLA MEMORIA	355
<i>Salvatore Lavecchia</i> TEORESI COME GIOIOSA MERAVIGLIA	359
<i>Stefano Sangiorgio</i> RITRATTO DEL VERO, O DELL'INTELLIGENZA ATTRAVERSO TUTTE LE COSE	361
<i>Grace Spinazzi</i> LA LUCE CHE ILLUMINA IL VERO. VALORI E STRUMENTI DI R-ESISTENZA PER PRATICANTI FILOSOFEI	365

IL CORPO UMANO È UN TERMITAIO
NELLE CUI PROFONDITÀ
SI ANNIDA UN COBRA.
NOTE SUL VAMMĪKA SUTTA

Antonio Rigopoulos

Vai, Soṇa, a vedere il Beato, l'Arahant, il Perfettamente risvegliato. Soṇa, vedrai quel Beato che ispira fede e fiducia, che ha i sensi e la mente pacificati, che ha ottenuto una suprema calma e tranquillità, che è controllato, che è un perfetto, una persona vigile, padrone dei suoi sensi, un *nāga*.

Udāna (Versi ispirati) 5.6 (46)¹

Il *Vammīka Sutta* o *Discorso sul termitaio* è il ventitreesimo *Sutta* del *Majjhima Nikāya* del canone buddhista in lingua pāli, del quale si conservano anche quattro paralleli in traduzione cinese². In esso una divinità (*devatā*) narra al monaco (*bhikkhu*) Kumāra Kassapa o Kassapa il giovane una storia allegorica incentrata sulla descrizione di un termitaio e di una serie di oggetti che da esso vengono via via dissepoliti, quali una spranga, una rana, un bidente, etc. Una volta estratte dal termitaio, tutte queste cose sono da gettarsi via/abbandonarsi. Da ultimo, ecco apparire dalle profondità del termitaio un cobra (*nāga*) che, viceversa, è da riverirsi. Kumāra Kassapa si rivolge al Buddha³ perché gli fornisca spiegazione del racconto e di quale

-
- 1 F. Sferra (a cura di), “*Udāna* (Versi ispirati),” in R. Gnoli (a cura di), *La Rivoluzione del Buddha. Volume primo. I testi antichi*. Traduzioni e commento di C. Cicuzza, R. Gnoli e F. Sferra, Mondadori, Milano 2001, p. 671.
 - 2 Per il testo pāli, si veda V. Trenckner (a cura di), *The Majjhima-Nikāya*, Vol. I, Oxford University Press, London 1948, pp. 183-186. Per i quattro paralleli in traduzione cinese, si vedano Taishō edition I, 918b-919a; Taishō edition II, 282a-c; Taishō edition II, 379c-380a; Taishō edition II, 733b-c. Per un'introduzione al *Sutta*, si veda Bhikkhu Anālayo, “*Vammika Sutta*,” in G. P. Malalasekera – W. G. Weeraratne (a cura di), *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. VIII, Fascicle 3, Government of Sri Lanka, Colombo 2009, p. 494.
 - 3 Lett. “desto”, “cosciente”, “intelligente”, il perfetto maestro che ha raggiunto la comprensione suprema.

sia il significato da attribuirsi al termitaio, ai vari oggetti da esso estratti e al *nāga*. Il Buddha gli spiega come il termitaio rappresenti il corpo, come ogni oggetto rappresenti un agente di contaminazione della mente, mentre il serpente sia l'*arahant* (lett. "venerabile"), il santo buddhista⁴. Si narra che il *bhikkhu* mise a profitto l'insegnamento applicandosi strenuamente alla sua comprensione in virtù della pratica meditativa, in conseguenza della quale egli divenne un *arahant*.

Ciò che rende il *Vammīka Sutta* degno di nota è indubbiamente la sua peculiare modalità d'istruzione, costruita su una serie di potenti allegorie capaci di guidare il monaco in un cammino di conoscenza nei meandri di se stesso sino all'attingimento del fine ultimo del *nibbāna/nirvāṇa* (lett. "estinzione")⁵. Infatti, eleggendo questo discorso a oggetto della sua meditazione e 'scavando' entro se stesso, Kumāra Kassapa è in grado di 'disseppellire' tutti i vari 'oggetti', ovvero gli stati/condizioni mentali che ostruiscono la sua retta visione e capacità di comprensione: liberandosene, egli scopre la verità su se stesso ossia il *nāga*, paradigma di purezza e santità, che da sempre si annida nella sua interiorità più profonda così come in quella di ogni essere. Ma lasciamo la parola al *Sutta*, che qui riporto integralmente nella traduzione inglese di I. B. Horner⁶:

-
- 4 K. R. Norman rileva alcune interessanti spiegazioni tradizionali e paretimologie del termine *arahant*: «One is *arahant* because one's defilements are far from one (*āraka-kilesa*).» «The *bhagavat* [= il Glorioso, un epiteto del Buddha] is *arahant* because of remoteness (*āraka*), because of the destruction of the enemies (*ari*) and of the spokes (*ara* = *rāga*, etc.), because of his being worthy of requisites, and because of the absence of secret ill-doing (*pāpakaraṇe rahābhāvā*).» The inclusion of an explanation based on *ari* is interesting because the Jain form is *ari-hant*, i.e. with a *svarabhakti* vowel *-i-* instead of *-a-* (K. R. Norman, *A Philological Approach to Buddhism*. The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994, The Pali Text Society, Lancaster 2006, p. 212).
- 5 Per un'introduzione al *nibbāna/nirvāṇa*, si veda Th. P. Kasulis, "Nirvāṇa", in Mircea Eliade (dir.), *Enciclopedia delle religioni, Buddismo*, vol. 10. Edizione tematica europea a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno. Da un primo progetto di tematizzazione di I. P. Couliano, Città Nuova – Jaca Book, Milano 2006, pp. 442-451; M. Piantelli, "Nirvāṇa", in G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino 1993, p. 521.
- 6 Per una traduzione italiana, ancorché datata, si legga K. E. Neumann – G. De Lorenzo (trad.), *I discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikāyo, per la prima volta tradotti dal testo pāli. Primo mezzocentinaio*, Giuseppe Laterza & Figli, Bari 1907, pp. 221-224 ("Il formicaio"). Per altre traduzioni in lingua inglese, si vedano anzitutto quelle di Lord Chalmers, *Further Dialogues of the Buddha (Majjhima Nikaya)*, Vol. I, Oxford University Press, London 1926 (<http://obo.genaud.net/dhamma-vinaya/chlm/mn/mn.023.chlm.sbb.htm>) e Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*. Trans-

Thus have I heard: At one time the Lord⁷ was staying near Sāvattḥī in the Jeta Grove in Anāthapiṇḍika's monastery. Now at that time the venerable Kassapa the Boy (*kumāra*)⁸ was staying in the Blind Men's Grove. Then, when the night was far spent a certain *deva*⁹ with a glorious skin, having illuminated the whole of the Blind Men's Grove, approached the venerable Kassapa the Boy; and having approached stood at one side. While standing at one side this *deva* spoke thus to the venerable Kassapa the Boy: «Monk (*bhikkhu*), monk¹⁰, this anthill smokes by night, blazes up by day. A brahman speaks thus: 'Bringing a tool, clever one (*sumedha*), dig it up.' The clever one, digging when he had brought a tool saw a bolt and said: 'A bolt, revered one.' The brahman spoke thus: 'Take out the bolt, dig on, clever one, bringing a tool.' The clever one, digging on when he had brought a tool, saw a frog, and said: 'A frog, revered one.' The brahman spoke thus: 'Take out the frog, dig on, clever one, bringing a tool.' The clever one, digging on when he had brought a tool, saw a forked path, and said: 'A forked path, revered one.' The brahman spoke thus: 'Take out the forked path, dig on, clever one, bringing a tool.' The clever one, digging on when he had brought a tool, saw a strainer, and said: 'A strainer, revered one.' The brahman spoke thus: 'Take out the strainer, dig on, clever one, bringing a tool.' The clever one, digging on when he had brought a tool, saw a tortoise, and said: 'A tortoise, revered one.' The brahman spoke thus: 'Take out the tortoise, dig on, clever one, bringing a tool.' The clever one, digging on when he had brought a tool, saw a slaughter-house¹¹, and said: 'A slaughter-house, revered one.' The brahman spoke thus: 'Take out the slaughter-house, dig on, clever one, bringing a tool.' The clever one, digging on when he had brought a tool, saw a piece of flesh, and said: 'A piece of flesh, revered one.' The brahman spoke thus: 'Take out the piece of flesh, dig on, clever one, bringing a tool.' The clever one, digging on when he had brought a tool, saw a cobra (*nāga*), and said: 'A cobra, revered one.' The brahman spoke thus: 'Let the cobra be, do not touch the cobra, do reverence to the cobra.' If you, monk,

lated from the Pāli. Original Translation by Bhikkhu Nāṇamoli, Wisdom Publications, Boston 2009⁴ (1995), pp. 237-239. Si vedano anche <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/28.13-Vammika-S-m23-piya.pdf>; <https://dhammadownload.com/viewtopic.php?t=9678>.

