

Michele Carmine Minutiello

BUDDHA E IL BUDDHISMO:

“le storie hanno vita lunga...”

Il nucleo essenziale di questo scritto si basa sul testo – riveduto, ampliato e corredato con il necessario complemento di note e di integrazioni – di una conferenza tenuta il 18 marzo 1994 nell’Aula Magna della Facoltà di Economia e Commercio dell’Università degli Studi di Ancona, in un periodo in cui, forse pure a causa di ricorrenti mode culturali, si manifestava un notevole interesse intorno all’argomento.

Ho deciso di riprendere e proporre questo intervento, come inizio di un discorso che intendo continuare in articoli successivi - anche in seguito ad avvenimenti della cronaca internazionale degli ultimi mesi, importanti e dai risvolti drammatici come quelli del Myanmar o ex-Birmania e del Tibet, che hanno messo in rilievo ancora una volta il vitale e profondo radicamento del Buddhismo nel vasto panorama dei Paesi asiatici. Ciò è risultato evidente, tra l’altro, nel ruolo svolto dai rappresentanti dell’ordine monastico, che spesso si sono fatti portavoce e sostenitori di specifiche identità culturali, modellate nel corso del tempo anche dai principi di quella religione.

Basti l’esempio dell’attuale XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso, massima autorità spirituale del Tibet, in esilio in India dal 1959 a seguito dell’occupazione cinese del suo Paese. Senza poter qui nemmeno accennare ad una questione certamente molto complessa e dalle molteplici implicazioni, desidero soltanto rievocare brevemente un mio personale ricordo di questa figura. Si tratta del conferimento della Laurea honoris causa in Pedagogia, che ebbe luogo presso l’Università di Bologna nel 1990, l’anno successivo all’assegnazione del premio Nobel per la pace.

Il Rettore Roversi Monaco non mancò di sottolineare – di fronte al corpo accademico al completo e ad un pubblico davvero numeroso e attento – la particolarità di quell’occasione: “Altre personalità illustri hanno varcato la soglia di quest’aula... Ma certamente questo dottorato si presenta come il più singolare di tutti, perché vuol essere ed è un richiamo energico alle ragioni della spiritualità, al dovere di resistere all’oppressione e di tutelare le coscienze, alla necessità di salvaguardare la pace... Noi apprezziamo fino in fondo l’atteggiamento del Dalai Lama che, anzitutto come capo spirituale di un popolo violentemente esposto ad un tentativo di distruzione totale della sua cultura, ma anche come singolo, ha fatto una scelta di non-violenza; una scelta, cioè, di comprensione, di dialogo e di fratellanza...”

Venne anche evidenziata l’importante funzione storica che il Buddhismo ha svolto nella creazione di un ‘umanesimo asiatico’, attraverso i grandi centri di studio e di cultura, sorti prima in India e diffusi poi in molti altri Paesi d’Oriente. E a ciò si collegava la motivazione propriamente pedagogica della Laurea. La cultura del Tibet - si disse in altri interventi - aveva preservato sostanzialmente intatto il patrimonio del pensiero buddhista, quale si è sviluppato attraverso 2500 anni di storia indiana e tibetana. “Ma i drammatici fatti degli anni ‘50 e dei seguenti hanno sconvolto questo filone di pensiero. Molti monasteri sono stati distrutti e con essi pure molti manoscritti preziosi e opere d’arte. Anche al di fuori del Tibet la sopravvivenza della cultura tibetana è resa problematica... Una delle prime preoccupazioni del Dalai Lama in esilio è stata rivolta alla necessità di preservare la cultura e le tradizioni lamaiste trasmettendole ai giovani Tibetani...”. Questo lo ha portato a incoraggiare la formazione di scuole e di centri di insegnamento, nei quali non ci si limitasse però ad una didattica tradizionalistica, ma si tenesse ben presente la necessità di “innestare il nuovo sul tronco dell’antico”.

Dunque, per la sua funzione di superamento di ogni dogmatismo e di apertura ad una comprensione multiculturale, per la sua capacità di essere autorità morale ma non prevaricante, il Dalai Lama venne in conclusione definito uno dei più significativi punti di riferimento per l'elaborazione di una "pedagogia della pace".

Secondo il cerimoniale medioevale, dopo la consegna delle insegne simboliche della dignità dottorale (il cappello, il libro - la cantica del Paradiso della Divina Commedia - l'anello), il Dalai Lama tenne la sua 'lezione', ricordando la formazione dottrinale e monastica, gli insegnamenti ancor più fondamentali ricavati dalle esperienze e dalle gravi difficoltà incontrate nella vita, il confronto fruttuoso e quanto mai arricchente con culture e religioni diverse dalla propria, l'estrema importanza della comunicazione e del dialogo tra gli uomini.

'Dalai Lama' letteralmente significa "Maestro Oceano (di Saggezza)", appellativo che si aggiunge ad una lunga serie di nomi e titoli onorifici tradizionalmente attribuiti alla sua alta carica, ai quali Tenzin Gyatso rinuncia con disarmante semplicità, ponendo accanto alla sua firma l'unica qualifica di 'monaco buddhista'.

Così si concludeva quel suo intervento nella più antica Università dell'Occidente cristiano:

"Un saggio indiano pregò, e io seguo sempre il suo esempio, dicendo: 'Fintanto che esiste il cielo, fintanto che ci sarà un solo essere vivente, possa io sempre fare in modo che tutti gli esseri siano felici, che tutti gli esseri non soffrano...'

Adesso ci stiamo avvicinando all'inizio del XXI secolo; siamo tutti uguali, esseri umani esattamente gli uni come gli altri, e questo è il momento di sentirci responsabili e cercare in questo modo di avere un futuro migliore.

Io vi chiedo, vi prego per favore di fare tutto il possibile perché ciò avvenga".

Premessa

Si è sentito parlare molto del Buddhismo, e non di rado anche in maniera superficiale o del tutto inappropriata. Tanto da far tornare spesso alla mente un detto della tradizione Zen, la particolare forma che il Buddhismo ha assunto nella cultura giapponese: “Coloro che sanno non parlano. Coloro che parlano non sanno”¹.

A tale proposito, sempre alla tradizione dello Zen appartiene pure un piccolo aneddoto.

“Nan-in, un maestro giapponese dell’era Meiji (1868-1912), ricevette la visita di un professore universitario che era andato da lui per interrogarlo sullo Zen.

Nan-in servì il tè. Colmò la tazza del suo ospite, e poi continuò a versare.

Il professore guardò traboccare il tè, poi non riuscì più a contenersi. ‘E’ ricolma. Non ce n’entra più!’ ‘Come questa tazza,’ disse Nan-in ‘tu sei ricolmo delle tue opinioni e congetture. Come posso spiegarti lo Zen, se prima non vuoti la tua tazza?’”².