- 7 Il Buddha.
- 8 Secondo la tradizione, Kumāra Kassapa era figlio adottivo del re Pasenadi di Kosala. La madre si era fatta monaca poco dopo averlo concepito, non sapendo di essere incinta.
- 9 Lett. "dio", "essere luminoso". Creduto dimorare in un ambito paradisiaco, lo *suddhāvāsa* posto in cima alla regione/mondo della forma (*rūpaloka*), il *deva* è reputato essere un *anāgāmin*, uno che non ritornerà/rinascerà più nel mondo umano. Questa è ritenuta essere la sua ultima nascita, giacché egli è destinato a diventare un *arahant*.
- 10 Si narra che il *deva* e Kumāra Kassapa fossero stati compagni di meditazione nella vita precedente, al tempo del Buddha Kassapa. La storia che il *deva* narra a Kumāra Kassapa ha il preciso scopo di aiutarlo a raggiungere il *nibbāna*.
- 11 Un coltello da macellaio col suo tagliere.

having approached the Lord, were to ask him about these questions, then you could remember as the Lord explains to you. I, monk, do not see anyone in the world with its *devas*, with its *Māras*¹², with its *Brahmās*¹³, in creation, with its recluses and brahmans, its *devas* and men, who could turn his mind to expounding these questions except a Tathāgata¹⁴ or a Tathāgata's disciple or one who has heard (the teaching) from them.»

Thus spoke that *deva*; and vanished then and there, having said this.

Then the venerable Kassapa the Boy approached the Lord towards the end of that night; having approached, having greeted the Lord, he sat down at a respectful distance. As he was sitting down at a respectful distance, the venerable Kassapa the Boy spoke thus to the Lord: «During this night, Lord, when the night was far spent, a certain *deva* with a glorious skin, having illumined the whole of the Blind Men's Grove, approached me; and having approached, stood at one side. While standing to one side, Lord, that *deva* spoke thus to me: 'Monk, monk, this anthill smokes by night, it blazes up by day. A brahman speaks thus: 'Bringing a tool, clever one, dig it up.' ...¹⁵ or one who has heard (the teaching) from them.' This is what the *deva* said, Lord, and vanished then and there, having said this.»

«Now what, Lord, is the anthill, what is smoking by night, what is blazing up by day, who is the brahman, who the clever one, what is the tool, what the digging up, what the bolt, what the frog, what the forked path, what the strainer, what the tortoise, what the slaughter-house, what the piece of flesh, what the cobra?»

«The anthill, monk, this is a synonym for the body (*kāya*) made of the four great elements¹⁶, originated from mother and father, nourished on gruel and sour milk, of a nature to be constantly rubbed away, pounded away, broken up and scattered.

Whatever, monk, one thinks upon and ponders upon during the night concerning the day's affairs, this is smoking by night.

Whatever affairs, monk, one sets going by day, whether by body, speech or thought, having pondered and reflected upon them during the night, this is blazing up by day.

Brahman, monk, this is a synonym for the Tathāgata, perfected one, fully self-awakened one.

Clever one, monk, this is a synonym for a monk who is a learner (*sekha*)¹⁷.

The tool, monk, this is a synonym for the *ariyan* intuitive wisdom (*paññā*)¹⁸.

Digging, monk, this is a synonym for the output of energy (*virīya*).

12 Le divinità annientatrici.

13 Le divinità preposte alla manifestazione.

14 Lett. "il così andato" o "il così venuto". Epiteto di un Buddha ovvero di colui che ha compiuto il cammino e realizzato il *nibbāna*.

15 Il testo precedente è qui ripetuto *verbatim*.

16 La terra, l'acqua, il vento e il fuoco.

17 Colui che si impegna con zelo nello studio e nella disciplina monastica, non avendo ancora attinto la condizione di *arahant*.

18 La nobile (*ariyan*) saggezza intuitiva, l'*insight* ossia il discernimento, effetto della pratica meditativa.

The bolt, monk, this is a synonym for ignorance (*avijjā*). Take out the bolt, get rid of ignorance, dig, clever one, bringing a tool. This is the meaning of that.

The frog, monk, this is a synonym for the turbulence of wrath (*kodha*). Take out the frog, get rid of the turbulence of wrath, dig, clever one, bringing a tool. This is the meaning of that.

The forked path, monk, this is a synonym for perplexity (*vicikicchā*). Take out the forked path, get rid of perplexity, dig, clever one, bringing a tool. This is the meaning of that.

The strainer, monk, this is a synonym for the five hindrances (*nīvaraṇa*): for the hindrance of desire for sense-pleasures, for the hindrance of malevolence ... sloth and torpor ... restlessness and worry, for the hindrance of perplexity. Take out the strainer, get rid of the five hindrances, dig, clever one, bringing a tool. This is the meaning of that.

The tortoise, monk, this is a synonym for the five grasping groups (*up-ādānakkhandha*)¹⁹, that is to say, for the group of grasping after material shape, for the group of grasping after feeling, for the group of grasping after perception, for the group of grasping after the habitual tendencies, for the group of grasping after consciousness. Take out the tortoise, get rid of the five grasping groups, dig, clever one, bringing a tool. This is the meaning of that.

The slaughter-house, monk, this is a synonym for the five strands of sense pleasures (*kāmaḡaṇa*)²⁰: for material shapes cognizable by the eye, agreeable, pleasant, liked, enticing, connected with sensual pleasures, alluring; for sounds cognizable by the ear ... for smells cognizable by the nose ... for savors cognizable by the tongue ... for touches cognizable by the body, agreeable, pleasant, liked, enticing, connected with sensual pleasures, alluring. Take out the slaughter-house, get rid of the five strands of sense-pleasures, dig, clever one, bringing a tool. This is the meaning of that.

The piece of flesh, monk, this is a synonym for the passion of delight (*nandirāga*). Take out the piece of flesh, get rid of the passion of delight, dig, clever one, bringing a tool. This is the meaning of that.

The cobra, monk, this is a synonym for a monk whose cankers (*āsava*)²¹ are destroyed. Let the cobra be, do not touch the cobra, do reverence to the cobra. This is the meaning of that.»

19 Lett. “aggregati dell’appropriazione”. I cinque fattori dell’attaccamento all’esistenza.

20 Le cinque modalità di godimento relative alle cinque facoltà sensoriali.

21 Si tratta degli *input* karmici: del desiderio (*kāma*), dell’esistenza (*bhava*) e della nescienza (*avijjā*). Alcuni testi ne aggiungono un quarto: *diṭṭhāsava*, gli *input* karmici causati dalle speculazioni/teorie. Il termine *āsava* (lett. “[chiuse che lasciano] colare da fuori [l’acqua]”) è di origine jaina e sottende un modello ‘idraulico’ del *karman*. In proposito si veda M. Piantelli, “Il buddhismo indiano”, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. 4. Religioni dell’India e dell’Estremo Oriente*, Laterza, Bari 1996, pp. 290-291, che giustamente critica come fuorviante la resa di *āsava* con “*canker*”, i.e. “piaga ulcerosa”/“cancrena”. Ugualmente critico è Norman, *A Philological Approach to Buddhism, op. cit.*, pp. 45-46.

Thus spoke the Lord. Delighted the venerable Kassapa the Boy rejoiced in what the Lord had said²².

Nell'immaginario indiano i termitai²³, impropriamente chiamati formicai, sono luoghi prediletti dagli asceti i quali rigettano la *societas* del villaggio (*kṣetra*) e si assimilano al dominio della selva (*vana*). I coni delle termiti sono infatti una caratteristica distintiva delle aree silvane. Da tempo immemorabile il *valmūka/vammūka* è reputato essere un luogo sacro²⁴: leggende pastorali e tribali nonché hindū narrano di dèi e dee – Viṣṇu, Śiva, la Devī in una delle loro innumerevoli forme²⁵ – che si manifestano per la prima volta fuoriuscendo da un termitaio o che misteriosamente svaniscono al loro interno, giacché esso è concepito come la loro dimora²⁶. In virtù della sua forma e della sua potenza d'accrescimento²⁷, esso è percepito come