Per iniziare il nostro discorso occorre comunque chiarire che - nel tempo limitato a nostra disposizione - potremo toccare solo alcuni elementi di un tema così vasto e complesso, concentrando l’attenzione sulla figura del fondatore di questa importante tradizione religiosa.

Prima di tutto - e non sembri un interrogativo ozioso - chi è Buddha? La parola *Buddha* non è un nome proprio, ma un appellativo, un epiteto. Il termine deriva dal sanscrito, la lingua classica dell’India, e significa letteralmente “*Colui che si è risvegliato*”. Il personaggio storico al quale viene riferito è Siddhartha Gautama, detto anche Çàkyamuni³ (il Saggio della popolazione degli Çàkyas), nato in un piccolo regno dell’India settentrionale ai confini con il Nepal, e vissuto tra il VI e il V secolo a.C.

La leggenda, la devozione, la riflessione filosofico-religiosa che si svilupparono nei secoli successivi si sono completamente appropriate di questa figura, sublimandola e arricchendola di tratti simbolici e metafisici. Al punto da condurre gli studiosi moderni alla formulazione delle più diverse interpretazioni, da quella mitologica - che ha svalutato la realtà concreta del personaggio riconoscendovi piuttosto i tratti di un ‘eroe solare’, quasi una deità salvatrice dell’universo - a quella opposta di carattere razionalista-evemerizzante che ha, generalmente parlando, sostenuto l’originario fondamento storico dei protagonisti e delle vicende di cui i miti parlano⁴. Ritrovamenti archeologici e dati epigrafici hanno fornito ulteriore forza alla realtà dell’esistenza del Buddha, pur rimanendo la difficoltà e forse l’impossibilità di una completa oggettiva ricostruzione di essa.

Si renderebbe qui opportuna una osservazione riguardo allo specifico ruolo del mito, nonché al determinante valore della narrazione e all’importanza della trasmissione di storie nell’ambito delle culture tradizionali - ma su questo torneremo tra poco. Basti comunque dire che, con il superamento di certe riduttive interpretazioni ottocentesche, si è giunti a definire il mito come forma completa di pensiero che l’uomo usa

¹ A. W. Watts, *La via dello Zen*, tr. it., Feltrinelli. Milano 1980, IV ed., p.11.

² *101 storie Zen*, a cura di N. Senzaki e P. Reys, tr. it., Adelphi, Milano 1986, XII ed., p.13.

³ Si adotta in questo testo una trascrizione semplificata dei termini sanscriti: ç sta per la s palatale, sh per la s retroflessa, ri per la r vocalica, mentre l’accento indica la vocale lunga.

⁴ Per una rassegna di varie posizioni si veda A. Pezzali, *Storia del Buddhismo*, E. M. I., Bologna 1983, pp. 29-32.

per rappresentare il proprio mondo. I fenomenologi della religione lo hanno spesso inteso come modo per comunicare, attraverso la parola, l'incontro con la dimensione del Sacro.

Proprio uno dei più illustri rappresentanti di questa corrente, Mircea Eliade, ha scritto a proposito della vita del Buddha: "Questo processo di 'mitologizzazione' si ampliò col trascorrere del tempo, ma era già avviato quando il Maestro era ancora in vita. E' necessario tener conto di questa *biografia favolosa*, perché essa fu l'elemento ispiratore tanto della teologia e della mitologia buddhistiche che della letteratura devozionale e delle arti plastiche" ⁵. All'opinione di diversi studiosi si riferisce anche Jorge Luis Borges, quando scrive in un suo saggio che proprio "nel leggendario, nel mitico, l'essenza del buddhismo ha trovato la sua espressione più profonda" ⁶. E comunque "i fatti storici sono celati nella leggenda, che non è un'invenzione arbitraria" ⁷, ma spesso una magnifica elaborazione che esalta gli aspetti universali e metafisici: quelli che hanno sempre attratto in maniera pressoché esclusiva lo spirito dell'India, al di là dei meri dati storici e della concretezza delle singole personalità.

Con il consolidarsi e l'espandersi del buddhismo, dunque, si presentò l'esigenza di diffonderne i contenuti rendendone maggiormente accessibili a tutti i seguaci la comprensione e la pratica, anche con lo sviluppo di forme devozionali e culturali quasi estranee alla primitiva conformazione. E' per l'appunto in questo scenario - in cui nascerà verso gli inizi dell'era cristiana l'innovativa corrente del *mahàyàna* ⁸ - che si definiscono e si arricchiscono le narrazioni sulla vicenda dell'Illuminato ⁹.

Una parallela e interdipendente evoluzione risulta interessante anche nel campo delle arti figurative. Alle più antiche forme aniconiche, evocative della persona del Buddha (la ruota, il parasole regale, il trono, le impronte dei piedi, e così via), si sostituisce per la prima volta e si elabora proprio in questo periodo la rappresentazione in forma umana, con ricchi e profondi valori simbolici.

Si è adottata in proposito la definizione di "arte del Gandhàra" (fig. 1) - con riferimento alla regione di maggior fioritura - per indicare una pregevolissima corrente figurativa, soprattutto scultorea, caratterizzata dalla singolare fusione tra forme ellenistico-romane e contenuti propriamente buddhistici, la cui espressione si protrarrà per alcuni secoli nella nostra era. La zona geografica specificamente interessata comprendeva il nord-ovest del subcontinente indiano, ovvero l'attuale area pakistana e parte del territorio afghano ¹⁰, ma con una ben più estesa diffusione di stile ed opere. Parlare, come si è fatto, di "arte greco-romano-buddhista" pone ovviamente la rilevante questione dei rapporti (culturali, politici, economici, religiosi) tra Occidente e

⁵ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, tr. it., vol. II, Sansoni, Firenze 1990, p. 78.

⁶ J. L. Borges, *Cos'è il buddhismo*, tr. it., Newton Compton, Roma 1995, p. 21.

⁷ *Ivi*, p. 29.

⁸ Si distinguono nel buddhismo due correnti principali: il buddhismo antico o del "piccolo veicolo" (*theravàda* o *hīnayāna*), e quello del "grande veicolo" (*mahàyāna*). Ognuna di queste correnti ha avuto propri maestri e una propria letteratura dottrinale. L'*hīnayāna* ha insistito particolarmente sull'analisi psicologica, la stretta osservanza della disciplina, la soppressione delle passioni e il distacco, per giungere alla salvezza individuale. Il *mahàyāna* ha seguito un diverso orientamento, approfondendo l'indagine filosofica intorno alla verità ultima e proponendo il modello altruistico del *bodhisattva*, il cui obiettivo diventa la redenzione di tutti gli esseri.

⁹ Già nel Canone in lingua *pāli* del *theravàda*, si trovano - tra i "testi minori" - anche narrazioni di 'vite precedenti' del Buddha (*Jātaka*), con valore di *exempla* proposti ai fedeli. Il Canone buddhistico (*Tipitaka*, ovvero le "tre ceste", con allusione ai contenitori dei manoscritti su foglie di palma) è costituito da: *Suttapitaka*, raccolta di discorsi del Buddha; *Vinayapitaka*, insieme delle regole monastiche; *Abhidhammapitaka*, principi di metafisica; per una elencazione dettagliata cfr. A. Pezzali, *op. cit.*, pp. 121-135.