-
- 22 I. B. Horner (trad.), *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima-Nikāya)*. Vol. I. *The First Fifty Discourses (Mūlapaññāsa)*, The Pali Text Society, London 1954, pp. 183-186. I commentari forniscono utili dettagli sui protagonisti del *Sutta* e il suo contesto; si veda <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/28.13-Vammika-S-m23-piya.pdf>.
- 23 Sui termitai e la loro rilevanza mitica e simbolica, si veda anzitutto la monografia di D. König, *Das tor zur unterwelt. Mythologie und kult des termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen tradition indiens*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1984. Si veda anche G. Eichinger Ferro-Luzzi, *The Self-milking Cow and the Bleeding Lingam: Criss-cross of Motifs in Indian Temple Legends*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987. Per l'esame di un caso particolare, si veda A. Rigopoulos, "The Construction of a Cultic Center through Narrative: The Founding Myth of the Village of Puttaparthi and Sathya Sāi Bābā", in *History of Religions* 54, 2 (2014), pp. 117-150.
- 24 Significativamente, in *Mānavadharmasāstra* 4, 46 si fa esplicito divieto di urinare su un termitaio.
- 25 La divinità del termitaio è anche identificata con Kṛṣṇa. In particolare, la manifestazione di Kṛṣṇa Gopāla quale serpente trova il suo paradigma nella mitologia del monte Govardhana.
- 26 Si veda G.-D. Sontheimer, *Pastoral Deities in Western India*, Oxford University Press, New York 1989, pp. 188-192; A. Feldhaus (a cura di), *Say to the Sun, "Don't Rise", and to the Moon, "Don't Set": Two Oral Narratives from the Countryside of Maharashtra*. With Ramdas Atkar and Rajaram Zagade. Oxford University Press, Oxford – New York 2014, pp. 304, 313-314.
- 27 Nel *Sigālovādasutta (Dīgha Nikāya 31)* si legge che la ricchezza di chi è saggio e virtuoso viene accrescendosi allo stesso modo di un termitaio. E una massima del *Mānavadharmasāstra* (4, 238) sentenza: «Si cumuli merito in modo graduale così come le termiti cumulano un termitaio, senza nuocere alcun essere, così da assicurarsi un accompagnatore nell'altro mondo».

il prototipo della montagna sacra²⁸ nel quale sono contenuti ogni sorta di tesori, ed è anche assimilato al ventre di una donna incinta ovvero alla fertilità. Il termitaio si configura inoltre quale un canale di comunicazione tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, giacché è creduto collegare il mondo umano con il mondo divino/demoniaco ctonio. I reticoli dei suoi condotti sono immaginati condurre alle dimore sotterranee degli antenati (*pitṛ*), ed è questa la ragione per cui cibi e bevande sono versati all'interno dei fori dei termitai quali oblazioni sacrificali.

Nelle cosiddette *Upaniṣad* della rinuncia (*saṃnyāsa*) il termitaio è uno dei luoghi che il sommo rinunciante (*paramahaṃsa*) è chiamato a eleggere a sua momentanea dimora, generalmente per trascorrervi la notte²⁹. I termitai possono infatti crescere fino ad altezze considerevoli, al punto tale che un uomo può rifugiarsi al suo interno. Distanziandosi dalla regola che vuole l'asceta sempre *in itinere* quale *parivrājaka* (lett. "vagabondo"), vari testi ci offrono la descrizione di *yogin* la cui protratta immobilità finì per trasmutarli in conchi di termitaio: l'identificazione col termitaio è volta a esaltarne l'ardore ascetico (*tapas*) e lo sprofondamento contemplativo (*samādhi*)³⁰. Così l'immobilità dell'asceta-termitaio è emblema della liberazione (*mokṣa*, *mukti*) dal ciclo delle rinascite. Fisso come una pietra, il sommo asceta è sottratto a ogni vestigia d'umanità³¹. Si pensi a Vālmīki,

28 Si veda J. C. Irwin, "The Sacred Anthill and the Cult of the Primordial Mound", in *History of Religions* 21, 4 (1982), pp. 339-360.

29 Si veda *Jābāla Upaniṣad* 71; *Laghusaṃnyāsopaniṣad* 22; *Āśramopaniṣad* 102; *Nārada-parivrājakaopaniṣad* 154; *Bhikṣukopaniṣad* 236. In relazione al *topos* del dimorare in luoghi appartati e solitari, si veda *Bhagavadgītā* 6, 10b; 13, 10cd; 18, 52a. In *Bhagavadgītā* 12, 19c, Kṛṣṇa afferma che il devoto che gli è caro è uno senza dimora.

30 Ad esempio, si veda *Buddhacarita* 7, 15: «Alcuni [asceti] vivono, come gli uccelli, di grano spigolato, altri, come i cervi, si pascono d'erbe, altri ancora se ne stanno coi serpenti e sussistono dell'aria della foresta, essendosi tramutati in termitai» (trad. mia). Per una disamina di questo verso e del connubio tra asceti e termitai, si veda A. Rigopoulos, "Asceti e termitai. A proposito di *Buddhacarita* 7, 15", in A. Crisanti - C. Pieruccini - C. Policardi - P. M. Rossi (a cura di), *Anantaratnaprabhava. Studi in onore di Giuliano Boccali*. Volume primo, Ledizioni, Milano 2017, pp. 195-215.

31 L'immobilità (*sthāyrya*) è uno dei poteri (*vibhūti*) dello *yoga*. Come si legge in *Yogasūtra* 3, 31: «L'immobilità procede (dal concentrare la disciplina) sulla vena della tartaruga». Vyāsa commenta: «Nel petto ... c'è la vena a forma di tartaruga. Fissando in questa la disciplina si ottiene lo stato di immobilità, paragonabile a quello del serpente o della iguana»; Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga con il commento di Vyāsa*. Introduzione, traduzione e note di Corrado Pensa, Boringhieri, Torino 1978 (1962), p. 162. È sintomatico che l'immobilità dello *yogin* sia equiparata a quella del serpente. La tartaruga (*kūrma*) è simbolo della fissità della terra

cui si ascrive la composizione dell'epica del *Rāmāyaṇa*: egli è, letteralmente, “quello del termitaio”, che gli sarebbe concresciuto tutt'intorno al corpo in seguito a lunghissima, immobile ascesi. La colleganza e finanche l'identificazione tra asceta e termitaio non è ristretta all'ambito hindū giacché è un *topos* dell'ascetica indiana in generale.

Nel *Vammīka Sutta* il termitaio³² è fatto corrispondere dal Buddha al corpo umano inteso quale unità psico-fisica, fatto dei quattro elementi, impermanente e destinato all'annientamento. Si osservi che l'identificazione del termitaio con il corpo umano in generale non è un'esclusiva del buddhismo antico bensì è attestata anche in ambito hindū³³. Esso emette fumo (*dhūma*) la notte, il che è equiparato all'incessante (e doloroso!) andirivieni cogitativo, alla ruminazione del pensiero che sulla scorta delle esperienze fatte durante la veglia pondera sul da farsi per l'indomani, mentre di giorno esso emette fiamme le quali corrispondono all'infessato agire dell'uomo – costantemente in movimento, come le termiti – e comprendono tutta quanta la sfera dell'azione (*karman*) ossia gli atti fisici, linguistici/verbali e mentali³⁴.

(*Śatapathabrāhmaṇa* 7, 5, 1, 2) nonché della ritrazione dei sensi dai loro oggetti (*Bhagavadgītā* 2, 58).

- 32 Per una disamina delle occorrenze più significative di *vammīka/vamnika* nel canone pāli, si veda T. W. Rhys Davids – W. Stede (a cura di), *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, The Pali Text Society, London 1986 (1921-1925), p. 602, col. 1. Una diffusa ancorché dubbia etimologia fa derivare il termine dalla radice verbale *vam*, “vomitare”, “emettere”, “espellere” (cfr. il latino *vomo*, *vomitus*).
- 33 Ad esempio, si veda N. Kasturi, *Garland of 108 Precious Gems: Ashtothara Sathanama Rathnamala*. Offered at the Lotus Feet of Bhagavan Sri Sathya Sai Baba, Sri Sathya Sai Education and Publication Foundation, Prasanthi Nilayam 1979⁴, p. 24.
- 34 La connessione del termitaio con le fiamme e in specie con il fuoco del sacrificio (*yajña*) ossia con Agni, il Fuoco personificato, è attestata sin dal periodo vedico. In particolare, la terra dei termitai era impiegata nei rituali solenni dell'*agnicayana* e dell'*agnyādheya*. Sulla connessione del termitaio al fuoco, si veda König, *Das tor zur unterwelt*, op. cit., pp. 42, 58, 81, 156, 170 ss., 201, 221, 233, 238, 240 ss. Meno chiara è la connessione del termitaio con il fumo, ancorché ad essa accenni ad esempio il filosofo buddhista Dharmakīrti (600-660 d.C.) nel suo *Pramāṇavārttika* (1, 36). D'altro canto, gli studi degli entomologi segnalano la formazione/concentrazione di vapore acqueo all'interno dei termitai, onde per cui l'occasionale uscita di vapore dalle sue aperture parrebbe configurarsi quale un evento naturale. In <http://www.esf.edu/efb/turner/publication%20pdfs/Ecohydrology.pdf> leggiamo: «The colony's high collective metabolism requires a considerable rate of respiratory gas exchange, which is regulated by the mound superstructure The mound is essentially an organ of extended physiology, a device to capture wind energy for powering ventilation of the nest It is also an adaptive

Coesistono qui due concezioni del corpo/termitaio, una negativa e una positiva. Anzitutto una concezione negativa, condivisa da tutte le tradizioni dell'ascesi indiana che vedono nel corpo il ricettacolo di ogni sozzura e insegnano a coltivarne il disprezzo, riguardandolo impersonalmente. Dai suoi orifizi e pori – equiparati ai fori del termitaio – son detti entrare e fuoriuscire ogni genere di sostanze/fluidi immondi. L'aggregato corporeo è equiparato a un cumulo di terra e polvere, saliva, sangue e fluidi vari, infestato da ogni sorta di germi e ove si accumulano impurità ripugnanti. Lo *yogin* così come il santo buddhista devono proporsi di abbandonarlo quanto prima con l'ottenimento della liberazione ovvero del *nibbāna*, che segnano la definitiva cessazione del dolore e dell'inconcludente ciclo di rinascita e rimorte (*samsāra*). Solo in virtù del conseguimento del *nibbāna* l'*arahant* abbandona la casa/prigione del corpo. Come sentenza in ambito hindū il *Mānavadharmasāstra* (6, 76-78):

Eretto con le ossa, issato con i tendini, intonato con sangue e carne, rivestito di pelle, maleodorante, ricolmo di urina e di escrementi, infestato da vecchiaia e sofferenza, ricettacolo di malattie, dolorante, impregnato di passione e impermanente: egli abbandoni questa dimora degli spettri. Quando sulla riva di un fiume un albero cade, l'uccello lascia l'albero; similmente, quando abbandona il corpo, egli fugge dalle terribili fauci dell'alligatore³⁵.

structure, its architecture being adjusted by the termites to balance ventilation with the colony's respiratory demands. This confers upon the nest environment a considerable degree of homeostasis, regulating nest concentrations of oxygen and carbon dioxide, and importantly, water vapor The air in an active *Macrotermes* nest is much more humid than the atmosphere. During the summer, when the colony is most active, water vapor partial pressures (pH₂O) in a *Macrotermes michaelsoni* nest are on average 3.4 kPa, typically 2.6 kPa above atmospheric humidity In winter, humidity is lower, primarily because temperatures within the nest are cooler then. There is also a slight daily variation in humidity, again due mostly to daily variations of temperature within the nest. Nest humidity appears to be actively regulated, and is comparatively steady with respect to variations of atmospheric humidity, more so in the active summer season than the more dormant winter This tendency to nest homeostasis has significant consequences for soil water in and around the nest.» Il termine *dhūma* significa sia fumo che vapore. Sembra dunque lecito ipotizzare che dai fori dei termitai – specie la notte, allorché si danno escursioni termiche e nel livello di umidità – possano occasionalmente fuoriuscire sbuffi di vapore acqueo.

35 F. Squarcini – D. Cuneo (a cura di), *Il trattato di Manu sulla norma (Mānavadharmasāstra)*. Prefazione di Aldo Schiavone. Einaudi, Torino 2010, p. 135.

Lo scandagliare con zelo e coraggio il corpo/termitaio, scoprendovi all'interno una serie di cose di cui è chiamato a liberarsi, mira a far prendere consapevolezza al monaco della natura intrinsecamente effimera e dolorosa degli aggregati psico-fisici di cui è composto. Lo scavare è infatti sinonimo di una ricerca introspettiva, che via via libera l'energia psichica del monaco. Disfacendosi di ciò che rinviene, egli è reputato avvicinarsi sempre più alla purità/santità.

L'immagine del corpo/termitaio e dei suoi vari strati sempre più profondi simboleggia *in primis* i cinque aggregati o *khandha* (lett. "cervice"/"ramificazione") ossia la struttura portante dell'antropologia buddhista nella quale cinque serie di fenomeni – contrassegnati come ogni cosa dalla triade dell'impermanenza (*anicca*), della pena/disagio (*dukkha*) e dell'assenza di un Sé (*anattā*)³⁶ – si succedono condizionandosi vicendevolmente. In ordine di crescente interiorità, si danno l'aggregato delle forme (*rūpa*), che abbraccia il corpo con i suoi cinque sensi e i loro rispettivi oggetti; l'aggregato delle sensazioni (*vedanā*), che comprende i cinque impulsi sensoriali prodotti dal contatto tra i sensi e i loro oggetti; l'aggregato delle appercezioni (*saññā*), ciascuna delle quali coglie lo specifico carattere della sensazione corrispondente; l'aggregato delle formazioni mentali (*saṅkhāra*), comprensivo della memoria e di un'ampia gamma di eventi/propensioni mentali sia consci che subconsci; l'aggregato della coscienza (*viññāṇa*), combinante le cinque coscienze riflesse che risultano dai processi sensoriali con la coscienza mentale (*manoviññāṇa*) che funge da coordinatrice. Tale antropologia può essere utilmente confrontata con quella hindū il cui *locus classicus* è rinvenibile nella *Taittirīya Upaniṣad* (2, 1-7) ove si distinguono cinque "involucri" (*kośa*) i quali, come gli strati di una cipolla, sono immaginati avviluppare il Puro Spirito (*ātman*), ovvero l'anima individuale unita al corpo (*jīva*): dal più esterno al più interno essi sono l'involucro costituito di cibo (*annamayakośa*), quello costituito dei cinque soffi vitali con i cinque organi di azione (*prāṇamayakośa*), quello fatto di mente quale organo interno con i cinque sensi (*indriya*) che vi fanno capo (*manomayakośa*), quello fatto di conoscenza comprendente l'intelletto (*buddhi*) e la comprensione profonda (*vijñānamayakośa*), e, infine, quello

36 Sulla negazione dell'esistenza di un'anima o Sé, indubbiamente la caratteristica distintiva del buddhismo antico, si veda A. Wynne, "The *ātman* and Its Negation: A Conceptual and Chronological Analysis of Early Buddhist Thought", in *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 33, 1-2 (2010), pp. 103-171. Per un primo inquadramento del dibattito tra gli studiosi sulla dottrina dell'*anattā*, si veda J. W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Kosei Publishing Co., Tokyo 1997, pp. 98-99.

fatto di pura gioia (*ānandamayakośa*). Dall'esterno all'interno, ogni *kośa* è immaginato fungere da corpo per l'involucro successivo.

Ancorché il corpo in quanto tale e con esso la vita siano reputati essere intrinsecamente male, ciò da cui si è chiamati ad affrancarsi, la concezione positiva del corpo/termitaio si deve al fatto che – nondimeno – esso è lo *strumento* tramite il quale è possibile uscire dal divenire *samsārico*, dalla sofferenza del rinascere e rimorire. Invero, altro non c'è! In tal senso, la vita umana è riconosciuta quale sommo bene giammai in quanto tale, bensì quale mezzo volto al suo trascendimento: il termitaio dell'esistenza, radicato nell'ignoranza/illusione o distorsione epistemologica originaria (*ajñāna*, *avijjā*) e alimentato dal *karman* generante frutti di sofferenza, va estirpato senza pietà. In fin dei conti, è proprio per essere estirpato che esso è (ri)nato, poiché la distruzione della nescienza che inchioda al *samsāra* è il vero compimento dell'esistenza. L'aggregato psico-fisico è dunque quanto di più prezioso l'uomo possiede nella misura in cui esso si rivela utile allo svelamento della gnosi e, quindi, all'uscita dal divenire. Con il suo *mix* di gioie e dolori, la vita umana è reputata occasione ideale per la coltivazione della capacità di discriminazione, culminante nell'intenso desiderio per la liberazione.

L'utilizzo della porzione più nobile dell'apparato psichico governata dall'intelletto è reputato consentire, in virtù della meditazione di consapevolezza (*vipassanā*, lett. "visione profonda"), lo scandaglio fin nel più profondo strato del corpo-mente/termitaio³⁷. Tramite l'esercizio dell'attenzione (al corpo, alle sensazioni corporee, ai contenuti mentali, etc.) il *bhikkhu*, puro testimone, riconosce via via la congerie dei suoi attaccamenti, dai più grossolani a quelli più sottili, e gradualmente si volge via da essi – avendoli compresi essere intrinsecamente impermanenti, dolorosi – giungendo in virtù di una perfetta equanimità (*upekkhā*, lo "sguardo distaccato", la non reattività) all'esperienza del non-Sé (*anattā*). È così che al fondo di se stesso, nelle profondità più riposte del termitaio, il monaco scopre il cobra (*nāga*) che simboleggia l'*arahant* e il Buddha medesimo. Si osservi che *nāga* è un termine che compare già nei *Veda* e ch'è stato assai presto

37 Per un'introduzione alla meditazione *vipassanā*, si veda C. Pensa, *L'intelligenza spirituale. Saggi sulla pratica del Dharma*, Ubaldini, Roma 2002; J. Goldstein, *La pratica della libertà. Appunti sulla meditazione di consapevolezza*, Ubaldini, Roma 1995; C. Pensa, *La tranquilla passione. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza*, Ubaldini, Roma 1994; M. Sayādaw, *The Progress of Insight through the Stages of Purification. A Modern Treatise on Buddhist Satipaṭṭhāna Meditation*. Translated from the Pali with Notes by Nyanaponika Thera, The Forest Hermitage, Kandy 1965.

appropriato dal buddhismo. Non a caso, in diverse fonti *nāga* è epiteto del Buddha e i maggiori tra i suoi discepoli sono onorati con l'appellativo di “grandi *nāga*”, *mahānāga*³⁸.