¹⁰ Qui si trovavano le statue gigantesche di Bamiyan (la maggiore delle quali misurava 53 metri di altezza), dichiarate patrimonio dell'umanità dall'UNESCO, e abbattute poi dal regime dei talebani.

Asia fin dall'antichità, nonché delle dinamiche storiche che hanno prodotto l'interazione di elementi e influenze di tanto diversa origine ¹¹.

Senza dubbio determinante in questo senso era stata la spedizione di Alessandro Magno nel IV sec. a.C., dalla quale nacquero i cosiddetti regni indo-greci (e greco-battriani, più a nord), che avrebbero consentito una presenza ellenistica fin oltre la metà del I secolo a.C.; qui vennero inviate anche missioni dal sovrano indiano Açoka, descritto dalla tradizione come un pio protettore del buddhismo ¹². La zona in questione fu poi soggetta a successive influenze di altre popolazioni e dinastie: i Parti, i Kushana, i Sasanidi. Ben attestati risultano pure i rapporti con l'impero di Roma, nonché con l'area romanizzata egiziana e siriana, con la presenza di elementi rielaborati creativamente dagli artisti locali. Si può ricordare, per inciso, che l'India nord-occidentale divenne meta di evangelizzazione già nei primissimi secoli dell'era cristiana.

Dunque l'arte del Gandhàra elabora del Buddha "una complessa immagine antropomorfa nella quale intervengono componenti di diversa natura (indiane, classiche e, sporadicamente, iraniche o centro asiatiche)" ¹³. In maniera analoga ad altri contesti religiosi l'opera d'arte, costruita come un iconogramma, voleva riflettere e trasmettere contenuti e valori di tipo speculativo e sacrale, già definiti - e aperti a successive ulteriori elaborazioni - nei testi dottrinali. Infatti, per citare il teologo S. Giovanni Damasceno (VIII-IX sec.) - di cui si parlerà ancora tra poco -, che in ambiente cristiano contrastò con decisione le posizioni degli iconoclasti, le immagini "sono per la vista ciò che le parole sono per l'udito" ¹⁴.

¹¹ Si veda in proposito l'ampio e ben documentato studio di M. Bussagli, *L'arte del Gandhàra*, UTET, Torino 1984.

¹² Risulta interessante al proposito un testo 'paracanonico', il *Milindapanha* (Le domande di Milinda), il cui nucleo risale forse al II sec. a.C. Vi si parla di un dialogo avvenuto tra il re greco Menandro (Milinda) e il monaco buddhista Nàgase-na, che infine lo converte.

¹³ M. Bussagli, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴ *Ivi*, p. 214.



Fig. 1
Arte del Gandhàra
Statua di Buddha nell'atto della predicazione,
dal sito di Sahri Bahlol (Pakistan)
(Peshawar, Archaeological Museum)

La storia e la leggenda

Ricordiamo allora molto brevemente solo alcuni tra gli eventi fondamentali di quella narrazione, citando qualche versetto da un'opera poetica databile tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., il *Buddhacarita* di Aṣvaghosha¹⁵ – che un illustre buddhologo come Edward Conze ha definito “la prima, e per molti versi la più bella, biografia completa”¹⁶, mancando prima di allora nei testi canonici una integrale esposizione di tutti gli episodi in essa riportati¹⁷. Un elemento aggiuntivo di valore viene ascritto all'autore per “aver sollevato il

¹⁵ Stando alla tradizione, Aṣvaghosha era un dotto esponente della casta sacerdotale *brahmanica* dell'India nord-orientale, versato nella retorica e nella lingua sanscrita, nonché sostenitore della dominante ortodossia religiosa. Solo in seguito si convertì al Buddhismo, entrando nell'ordine monastico. Le opere a lui ascrivibili con certezza appartengono al genere letterario del *kāvya*, ovvero componimenti poetici in sanscrito classico di alto livello artistico e di grande raffinatezza.

¹⁶ E. Conze, *Scritture buddhiste*, tr. it., Ubaldini, Roma 1973, p. 28.

¹⁷ Si veda una lista delle fonti in A. Pezzali, *op. cit.*, pp. 32-36; in effetti, biografie complete appaiono nel Canone a partire dal IV sec. d.C.

materiale biografico del Buddha al di sopra dell'angusto ambito del canonico senza indulgere al gusto del miracoloso e del sensazionale comune ad altre 'Vite' coeve"¹⁸.

Seguiamo naturalmente, in questa analisi minima, quella che può fenomenologicamente definirsi come un'ottica di autocomprensione, all'interno delle categorie di quel determinato contesto culturale e religioso: un necessario primo passo per tentare di giungere al sotteso carattere di universalità della vicenda umana, che - come si vedrà - ha permesso tanto diversi adattamenti culturali, e che tanto ha affascinato anche illustri pensatori d'Occidente.

A Siddhārtha - si dice dunque -, principe ereditario del regno degli Çākya, fin dall'inizio appare riservato un destino straordinario. Dinanzi a lui, nel suo futuro, si apriranno due possibilità: egli potrà divenire o il potente sovrano del mondo intero, o il perfettamente Illuminato nella realtà dello spirito. "Egli risplendette come fosse disceso dal cielo, poiché era nato senza (contatto col) grembo... (I, 11). In quel tempo anche gli animali feroci stavano assieme e non si recavano danno a vicenda; anche le malattie degli uomini, quali che fossero, venivano sanate senza fatica (I, 25). Quando nacque il maestro della Liberazione degli esseri viventi, il mondo divenne oltremodo pacifico come se, essendo in uno stato di disordine, avesse trovato un sovrano (I, 27) ".

Pertanto, anche sulla base di simili prodigi, i sacerdoti di corte riferiscono al re padre: "Colui che è nato qui come tuo figlio è il protettore del mondo sopraffatto dal dolore... diverrà un Santo conoscitore della verità, oppure un monarca universale sulla terra, o sire (I, 33-34) ".

E l'anacoreta veggente Asita confermerà ancora più decisamente un tale oracolo: "Infatti, indifferente agli oggetti dei sensi, lascerà il regno e, scoperta la verità a mezzo di immani sforzi, questo sole di conoscenza splenderà nel mondo per distruggere la tenebra dell'illusione (I, 69). Dall'oceano del dolore in cui la spuma sparsa è la malattia, le onde sono la vecchiaia e la terribile corrente è la morte, egli salverà le creature, che in esso si trascinano afflitte, con la gran nave della conoscenza (I, 70)... Alla gente riarso in questo mondo dal fuoco della passione alimentato dagli oggetti dei sensi, egli porterà refrigerio con la pioggia della Legge¹⁹, come una gran nuvola con la sua pioggia alla fine del caldo (I, 73) ".