Il disvelarsi del *nāga* è il disvelarsi della buddhità: esso è da adorarsi e non va assolutamente toccato/leso o abbandonato/rigettato come invece è richiesto di fare con tutto ciò che si è rinvenuto all'interno di se stessi. L'idea è che il *nāga* non avrebbe mai potuto palesarsi dagli abissi del corpo/termitaio se il *bhikkhu* non avesse scavato indefessamente all'interno di se stesso con l'arma della saggezza discriminativa e non fosse giunto ad abbandonare tutto, a rinunciare a ogni attaccamento. Nel *nāga* dunque l'uomo si rispecchia giacché in esso riconosce la verità su se stesso: esso è il tesoro prezioso che simboleggia l'affrancamento, il *nibbāna*. L'apparizione del *nāga* certifica infatti che il monaco ha definitivamente estirpato da sé i tre *āsava* o *input* karmici: del desiderio (*kāma*), dell'esistenza (*bhava*) e della nescienza (*avijjā*). *Mutatis mutandis*, in contesto hindū il *nāga* è l'epifania della divinità e della realtà dell'*ātman*, del Sé supremo.

L'associazione dei termitai con i serpenti è documentata sin dal periodo vedico (*R̥gveda* 4, 19, 9; *Atharvaveda* 2, 3, 3). In *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4, 4, 7, ad esempio, si legge: «Come la pelle di un serpente, morta e abbandonata, giace su un termitaio, così giace questo corpo». Una caratteristica della religiosità sia folklorica che tribale è la venerazione dei conigli delle termiti come dimora dei *nāga*, esseri divini o anche demoniaci recanti le sembianze del cobra, spesso identificati con una forma della dea o di Śiva³⁹. Grazie all'umidità e alla ventilazione dei loro cunicoli, i termitai

38 Vi sono diverse paretimologie del termine *nāga*, che – va puntualizzato – oltre a serpente significa elefante: “colui che non compie alcun peccato” (*āḡun na karoti*), che è perfetto; “colui che non andrà più [alla rinascita]” (particella negativa *na* + radice verbale *gam*, “andare”); “colui che non verrà/tornerà più [nel *samsāra*]” (particella negativa *na* + radice verbale *āgam*, “venire”). A proposito del significato e dell'utilizzo del termine *nāga* nel canone pāli, si veda Rhys Davids – Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, *op. cit.*, p. 349, c. 1-2. Sui *nāga* nei *Nikāya*, si veda C. A. F. Rhys Davids, “Similes in the *Nikāyas*: A Classified Index”, in *Journal of the Pali Text Society* (1906-1907), pp. 102-103.

39 Nell'iconografia i *nāga* sono rappresentati con la metà superiore del corpo in forma umana e quella inferiore in forma di serpente, con la testa ricoperta da un cappuccio su cui recano una gemma sfolgorante (*maṇi*) reputata emettere raggi che causano l'arcobaleno ed essere così potente da resuscitare i morti. Il loro mondo ctonio, il *Nāgaloka*, è un luogo che richiama gli splendori dei palazzi reali dell'India urbana giacché è ripieno d'oro e di gemme preziose, di favolosi tesori. Nell'epopea del *Mahābhārata* (1, 3, 85 ss.; 14, 55-57) si narra la storia di Uttanka che insegue il *nāga* Takṣaka che gli aveva rubato i preziosi orecchini: col suo tesoro il *nāga* ripara nel *Nāgaloka*, accedendovi da un termitaio. E nel *Meghadūta*

sono luoghi ideali per i serpenti e non a caso sono anche chiamati “casa dei serpenti” (*ahinilaya*)⁴⁰. Molti sono i racconti, di oggi e di ieri, che narrano di serpenti divini risiedenti all’interno di termitai che di tanto in tanto concederebbero il loro *darśana*, la loro beatifica visione.

Nei miti dell’India meridionale che si incentrano sul termitaio esso è pensato quale arena sacrificale. Infatti, questi racconti prevedono un episodio violento nel quale la divinità del termitaio è attaccata e ferita/uccisa da un agente umano o divino che si scaglia contro di essa in preda alla collera. Il serpente incarna il sacrificio quale rinascita dalla morte, giacché sbarazzandosi della pelle vecchia il *nāga* è il resto di se stesso. Tale resto è l’essenza del sacrificio in quanto costituisce il seme della vita che si rinnova⁴¹.

di Kālidāsa (ca. IV-V sec.) è dal picco Valmīka che è detto promanare l’arco di Indra ossia l’arcobaleno (1, 15b). La connessione dei *nāga* con l’ascesi e lo *yoga* è ben documentata, tanto nel mito quanto nell’iconografia. Ad esempio, otto *nāga* adornano il corpo di Śiva Yogeśvara e *nāga* dal cappuccio dilatato vigilano sulla meditazione del Buddha e di Pārśvanātha. Sui *nāga* si legga anzitutto la monografia di J. Ph. Vogel, *Indian Serpent Lore or the Nagas in Hindu Legend and Art*, Prithivi Prakashan, Varanasi 1972 (London 1926). Si vedano poi M. Piantelli, “Il simbolismo dei *nāga*”, in A. Bongioanni – E. Comba (a cura di), *Bestie o Dei? L’animale nel simbolismo religioso*, Ananke, Torino 1996, pp. 123-135; A. L. Allocco, “Fear, Reverence and Ambivalence: Divine Snakes in Contemporary South India”, in F. M. Ferrari – Th. Dähnhardt (a cura di), *Charming Beauties and Frightful Beasts: Non-Human Animals in South Asian Myth, Ritual and Folklore*, Equinox Publishing, Sheffield 2013, pp. 217-235. Come il *Nāgaloka*, anche il termitaio è creduto essere il ricettacolo di ogni ricchezza. Simili alla storia riportata da Erodoto (*Hdt* 3, 102-105) delle formiche (*pipīlikā*) che scavano l’oro, vi sono leggende pastorali e tribali sui termitai quali scrigni di tesori (ad esempio pecore: il tesoro dei pastori). Sulla persistenza di tali credenze, si veda il recente articolo del *Coastal Digest* relativo a una località in Karnataka: “Bantwal: ‘Treasure hunters’ dig anthill; devotees set up a Naga-katte” (<http://coastaldigest.com/index.php/news/71608-bantwal-treasure-hunters-dig-anthill-devotees-set-up-a-naga-katte>).

40 Il serpente, come il sommo asceta, elegge a sua dimora una ‘casa’ fatta da altri. Sul nesso tra serpenti e termitai si veda Vogel *Indian Serpent Lore*, *op. cit.*, pp. 28-30. Per una disamina delle fonti testuali, si veda A. L. Allocco, *Snakes, Goddesses, and Anthills: Modern Challenges and Women’s Ritual Responses in Contemporary South India*, Ph. D. diss., Emory University, Atlanta 2009, pp. 29-31, 49-71, 134-151, 196-204, 522-538. Si veda altresì Eichinger Ferro-Luzzi, *The Self-milking Cow and the Bleeding Liṅgam*, *op. cit.*, pp. 84-98; E. Masilamani-Meyer, *Guardians of Tamilnadu: Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes*, Franckesche Stiftungen zu Halle, Halle 2004, pp. 49-50, 141.

41 Sul rapporto tra termitaio e sacrificio, si veda D. D. Shulman, “The Serpent and the Sacrifice: An Anthill Myth from Tiruvārūr”, in *History of Religions* 18, 2 (1978), pp. 107-137; Eichinger Ferro-Luzzi, *The Self-milking Cow and the Bleeding Liṅgam*, *op. cit.*, pp. 77-83, 113-121; N. E. Craddock, *Anthills, Split Mothers*,

La divinità del termitaio è perciò destinata a rimanifestarsi in futuro. Spesso la sua definitiva presenza in mezzo agli uomini è ritualmente acquisita con la consacrazione di un tempio quale sua nuova dimora, suggerendo così l'assimilazione di una divinità d'origine pastorale o tribale nell'alveo del brāhmanesimo.

Si osservi invece come nel racconto del *Vammīka Sutta* non ci sia alcun ricorso alla violenza, alcuno spargimento di sangue. Tra i suoi capisaldi, il buddhismo ha infatti la non-violenza (*avihiṃsā*) e il rigetto delle pratiche sacrificali brāhmaniche prevedenti l'uccisione di animali. Significativamente, il Buddha si premura di dire a Kumāra Kassapa di lasciar stare il cobra ossia di non fargli del male, di non toccarlo: «Let the cobra be, do not touch the cobra». Ciò che qui è da sacrificarsi – giacché pur sempre di sacrificio si tratta – non è il serpente quale divinità del sacrificio bensì lo pseudo-io del monaco la cui insussistenza si svela grazie all'abbandono di tutti gli oggetti che via via vengono dissepoliti dal termitaio. La visione del *nāga*, che rappresenta la pura energia spirituale del monaco, suggella l'esperienza della buddhità.