Il re padre appare naturalmente timoroso di una eventuale rinuncia al mondo da parte del figlio, cosa che avrebbe significato la fine della dinastia; così, una volta ch'egli avrà raggiunto la giovinezza, lo confinerà in una dimensione di esistenza artefatta - in un continuo alternarsi di piacere, bellezza, ricchezza - accuratamente isolato dalla visione della vera realtà umana: "il re gli prescrisse di dimorare nelle stanze superiori del palazzo e di non addentrarsi a terra. Negli appartamenti candidi come nuvole autunnali, simili a palazzi degli dèi innamorati della terra, piacevoli dimore di piacere in tutte le stagioni... (II, 28-29) ".

Questa forzata condizione di inconsapevolezza, simile a un dolce estenuato limbo, sarà fatalmente infranta quando Siddhārtha - cominciando a realizzare il suo destino - giungerà ad avventurarsi fuori dal pa-

¹⁸ Secondo l'opinione di A. Passi, curatore della versione italiana a cui si fa qui riferimento e da cui sono tratti i versetti di seguito citati, ossia Aṅgavagga, *Le gesta del Buddha (Buddhacarita)*, canti I-XIV, Bompiani, Milano 1985; cfr. il saggio conclusivo ivi contenuto, "Il *Buddhacarita* e il suo autore", pp. 221-245 (qui p. 243). Questa traduzione si basa sull'edizione critica di E. H. Johnston, *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, part I, Calcutta, 1935; Delhi, 1972. Il testo sanscrito non ci è pervenuto nella sua interezza; versioni complete dell'opera si trovano invece in tibetano e in cinese, sia pure con adattamenti che non permettono una ricostruzione testuale assolutamente fedele all'originale.

¹⁹ *Dharma*; indica in questo caso la dottrina predicata dal Buddha.

lazzo. Quattro celebri incontri successivi – un malato, un vecchio, un cadavere, un asceta – gli riveleranno l’ignorata sofferenza della condizione umana, e faranno emergere in lui l’aspirazione a capire il senso di tutto quanto, a trovare eventualmente una soluzione, una via di uscita o, in ogni caso, il giusto modo di rapportarsi a tale stato di cose.

“Questa dunque è la fine certa per (tutti) gli esseri viventi, e il mondo, messa da parte la paura, non se ne cura; dure mi sembrano le menti degli uomini dal momento che se ne vanno soddisfatti per la via... Perciò, o auriga, si volti il carro; non è questo né il tempo né il luogo per andare a un giardino di piacere: come può infatti un uomo dotato di ragione che è venuto a conoscenza della morte rimanere incurante qui nel momento della sciagura? (III, 61-62)”.

“E’ ben misera cosa che l’uomo, soggetto lui stesso e contro la sua volontà alla legge di malattia, vecchiaia e morte, reso cieco dalla passione non si curi, nella sua ignoranza, degli altri che sono tormentati dalla malattia, sono malati o morti... Se, io stesso essendo tale in questo mondo, non mi curassi degli altri che hanno una natura come la mia, ciò non sarebbe confacente a me che conosco questa suprema legge (V, 12-13)”²⁰.

Dunque Siddhārtha abbandona il palazzo, inizia la sua ricerca e il suo viaggio interiore, anche tentando il percorso di un ascetismo talmente rigoroso da condurlo quasi alla morte. La macerazione gravissima, l’indebolimento delle capacità psicofisiche non servivano al suo scopo. La via che egli insegnerà sarà infatti una ‘via di mezzo’, che rifugge da qualsiasi estremo: dall’incondizionato compiacimento nei piaceri sensoriali, ma anche dall’inutile mortificazione della persona. Così dirà infatti – tra l’altro - nel suo primo sermone, una volta raggiunta la perfezione:

“O asceti, due estremi non possono essere praticati da coloro che hanno lasciato la vita di famiglia: l’esercizio dei piaceri, l’amore dei piaceri dei sensi; oppure le pratiche con cui si fa soffrire se stessi e, a causa di dottrine non sane, si spossa di fatica il corpo e la mente... O asceti, tolti questi due estremi c’è la via di mezzo, in cui l’occhio (divino) compare, la conoscenza compare, la quiete definitiva, l’acchetamento, che crea la conoscenza soprannaturale e fa ottenere il Risveglio completo...”²¹.

Allora egli approfondisce con forza incrollabile e imperturbabile serenità, che neppure le più orribili visioni e tentazioni demoniache riescono a scuotere, la penetrazione nella propria interiorità e la chiarificazione delle capacità di visione spirituale che – secondo il Buddhismo ma, più in generale, in accordo ai principi fondamentali del pensiero dell’India – sono presenti e perfezionabili in ogni essere umano. E questo lo porta infine all’evento del Risveglio, alla completa e perfetta Illuminazione. In questo modo Siddhārtha diventa appunto ‘il Buddha’, cioè – come si diceva all’inizio - ‘colui che si è risvegliato’.

Ma qual è, in ultima analisi, il contenuto di questa esperienza centrale e decisiva?

²⁰ Çāntideva (VII-VIII sec.), mistico esponente della scuola *mādhyamika*, scriverà nel suo fondamentale *Bodhicaryāvatāra* (VI, 21): “La sofferenza ha una grande virtù: è uno sconcerto che provoca la caduta dell’infatuazione, la compassione per gli esseri, il timore del peccato e la fede nel Buddha”; cfr. A. Pezzali, *Çāntideva e il Bodhicaryāvatāra*, E.M.I., Bologna 1982.

²¹ Dal *Vinayapitaka dei Dharmaguptaka*, ed. Taisho Issaikyo, n. 1428, p. 788 a-c; cfr. A. Bareau, *Vivere il Buddhismo*, tr. it., Mondadori, Milano 1990, p. 73.

Ferma restando, in fondo, l'allusione all'ineffabilità della conoscenza mistica (se pur non immettente in una visione apertamente teistica)²², si parla tuttavia dell'acquisizione di 'tre scienze' intorno alla vera, infinita natura della realtà e dell'esistenza:

"... vide con i propri occhi la conoscenza delle vite anteriori... conobbe da se stesso le proprie vite anteriori... innumerevoli centinaia di migliaia di nascite... ere cosmiche di creazione e di distruzione... conobbe le nascite e le morti degli esseri... in virtù del suo occhio divino perfettamente puro, egli vide che gli esseri nascevano e morivano secondo la condotta che avevano seguito... conobbe secondo realtà il dolore, conobbe l'origine del dolore, conobbe la cessazione del dolore, conobbe la Via che conduce alla cessazione..."²³

Quando fu liberato, ottenne la conoscenza della sua liberazione e pensò: 'Per me sono esaurite le nascite, è stabilita la condotta pura, è compiuta la missione e non riceverò più nascite'"²⁴.

La predicazione successiva, basata su tale comprensione e soprattutto sull'indicazione di un itinerario sotierologico da seguire, farà raccogliere intorno a lui un crescente numero di discepoli - dapprima solo monaci, la prima comunità monastica nella storia delle religioni, e poi anche laici - fino al costituirsi, all'ampliarsi e allo strutturarsi di una realtà fortemente incisiva nelle civiltà del continente asiatico.

Il Buddha vuol dunque rappresentare - in conclusione - ogni uomo, e questa sua vicenda paradigmatica vuol rispecchiare nel nucleo essenziale quello che ogni uomo sembra prima o poi dover provare: l'iniziale condizione di infatuazione o di inconsapevolezza, la dilaniante e necessaria crisi - nel senso propriamente etimologico del termine - di fronte all'inattesa drammaticità della vita e alla propria finitudine, la ricerca di senso, l'aspirazione insopprimibile al raggiungimento della verità e della libertà dello spirito.

Le diverse trasposizioni culturali

Di sicuro interesse risulta il fatto che tale racconto agiografico non sia rimasto limitato nei confini del contesto culturale e religioso di origine, ma sia diventato nel tempo l'oggetto di molteplici adattamenti e libere traduzioni al di fuori dell'India e dei paesi di fede buddhista. Si potrebbe ricordare in proposito una considerazione dello scrittore contemporaneo Tahar Ben Jelloun, già citata in apertura come sottotitolo: "Le storie hanno vita lunga. Si trasmettono da una generazione all'altra, da un secolo all'altro e da una cultura all'altra"²⁵. Al punto che potremmo forse ravvisare una lontana eco di questo racconto - perlomeno per quanto riguarda la situazione iniziale del protagonista, pur con tutte le differenze del caso - addirittura nella tradizione narrativa orale delle popolazioni dell'Africa settentrionale.

²² Per alcune riflessioni in proposito cfr. M.C.Minutiello, "L'eredità spirituale del buddhismo tra India, Tibet e Occidente", in AA.VV., *Monachesimo tibetano in dialogo*, Editrice AVE/Istituto Studi Asiatici, Roma 1995, pp. 183-210. Il volume raccoglie le relazioni tenute in occasione di un convegno di dialogo inter-monastico, organizzato nel 1992 dall'Istituto Studi Asiatici del PIME (Pontificio Istituto Missioni Estere) presso l'Abbazia benedettina di Sorres (Cagliari).

²³ Le "quattro Nobili Verità (*āryasatyani*)" sul dolore (*dukkha*) costituiscono il nucleo essenziale della dottrina. Per evitare l'attribuzione al buddhismo di un totalizzante carattere pessimistico, occorre ricordare che il termine *dukkha* esprime - come spesso accade in sanscrito - un ben ampio significato, che si riferisce al carattere instabile, transitorio e ultimamente insoddisfacente dell'esistenza fenomenica.

²⁴ Dal *Vinayapitaka dei Dharmaguptaka*, ed. Taisho Issaikyo, n. 1428, p. 781 b-c; cfr. A. Barea, *op. cit.*, pp. 56-59. Si allude qui all'interruzione della ciclicità delle esistenze nel mondo fenomenico (*samsara*), che prelude al raggiungimento della realtà trascendente del *nirvāna*.

²⁵ Cfr. *Le mille e una notte*, a cura di F. Gabrieli, Einaudi, Torino 1997, vol. I, p. XVI.

Tra le fiabe dei Berberi dell'Algeria – come si leggono in una raccolta curata da Taos Amrouche, figura di spicco in questa cultura, che tradusse in francese i racconti appresi in lingua cabila dalla propria madre – troviamo la storia dedicata alla principessa Sumisha. L'elemento interessante per il nostro discorso è dato dal protagonista Mehend, unico figlio di un re, che così inizia a parlare della sua vita: "Ero appena sfuggito per miracolo alla sorveglianza tirannica di un padre che mi costringeva a vivere come un recluso. Giacché per isolarmi dal mondo e da ogni bruttura, mio padre... mi installò, fin dalla nascita, al settimo piano del suo palazzo, nella camera più riposta, quella le cui finestre si aprivano tutte sul cielo. Nessuno doveva accostarsi a me al di fuori di mia madre e dei servi più fedeli... E mio padre, nel suo accecamento, si felicitava di avermi così sottratto alle tentazioni, e godeva in cuor suo del fatto che non mi sarebbe mai potuto venire il desiderio di abbandonarlo per vedere il mondo! Non sapeva che Dio aveva deciso di rivelarmi lo splendore della sua creazione..."²⁶.

Si accennava allora – più sopra – alla grande importanza della narrazione e della trasmissione di storie nell'ambito delle culture tradizionali. Perfino la fantasia non rimane limitata e non si esaurisce in sé, ma – a partire proprio dal significato etimologico del termine – serve a 'mostrare' un contenuto, una verità, un insegnamento. E ovviamente questo non riguarda solo la sfera propriamente ed esclusivamente religiosa, né limita la sua affermazione all'area indiana. "La nota didattica che risuona sommessa tra le righe fa vibrare i nervi dell'orientale che, per comprendere i segreti della vita, predilige favole, fiabe e racconti fantastici rispetto a qualsiasi altra forma di ammaestramento ed edificazione"²⁷.

Ricordando ancora per un attimo la pur distante etnia dei Berberi, presso i Tuareg sono state le donne a comunicare di generazione in generazione lo specifico patrimonio culturale, i cui valori e credenze vengono affermati proprio nei racconti. "La memoria di un intero popolo passa attraverso la tradizione orale, la parola"²⁸. Ancora nel ventesimo secolo, il particolare ruolo e il vasto seguito di pubblico ottenuto dai cantastorie venivano messi in rilievo da Elias Canetti, nelle sue note di viaggio in Marocco, a Marrakech. "Le loro parole vengono da lontano e restano sospese nell'aria più a lungo di quelle dei comuni mortali"²⁹.

Dunque – ritornando alla biografia leggendaria del Buddha - nelle tappe di un lungo itinerario lo scritto viaggiò dal Tibet fino al Turkestan cinese con una trasposizione in antico turco, poi fino alla Persia con una versione araba di Ibn Babuya, giungendo anche nell'ambiente bizantino. Qui nacque la versione greca – attribuita, a quanto pare erroneamente, a San Giovanni Damasceno³⁰ – con l'adattamento della vicenda e dei personaggi originari all'orizzonte spirituale della cristianità. *Barlaam e Ioasaf* è il titolo dell'opera, databile tra

²⁶ Cfr. *Fiabe del popolo Tuareg e dei Berberi del Nordafrica*, a cura di V. Brugnattelli, tr. it., Mondadori, Milano 1994, vol. II, pp.239-253 (qui pp. 248-249).

²⁷ E. Heller - H. Mosbahi, *Dietro il velo*, tr. it., Laterza, Roma - Bari 1996, p. 80.