A differenza del contesto hindū ove il *nāga* è simbolo dell'anima divina (*ātman*), nella prospettiva dell'*anattā* esso coincide con la presa d'atto della verità sull'uomo e su tutte le cose, ossia che non vi è alcun Sé a fondamento del nostro esserci bensì un continuo 'farsi' impersonale: è la legge della coproduzione condizionata o dipendente (*paṭiccasamuppāda*)⁴², la scoperta esistenziale dell'interdipendenza e relatività di tutti i fenomeni in sé privi/vuoti (*śūnya*) di consistenza ontologica. È in virtù di tale consapevolezza rinnovellantesi istante per istante che i sempre risorgenti demoni dell'eternalismo (*sassatavāda*) e del nichilismo (*ucchedavāda*) possono essere abbandonati. A differenza dell'*ātman* hindū che, quale Puro Soggetto indipendente, è sottratto all'ambito oggettuale, il *nibbāna* è inevitabilmente partecipe dell'oggettualità giacché l'oggettualità è reputata essere il *proprium* di tutta la realtà.

Ma veniamo a un esame più dettagliato del racconto, a una riflessione sull'*iter* che conduce il meditante al *nibbāna*, alla vista trasfigurante del *nāga*. Nell'arduo scavo nel buio del termitaio – ossia della sua interiorità – il monaco incontra sette 'oggetti', uno più infido dell'altro, prima di avvistare il cobra. Di essi, egli deve necessariamente liberarsi. Più pre-

and Sacrifice: Conceptions of Female Power in the Mariyamman Tradition, Ph. D. diss., University of California, Berkeley 1994.

42 Lett. "il con-sorgere essendovi state cause/condizioni", che nella sua forma classica si articola in dodici fattori (*nidāna*) a partire da *avijjā*, la nescienza.

cisamente, le sette 'cose' che vengono via via portate alla luce sono cinque oggetti inanimati e due animali (la rana, un anfibio, e la tartaruga, un rettile)⁴³. Anzitutto, si osservi che l'indispensabile strumento con il quale il *bhikkhu* scava il termitaio è una sorta di coltello, un'arma tagliente (*satha*); i commentari parlano più precisamente di una vanga (*kuddāla*): essa è la conoscenza/saggezza discriminativa (*paññā*) scaturente della pratica contemplativa, è la lama affilatissima dell'*insight* che permette di fendere il cono del termitaio e farsi strada in questo viaggio all'interno di sé. L'azione diuturna dello scavare esprime l'energia (*virīya*) del monaco, il suo retto sforzo, giacché egli è chiamato a dar fondo a tutte le sue risorse fisiche e mentali. La pratica dell'osservazione consapevole, della *vipassanā*, costa fatica e richiede una continua applicazione, senza la quale nulla è possibile.

La prima cosa che il monaco rinviene nel termitaio è una spranga/sbarra (*laṅgī*) che è sinonimo dell'ignoranza (*avijjā*). Si tratta dell'ostacolo fondamentale che preclude l'ingresso all'interno del *vammīka* ossia allo scandaglio di se stessi. Come la spranga posta a una porta impedisce d'aprirla, così l'ignoranza – segnatamente della dottrina buddhista e della corretta pratica meditativa – impedisce l'auto-indagine sbarrandoci inesorabilmente la via. *Avijjā* è la nescienza fondamentale, scaturigine di ogni male, che determina l'invischiamento nell'azione e l'esser preda del divenire *samsārico*. Soggettivamente, essa rappresenta le barriere/difese psicologiche che ognuno di noi erige per non fare i conti con se stesso e con la realtà dell'impermanenza, una vera e propria chiusura a priori nei confronti del 'guardarsi dentro', di cui si ha istintivamente paura⁴⁴. L'uomo comune neppure si avvede della presenza di questa poderosa spranga che è invece il primo oggetto che il monaco, in virtù della prassi contemplativa,

43 La presenza della rana e della tartaruga all'interno del termitaio non deve stupire. I termitai infatti sono ambienti umidi e li si trova spesso presso sorgenti d'acqua. Non è un caso che nella *Bṛhatsaṃhitā* (54) dell'astronomo Varāhamihira (VI sec.) i termitai siano ritenuti luoghi sotto ai quali è possibile trovare l'acqua. Su ciò, si veda *Hydrology in Ancient India*, National Institute of Hydrology, Roorkee 1990, pp. 58-60.

44 Per un bel commento al *Vammīka Sutta* in ottica psicologica, con un perspicace raffronto con le nozioni di super-ego, ego e *id* di Sigmund Freud (1856-1939), si legga C. Brazier, *Buddhist Psychology: Liberate Your Mind, Embrace Life*, Robinson, London 2003, pp. 116-135. Per l'autrice, il *Sutta* è al tempo stesso "an exposition of the layers of avoidance" e "an exposition of the *samudaya* process," ossia un'illustrazione delle chiusure psicologiche che impediscono/ostruiscono il cammino spirituale e un'illustrazione della causa/condizione (*samudaya*) dell'insorgere delle molteplici forme del *dukkha*, i.e. della seconda nobile verità buddhista; *ibid.*, p. 135.

vede/riconosce ossia del quale prende coscienza. Con coraggio, il *bhikkhu* 'afferra' dunque la spranga/ignoranza e la toglie di mezzo, se ne disfa gettandola via da sé, disserrando così la 'porta' del suo io, il canale d'accesso al termitaio, ed entrandovi senza paura armato della vanga/coltello della visione/consapevolezza.

Il secondo 'oggetto' che il monaco rinviene è una rana o forse un rospo (*uddhumāyikā*) che ha la caratteristica di gonfiarsi. La rana/rospo e il suo gonfiarsi simboleggiano la collera (*kodha*), al tempo stesso risposta difensiva e distruttiva, che obnubila la mente e in preda alla quale l'uomo inclina alla violenza. La collera e l'avversione (*dveṣa*), secondo un assioma panindiano, fanno il paio con il desiderio (*kāma*) e l'attrazione (*rāga*), e l'idea è che essi costituiscano una diade inscindibile. Come insegna il Signore Kṛṣṇa ad Arjuna nella *Bhagavadgītā* (3, 37):

È il desiderio, è la collera, proveniente dal costituente *rajas*⁴⁵, è il grande ingordo, il grande maligno! Sappi che questi è quaggiù il nemico⁴⁶!

E nell'*Uragavagga* o *Capitolo del serpente* (v. 6) del *Suttanipāta*, troviamo detto:

Colui il quale non racchiude in sé alcuna collera e che ha trasceso le varie forme di esistenza, costui è un *bhikkhu* che abbandona questa riva e la riva opposta come un serpente fa con la sua vecchia pelle consunta⁴⁷.

Il monaco, presa coscienza della perniciosissima rana/collera che lo inabita e consideratola passionatamente, è chiamato a liberarsene una volta per tutte.

La terza cosa che il *bhikkhu* scopre nel viaggio all'interno del suo corpo/termitaio è un bidente, un oggetto biforcuto (*dvividhāpatha*). Esso è simbolo dell'indecisione e del dubbio (*vicikicchā*), il quale nelle religioni dell'India ha sempre un'accezione negativa. Esso infatti non è concepito come utile o benefico in vista della verità ma è solo svantaggioso in quanto confonde e paralizza la volontà e, di conseguenza, impedisce la decisione e l'azione. Sciogliere il dubbio è necessità inderogabile. *Locus classicus* dei dilemmi che attanagliano l'uomo è il caso dell'eroe Arjuna nel capitolo pri-

45 La qualità (*guṇa*) della natura contraddistinta da mobilità e passionalità, simboleggiata dal colore rosso.

46 S. Piano (a cura di), *Bhagavad-Gītā. Il canto del Glorioso Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, p. 129.

47 C. Cicuzza (a cura di), "Suttanipāta. La raccolta dei discorsi (1-2)", in Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, op. cit., p. 844.

mo della *Bhagavadgītā*: solo i divini insegnamenti di Kṛṣṇa saranno in grado di rinfrancarlo e muoverlo all'azione sul campo di battaglia. Il dubbio più grave che può afferrare un *bhikkhu* è quello relativo alla dottrina ossia alla verità degli insegnamenti del Buddha vis-à-vis le teorie/speculazioni (*diṭṭhi*) propugnate da altre scuole di pensiero⁴⁸. Unica via per dissiparlo è praticare correttamente e con inesausto zelo la meditazione di consapevolezza, giacché essa sola è reputata fornire la prova empirica, sperimentale, delle quattro nobili verità (*ariyasaccāni*) insegnate dal maestro. Come si legge nel *Dhammapada* (26, 32):

Chi ha superato questa difficile strada, il *samsāra*, l'offuscamento, il meditante, dico, che l'ha trascesa, che è andato oltre, privo di passione, privo di dubbi e di attaccamento, pacificato (*nibbuta*), quello io chiamo *brāhmaṇa*⁴⁹.