²⁸ *Fiabe tuareg. Leggende degli uomini del deserto*, a cura di F. Ferretti, tr. it., Giunti, Firenze 2002, p. 16.

²⁹ E. Canetti, *Le voci di Marrakech*, tr. it., Adelphi, Milano 2004, p. 93. Cfr. anche E. Heller - H. Mosbahi, *op. cit.*, p. 80: "Anche ai nostri giorni l'imàm ha ancora come rivale il cantastorie, il *ràwi* o *hàki*, che, per esempio a Marrakech, in Marocco, dopo la funzione religiosa del venerdì incanta gli ascoltatori, alle spalle della moschea, con la sua arte favolistica".

³⁰ Teologo siriano (676-749 circa), di famiglia araba cristiana, si fece monaco dopo aver svolto incarichi nell'amministrazione del Califfato a Damasco. Predicatore e scrittore prolifico - considerato perciò come "San Tommaso d'Oriente" - è venerato come Dottore e santo dalla Chiesa cattolica e dalla Chiesa ortodossa.

l'VIII e l'XI secolo, in cui il nome del principe Ioasaf è il risultato di plurime deformazioni linguistiche del sanscrito *Bodhisattva*³¹ (attraverso l'arabo *Budhasaf*, poi *Yudasaf*, fino a *Ioasaf-Giosafat*).

“Si ha notizia di una traduzione in *pahlavi*³², di cinque in arabo, di una persiana e di una uigura³³; inoltre di una versione ebraica, di due georgiane e di una greca tratta da una delle due precedenti. Dalla versione greca nacquero in seguito le due traduzioni in latino, in slavo ecclesiastico, in armeno e in lingua etiope. Da una delle due versioni latine derivarono, infine, le dieci traduzioni in italiano, le otto traduzioni in francese antico, le cinque in spagnolo, e poi le versioni in provenzale, in portoghese, in tedesco, in ceco, in polacco, in inglese, in irlandese, in ungherese, in olandese e così via”³⁴.

Un esempio evidente dell'incontrarsi e dell'intrecciarsi di diverse componenti culturali (e religiose) può esser visto, tra l'altro, nell'opera dello scrittore Elisa' b. Semu 'el, vissuto nel XVII secolo e presumibilmente originario di Samarcanda. Sulla base della versione ebraica di Ibn Hasdai, prodotta in Spagna, egli elaborò un testo in versi, *Il principe e il derviscio (Kitab-i Sahzada wa sufi)* (**fig. 2**), in cui appare chiara l'influenza della tradizione e dell'ideologia del Sufismo, la corrente mistica islamica che fortemente improntò di sé tutta l'area mediorientale. L'opera consta di 36 capitoli, in cui l'introduzione di tre capitoli inneggia al Dio unico, parla della storia di Mosè, presenta le ragioni che hanno portato alla composizione del testo stesso³⁵.

³¹ *Bodhisattva* (colui il cui essere è Illuminazione) indica il giovane Siddhârtha nell'itinerario di perfezione - e nel lessico del Buddhismo, per estensione, la figura del santo situato su un elevato piano di realizzazione spirituale.

³² Lingua usata in Iran tra il III secolo a.C. e il IX secolo d.C., prima della conquista islamica del Paese. È la lingua dei testi dell'*Avesta*, legati allo Zoroastrismo.

³³ Lingua appartenente ad una etnia turca, attualmente stanziata in Cina e nel Turkestan. In passato tale popolazione sviluppò una fiorente civiltà; prima di adottare quello arabo, ebbe un alfabeto proprio, a lungo usato per la scrittura delle lingue turche.

³⁴ AA. VV., *Da Bagdad a Isfahan. Pittura e calligrafia islamica dall'Accademia Russa delle Scienze, San Pietroburgo*, Fondazione ARCH Electa, Elemond Editori Associati, Milano 1995, p. 296. Si tratta del catalogo di una esposizione di preziosi manoscritti organizzata dalla Fondazione ARCH (Parigi, Lugano, New York).

³⁵ *Ibidem*.

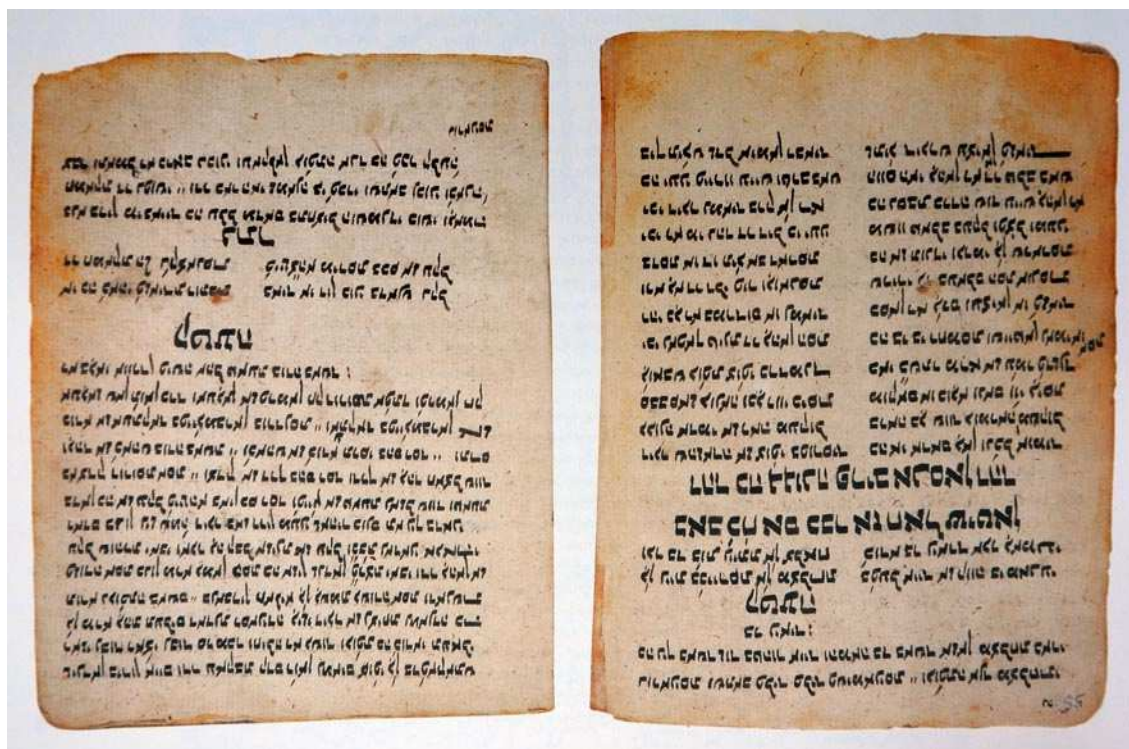


Fig. 2
Kitab-i Sahzada wa sufi
 (Copiato a Bucharra nel XVIII secolo – Lettere ebraiche)

La versione bizantina

Nella versione bizantina, dunque, l'autore introduce l'opera in questione definendola una "storia utile all'anima, proveniente dalle più recondite plaghe della Terra degli Etiopi, ovverosia da quella che si suol denominare Terra degli Indiani, e di qui recata alla Città Santa dall'eminente Giovanni, monaco onorato e virtuoso del monastero di San Saba. Dove si narra la vita dei celebrati e beati Barlaam e Ioasaf"³⁶.

Nella letteratura antica gli abitanti dell'Etiopia sono sempre confusi con gli abitanti dell'India. "Essi vennero in tempi molto antichi dalle rive dell'Indo, si stabilirono in Egitto tra il Nilo e il mare, verso sud nelle regioni equatoriali"³⁷. Anche nelle opere patristiche si trovano attestazioni della "confusione corrente in epoca tardoantica tra 'India' ed 'Etiopia'"³⁸. Lo scenario di questa vicenda è quindi proprio la "Terra degli Indiani" che qui si dice, nell'accoglimento di una pia tradizione risalente già a Gregorio di Nazianze (IV secolo), evangelizzata dall'apostolo Tommaso.

³⁶ *Vita bizantina di Barlaam e Ioasaf*. Introduzione, versione italiana, note e repertorio biblico a cura di S. Ronchey e P. Cesaretti, Rusconi, Milano 1980, p.23. Questa traduzione del testo greco, cui si fa qui riferimento, è basata sull'*editio princeps* di J. F. Boissonade (*Anecdota Graeca* IV, Parigi 1832, pp. 1 ss.), poi inserita dal Migne nella *Patrologia Graeca* (t. XCVI, cc. 857 ss.), con la traduzione latina del benedettino J. Billius, e in *The Loeb Classical Library* (St. John Damascene, *Barlaam and Joasaph*, Londra 1914) con la traduzione inglese di G. R. Woodward e H. Mattingly.

³⁷ A. Danielou, *Storia dell'India*, tr. it., Astrolabio-Ubaldini, Roma 1984, p.28.

³⁸ Cfr. l'Introduzione del curatore G. Desantis in Pseudo-Palladio, *Le genti dell'India e i brāhmani* (*De gentibus Indiae et bragmanibus*), Collana di testi patristici 99, Città Nuova, Roma 1992, p.10. Si può ricordare in proposito che i Padri della Chiesa spesso si sono riferiti ai *brāhmani* – rappresentanti della casta sacerdotale - come ai detentori di una sapienza naturale, nonché di una morale in qualche maniera affine alla visione cristiana; cfr. *ivi*, p. 8, con riferimento in nota a B. Breloer-F. Bomer, *Fontes historiae religionum Indicarum*, Bonn 1989, pp. 105 ss.

Il monarca – idolatra, amante della ricchezza e del potere, irremovibile persecutore di quella nuova fede – festeggia la nascita del suo erede. Mentre i dotti esperti nella scienza astrologica preannunciano per il neonato un destino di magnifica e insuperabile regalità, l’oroscopo del più illustre tra loro getta il padre nella costernazione: “Stando a quanto leggo nel corso degli astri, o sovrano, l’eccellenza dell’infante che or ora t’è nato s’affermerà non nel tuo regno ma in un altro migliore e incomparabilmente più alto. Ritengo inoltre ch’egli abbraccerà quel culto dei Cristiani che tu perseguiti...”³⁹.

L’adattamento prosegue ricalcando, quanto mai fedelmente, l’originaria versione di ispirazione buddhista: “Il re, come udì tali cose, accolse l’annuncio con cuore pesante... Fece allora costruire in una città isolata uno splendido palazzo sapientemente partito in lussuose stanze, e dispose che il figlio colà dimorasse una volta superata la prima età; diede ordine che nessuno lo visitasse, gli scelse pedagoghi e valletti giovani d’età e bellissimo d’aspetto e raccomandò loro che nulla trapelasse al bimbo delle miserie della vita, né morte né vecchiaia né malattia né povertà né altro fatto doloroso che potesse incrinare la sua felicità, ma che gli fossero imbandite piuttosto tutte le gioie e tutte le delizie, a che la sua mente di queste godesse e in queste si cullasse; e non gli fosse in alcun caso materialmente possibile meditar sulle cose future...”⁴⁰.

Ma si giungerà inevitabilmente, col crescere dell’età, a quegli incontri fatali e decisivi che risveglieranno la consapevolezza del giovane principe. “Su vane speranze il re si poggiava e, secondo la massima, era come l’arciere che cerca di colpire il cielo. Infatti, come può morte restar celata all’umana natura? Neppure al giovane rimase nascosta... Vide un dì, per una negligenza dei suoi ciambellani, due uomini, l’un dei quali era lebbroso e l’altro cieco... E la forma del suo volto fu alterata: poi che aveva veduto ciò cui non era avvezzo... (fig. 3).

³⁹ *Vita bizantina...*, cit., p.41.

⁴⁰ *Ivi*, pp.41-42.