Il monaco, presa piena coscienza della perniciosità del dubbio, deve dunque rimuoverlo e volgersene via.

Penetrando sempre più in profondità nel termitaio, il quarto oggetto in cui il *bhikkhu* si imbatte è un filtro per l'acqua (*caṅgavāra*) che ne rallenta il libero scorrere. Il filtro raccoglie le impurità e ogni sorta di sozzura/immondizia ed è interpretato come simbolo dei *nīvaraṇa*, cinque ostacoli di carattere sia morale che mentale. Di fatto i *nīvaraṇa* costituiscono un impedimento alla pratica spirituale, sviandola e compromettendola gravemente. Essi sono i seguenti: il desiderio sensuale (*kāmacchanda*) orientato verso le cinque forme di piacere sensoriale, la malevolenza (*vyāpāda*) verso cose o persone, il torpore/indolenza (*thīnamiddha*), la diade eccitazione/ansia (*uddhaccakukka*) e il dubbio (*vicikicchā*), *in primis* nei confronti del Buddha, del suo insegnamento (*dhamma*) e della comunità monastica (*saṅgha*). Di nuovo ritroviamo qui il dubbio, ch'è simile al disorientamento di un viaggiatore che si smarrisca nel deserto senza avere più alcun punto di riferimento. Come sempre, il monaco è chiamato alla lucida e spassionata osservazione dei *nīvaraṇa*, a riconoscerne le storture e i difetti intrinseci e a volgersene via completamente, rigettandoli. Solo così l'acqua pura della concentrazione e della saggezza potrà fluire liberamente, senza più

48 *Locus classicus* in riferimento alle *diṭṭhi* nel canone pāli è il *Brahmajāla Sutta* (*Dīgha Nikāya* 1); in proposito, si legga Bhikkhu Anālayo, "The 'Sixty-two Views': A Comparative Study", in *Fuyan Buddhist Studies* 5 (2010), pp. 23-42. Si veda anche A. Rigopoulos, "The *avyākatāni* and the *catuṣkoṭi* Form in the Pāli Sutta Piṭaka 1", in *East and West* 42, 2-4 (1992), pp. 227-259.

49 F. Sferra (a cura di), "Dhammapada. Parole di Dhamma", in Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, op. cit., p. 581.

incontrare ostacoli. Allora il *bhikkhu* potrà dirsi stabilmente fondato nella purezza mentale (*cittavisuddhi*) e morale (*sīlavisuddhi*).

Superati anche i *nīvaraṇa*, la quinta 'cosa' che il monaco rinviene nell'esplorazione della sua interiorità è una tartaruga che si configura quale simbolo complessivo del termitaio giacché abbraccia l'intera realtà individuale. Si tratta qui di un'altra pentade, quella dei fattori dell'attaccamento all'esistenza o "aggregati dell'appropriazione" (*upādānakkhandha*) già poc'anzi richiamati. Simboleggiati dalla testa e dalle quattro zampe della tartaruga, i cinque aggregati costituiscono l'insieme psicofisico dell'individuo: al primo aggregato materiale, quello della forma ossia del corpo (*rūpa*), si aggiungono i quattro aggregati mentali, ossia quello delle sensazioni (*vedanā*), delle appercezioni (*saññā*), delle formazioni mentali (*saṅkhāra*; comprendenti la memoria, il pensiero discorsivo, la volizione, l'immaginazione, le emozioni, le attitudini, le latenze subconscie, etc.) e della coscienza (*viññāṇa*). La corazza di cui è dotata la tartaruga e all'interno della quale essa può ritirarsi è anche il simbolo delle capacità auto-difensive dell'io, della sua durezza/impermeabilità⁵⁰. L'attaccamento ai *khandha* è ciò che appesantisce l'uomo e lo rende lento come una tartaruga. Ma avendo contemplato con equanimità (*upekkhā*) i cinque aggregati di cui egli è fatto, e avendone colto sino in fondo la natura pereunte e dolorosa, priva di un Sé, il *bhikkhu* è chiamato a disfarsi anche della tartaruga. Ciò naturalmente non implica il rigetto dei *khandha* in quanto tali – il che sarebbe impossibile, equivalendo a un rigetto di se stesso – bensì il liberarsi dall'attaccamento (*upādāna*) ai cinque aggregati ossia dall'attaccamento alla propria esistenza⁵¹.

Procedendo sempre più all'interno di se stesso nella sua risoluta *peregrinatio*, il sesto oggetto nel quale il monaco si imbatte è una mannaia da macellaio (*asi*) col suo tagliere (*sūnā*). Essa simboleggia una terza pentade, quella dei tipi di desiderio/godimento sensuale (*kāmaguṇa*) connessi alle cinque facoltà sensoriali: la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto e il tatto. Qui l'idea è che la mannaia ossia la potenza della brama (*kāma*) tagli/faccia a

50 D'altro canto, come ci ricorda la celebre immagine di *Bhagavadgītā* 2, 58, la tartaruga simboleggia il *pratyāhāra* (lett. "ritiro") – il quinto membro o *aṅga* dello Yoga – allorché l'asceta ritrae i propri sensi dagli oggetti dei sensi come una tartaruga le membra. Allora i sensi, anziché essere proiettati verso l'esterno, rimangono a riposo, assorti in se stessi. Lo *yogin*, desiderando conoscere un qualsivoglia oggetto, non si affida più alla mediazione dei sensi ma è detto vederli/conoscerli direttamente così come sono, senz'alcun filtro, 'rispecchiandoli' in virtù della sua intrinseca potenza di conoscenza.

51 Sul rapporto tra i cinque *khandha* e il *nibbāna*, si veda R. E. A. Johansson, *La psicologia del Nirvana*, Ubaldini, Roma 1984, pp. 58-75.

fette tutti gli esseri senzienti, utilizzando quale suo tagliere le cinque facoltà di senso a esso correlate. Al fine di volgersi via da questa potentissima fonte di attaccamento ch'è reputata perdere l'uomo, il *bhikkhu* è chiamato a considerarne spassionatamente le dinamiche dal loro primo insorgere sino ai dannosi/dolorosi effetti che ne derivano e a opporre a *kāma* un sereno disincanto (*nibbidā*). La leva del desiderio sensuale è certo la più potente tra le tentazioni che possono distrarre il monaco e, come detto, non è un caso che *kāma* faccia il paio con *kodha*, la collera. Ma il *bhikkhu*, che sin dal principio del *Vammīka Sutta* è onorato con l'appellativo di saggio (*sumedha*), è ben consapevole che solo il distacco è il solvente del dolore e dunque si libera anche della mannaia/desiderio con annesso tagliere. È significativo che a proposito del sereno disincanto dalla vista, dall'udito, dall'olfatto, dal gusto e dal tatto, il Buddha così sentenzi nell'*Āditta Sutta*, il *Discorso del fuoco* (*Samyutta Nikāya* 35, 28):

Attraverso il sereno disincanto, egli [il nobile discepolo] diviene privo di attaccamento. In virtù del non attaccamento, ottiene la liberazione (*vimuccati*). Con la liberazione sopravviene la conoscenza "la mente è liberata". Egli comprende che "la nascita è distrutta, la santa vita è stata vissuta, ciò che doveva essere fatto è stato fatto, non c'è più rinascita in questo mondo"⁵².

L'ultimo ostacolo sulla via della santità, del sorprendente faccia a faccia con il *nāga*, è la settima cosa di cui il *bhikkhu* è chiamato a disfarsi. Continuando a scavare nel termitaio ovvero a praticare la meditazione di consapevolezza munito della sua arma tagliente, la conoscenza/saggezza discriminativa, egli scopre un pezzo di carne (*mamsapesi*)⁵³. Esso è *in primis* il simbolo della lussuria, del piacere sessuale (*nandirāga*), un fuoco insaziabile che arde i sensi e la mente. Si tratta della sete/desiderio (*taṇhā*), ossia dell'appetito del *kāma*, il grande nemico da battere che già abbiamo incontrato ma che qui ci si presenta nella sua forma più cruda a indicare il fatto che, anche psicologicamente, esso si configura quale pulsione primaria, istintuale/primitiva, un'urgenza vitale che trascina l'uomo con cieco dinamismo e che perciò è la più ardua a controllarsi e superarsi. Il Buddha identifica la *taṇhā* come la causa prima del male dell'esistenza, il *dukkha*:

52 C. Cicuzza (a cura di), "Āditta Sutta, Il discorso del fuoco (*Samyutta Nikāya* 35.28)", in Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, op. cit., p. 428. Nella stessa prospettiva del distacco (*vairāgya*), si legga *Bhagavadgītā* 2, 71: «Quell'uomo che, rinunciando a tutti i desideri, vive privo di voglia di possesso, di attaccamento e di egoismo, giunge infine alla pace (*śānti*)»; Piano, *Bhagavad-Gītā*, op. cit., p. 116.

53 Sulle ricorrenze e il significato di *mamsapesi* nei *Nikāya*, si veda Rhys Davids, *Similes in the Nikāyas: A Classified Index*, op. cit., p. 122.

tale sete costituisce infatti la seconda nobile verità del buddhismo, l'ezio-logia del morbo che ci attanaglia. E nondimeno, quest'energia sessuale allo stato puro, basico, è anche la più prossima alla mèta spirituale, alle profondità ove dimora il *nāga* ch'è anche sinonimo della benevolenza (*mettā*)⁵⁴ e della compassione (*karuṇā*), dell'amore gratuito.

Narra la leggenda che il Buddha stesso, allorché tentato sotto l'albero dell'illuminazione (*bodhi*) dal maligno Māra – lett. “colui che fa morire”, significativamente identificato con Kāma, il Desiderio personificato – fu da lui sottoposto a tutta una serie di distrazioni/tentazioni, tra cui quella della seduzione carnale. Ma allorché Māra inviò al Beato le sue tre bellissime figlie per sedurlo – Ārati, Diletto sensuale, Priti, Amore e Trṣṇā/Taṇhā, Sete – esse furono immantinente ridotte a repellenti vegliarde sotto il suo sguardo impassibile. In questa come nelle altre tradizioni ascetiche dell'India, l'antidoto alla lussuria è l'evocazione del disgusto per il corpo femminile⁵⁵. Si ricordi che, sempre secondo la leggenda, il padre del futuro Buddha, temendo che questi potesse abbandonare il mondo, cercò in tutti i modi di stordirlo con un'esistenza di piaceri, circondandolo di donne attraenti ed esperte nelle arti erotiche. Ma una notte la vista dei loro corpi scomposti nel sonno, dall'aspetto bestiale e/o cadaverico, ne instillò in lui il disgusto e ciò lo indusse alla decisione di abbandonare la reggia principesca per dedicarsi alla vita dell'asceta itinerante.

Va aggiunto che se il pezzo di carne identifica anzitutto la brama erotica, esso non si esaurisce in quest'ambito giacché la sete/desiderio insiste anche su altri due ordini di oggetti: l'esistenza (*bhava*), intesa come l'auto-perpetuarsi dell'individuo attraverso il ciclo delle rinascite, e il *cupio dissolvi* (*vibhava*) ovvero la morte, il venir meno dell'esistenza, fine bramato da chi è soggetto a gravi sofferenze fisiche e/o psichiche. Invero, il suicidio non è reputato emancipare dal dolore bensì determinare un cattivo *karman* che andrà inesorabilmente scontato in una successiva rinascita.

Ma c'è di più. Nel suo lucido, ampio commento al *Sutta*, il maestro birmano Mahāsi Sayādaw (1904-1982) mette opportunamente in rilievo che l'abbandono/rigetto del pezzo di carne, che egli glossa quale “sensual delight”, va esteso all'esperienza di gioia/soddisfazione ch'è ingenerata

54 In proposito, si legga il *Metta Sutta* contenuto in *Suttanipāta* 1, 8: C. Cicuzza (a cura di), “Il discorso della gentilezza amorevole”, in Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, op. cit., pp. 870-871. Si veda anche Ajahn Tiradhammo, “La pratica di *mettā* nella meditazione di visione profonda”; http://santacittarama.altervista.org/metta_vipassana.htm.

55 A cui corrisponde l'evocazione del disgusto per il corpo in generale e per il corpo maschile in particolare da parte delle monache (*bhikkhunī*).

dall'insegnamento buddhista, il *dhamma*, che consente l'approdo alla piena consapevolezza e all'equanimità (*upekkhā*). Egli osserva:

... when this knowledge [of equanimity] arises, one feels great bliss, causing an extremely delicate passion for the Dhamma (*dhammarāga*). If this passionate feeling cannot be discarded, the knowledge of the Path (*maggāñāṇa*) and its Fruition (*phalañāṇa*) will not be achieved. It is therefore of paramount importance to abandon this passion for the Dhamma⁵⁶.

E ancora:

At this point, one may be satisfied with what is happening. That means finding the Dhamma delightful with feelings of pleasure and satisfaction. This is also sensual delight – the piece of flesh. Delight should therefore be dispelled by contemplating and noting it.... This satisfactory feeling of awareness should be continuously contemplated and noted, and if noting persists, it will grow progressively, accelerating the process of noting with awareness. It will be something like making a dash to the winning post in a running event. The mind that is noted will repeatedly appear and vanish in an instant. This will eventually lead to the stage of cessation and total eradication of the phenomena of arising and passing away of mind and matter. All of a sudden, *nibbāna* is seen in a flash. When it is attained, the realisation of the Noble Path (*sotāpattimaggāñāṇa*) and its Fruition (*phalañāṇa*) occurs. This is how the Path and its Fruition are attained after rejecting sensual delight⁵⁷.

Il fatto che il *bhikkhu* debba disfarsi anche dell'agio/piacere conseguente alla corretta prassi meditativa, esso stesso essendo avvertito quale imperfetto in quanto associato al dominio della sensazione, può essere raffrontato con l'esperienza che l'asceta hindū fa del "corpo/involucro fatto di gioia" (*ānandamayakośa*), il quale è anch'esso da trascendersi non configurandosi quale mèta ultima. Il trascendimento del piacere rientra nell'arresto di ogni sensazione e percezione (*saññāvedayitanirodha*) ed è ciò che conduce il monaco all'esaurimento di tutti gli *āsava*, all'esperienza liberante dell'*anattā* e del *nibbāna* (mentre il *summum bonum* còlto dall'asceta

56 M. Sayādaw, *A Discourse on the Vammika Sutta*. Translated by U Min Swe (Min Kyaw Thu), Buddha Sāsānānuggaha Organization – Mahāsi Translation Committee, Rangoon 2013, p. 91. Per altri commenti al *Vammika Sutta* da parte di maestri contemporanei della tradizione buddhista Theravāda, si vedano quello di Kidagammulle Pemasiri (in occasione della festività del Vesak svoltasi in Oman nel 1999; <http://www.angelfire.com/la/linjaya/Vammika.html>) e di Yuttadhammo Bhikkhu (17 ottobre 2013; <https://www.youtube.com/watch?v=Tq8f1hpRP3A>).

57 Sayādaw, *A Discourse on the Vammika Sutta*, op. cit., p. 93.

hindū che si sia perfettamente disidentificato dagli involucri psico-fisici e perciò anche dall'*ānandamayakośa* è l'esperienza ineffabile dell'*ātman*).

A Kumāra Kassapa, che si è definitivamente disfatto di tutto e ha anientato le passioni, si offre la visione del *nāga* che ne suggella la santità: il cobra altri non è che il Buddha medesimo ovvero il paradigma dell'illuminazione, la condizione cui Kumāra Kassapa è infine pervenuto avendo scavato con saggezza/discriminazione e inesausto zelo fino al fondo della sua interiorità, del suo corpo-mente/termitaio. L'incontro faccia a faccia con il *nāga* è reputato essere il destino finale dell'uomo, giacché esso non è qualche cosa di estrinseco o avventizio ma costituisce ciò che giace al fondo di noi stessi. Venerando il *nāga* l'uomo rende omaggio a chi/cosa egli/ella è veramente, giacché la sua epifania svela la verità su noi stessi. Nelle parole conclusive che il maestro Mahāsi Sayādaw rivolge ai suoi discepoli:

If impermanence is seen, then unsatisfactoriness is obvious. If unsatisfactoriness is reflected upon, the perception of not-self becomes clear. When not-self is revealed it leads into the stream to *nibbāna*, which if realized, brings certain liberation from the four lower realms of suffering⁵⁸.

May all those good and pious people who form this congregation, by virtue of having given devoted attention to this discourse on the *Vammika Sutta*, be forever free from all dangers and disasters. May they be able to practice insight meditation diligently as instructed in this *Sutta*. After passing through the different stages of insight knowledge up to path knowledge, may they soon attain the bliss of *nibbāna* and be fully emancipated from all miseries and sufferings⁵⁹.

58 In ordine ascendente, si tratta dei purgatori (*niraya*, suddivisi in caldi e freddi) e degli ambiti popolati da demoni (*asura*), spiriti famelici (*peta*) e animali (*tiracchānayoṇi*). A seguire, vi sono gli esseri umani (*manussa*) e sei categorie di dèi del desiderio (*kāmadeva*). Tutti insieme, questi undici ambiti costituiscono la regione/mondo del desiderio (*kāmadhātu*, *kāmaloka*).

59 Sayādaw, *A Discourse on the Vammika Sutta*, op. cit., p. 102.