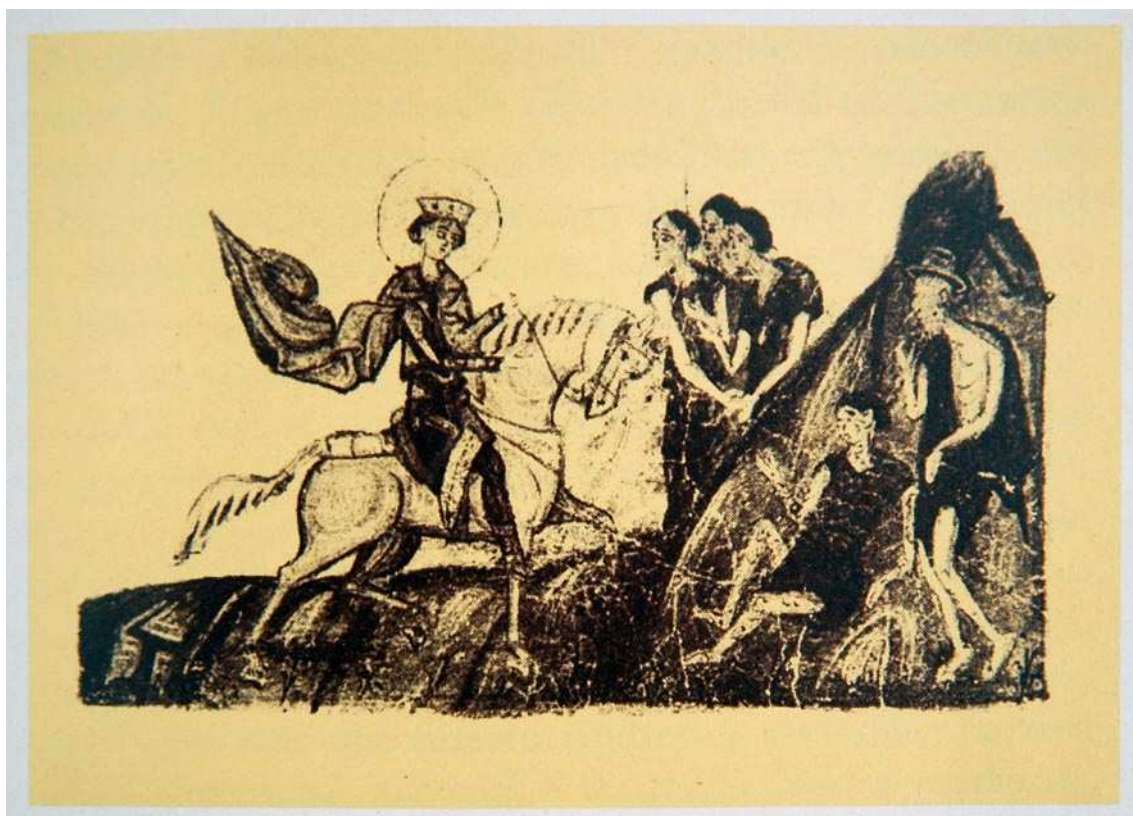


Fig. 3
Ioasaf incontra il cieco e il lebbroso
(Parisinus graecus 1128. Sec. XIV. Fol. 19v)

Ancora s'imbatté in un vecchio d'età avanzatissima, incartapecorito dagli anni, raggrinzito in volto, debole nelle articolazioni, tutto curvo su se stesso, completamente canuto, senza denti, che balbettava frasi spezzate. Il principe fu colto da doloroso sbalordimento...

'E qual'è' chiese 'la fine che lo attende?'

'Nulla, se non che morte lo prenderà in consegna... perché non v'è alternativa: morte è necessità naturale che sin dal principio sovrasta gli uomini, e accidente inevitabile'...

Diceva tra sé: 'Davvero un dì mi ghermirà la morte? E chi vi sarà ad aver memoria di me dopo la morte, quando il tempo avrà consegnato all'oblio? E una volta morto, sarò dissolto nel non-essere? O forse v'è una qualche e diversa forma di sopravvivenza, e un altro mondo?'⁴¹.

L'angoscia esistenziale e l'inquietudine sembrano diventare una preghiera aperta all'Assoluto, e in questo "lo scorse quell'Occhio che tutto vede"⁴². L'evento risolutivo - qui con una specifica caratterizzazione in senso cristiano - sarà allora l'incontro con Barlaam (*fig. 4*), "un monaco nei divini misteri erudito"⁴³ che, riconoscendo in Ioasaf un degno ricettacolo, lo instruirà nella dottrina di salvezza. Si presenterà dicendosi in possesso di "una pietra talmente preziosa che giammai ne fu trovato l'eguale... Difatti essa supera senza confronto ogni più bella cosa: può donare il lume della sapienza a coloro che son ciechi nel cuore, e schiudere le orecchie ai sordi, dar voce ai muti, agli ammalati infondere vigore, rinsavisce gli stolti, scaccia i demoni,

⁴¹ *Ivi*, pp.49-53.

⁴² *Ivi*, p.54.

⁴³ *Ivi*, p.55.

copiosamente dispensa a chi la possiede tutto quanto v'è di bello e amabile" ⁴⁴. Con tale limpido riferimento a Cristo, si rivolgerà direttamente a Ioasaf: "tu non solo contemplerai la pietra inestimabile, ma sarai stimato degno d'esser fatto luce tu stesso allo splendore della Luce sua: e porterai frutto moltiplicato per cento" ⁴⁵.



Fig. 4
Ioasaf e Barlaam a colloquio
(Parisinus graecus 1128. Sec. XVI. Fol. 28v)

Tra molte altre - a modo di esempio conclusivo - possiamo rintracciare ancora un'attestazione dell'influenza esercitata da questo testo nel mondo cristiano, addirittura nella letteratura spagnola adottata nella predicazione rivolta agli indigeni convertiti in America Latina. Mi riferisco ad un'opera del padre gesuita Juan Eusebio Nieremberg, *La differenza tra il temporale e l'eterno*, ovvero *Diferencia entre lo temporal y eterno y crisol de denganos*, di grande successo nel XVII secolo - tanto da giungere a contare più di sessanta edizioni e molte traduzioni, tra cui per l'appunto quella in *guaranì* del 1705 uscita dalle stamperie delle missioni in Paraguay.

L'opera in questione - che tratta della tematica dei Novissimi - venne corredata da un ricco apparato di immagini, rielaborate da incisori locali sulla base di modelli contenuti nell'edizione castigliana del 1684. L'uso della lingua del luogo, il supporto visivo, il contenuto narrativo e didattico ne fecero un efficace strumento nell'opera gesuitica di inculturazione della dottrina cristiana.

Il motivo di interesse - ai fini del nostro discorso - è dato da una delle incisioni, la quinta (*fig. 5*), che illustra quanto il padre Nieremberg scriveva a proposito della diffusa e colpevole noncuranza degli uomini per il senso dell'eterno. Il gesuita ricordava a questo proposito una parabola - *Il viandante e l'unicorno* ⁴⁶ - che

⁴⁴ *Ivi*, pp.55-56.

⁴⁵ *Ivi*, p.58.

⁴⁶ Animale fantastico, a cui si attribuirono soprattutto nel Medioevo qualità straordinarie - il potere terapeutico del corno, la pietra magica incastonata nella fronte - e molteplici valenze simboliche. La sua origine rimanda all'Oriente, e

attribuiva per l'appunto a San Giovanni Damasceno, e che si trova tal quale nella *Vita bizantina di Barlaam e Ioasaf*. Anche la spiegazione simbolica dei vari elementi coincide pienamente con l'originale, mostrando quindi che proprio questo testo costituì la fonte a cui Nieremberg aveva attinto.

Il protagonista di tale apologo (*l'essere umano*), cerca scampo dal pericolo terrificante di un unicorno infuriato (*la morte*). Mentre fugge, finisce col cadere in un burrone (*il mondo*), riuscendo tuttavia ad appigliarsi ai rami di una pianta, e sperando così di potersi salvare. Si accorge allora della presenza di due topi, uno bianco ed uno nero (*il giorno e la notte, cioè il tempo che scorre inesorabilmente*), che stanno rosicchiando le radici della pianta, ormai sul punto di cadere recisa. Guardando in basso, vede inoltre un drago dalle fauci spalancate (*l'eternità dell'inferno*), in attesa di divorarlo appena precipitato. Come se non bastasse, sulla parete rocciosa vicino alla pianta, quattro aspidi si sporgono verso di lui per morsicarlo (*i quattro elementi materiali del corpo*). Tuttavia, in tanto precaria e drammatica situazione, l'uomo - con negligenza e deprecabile sconsideratezza - finisce per concentrare tutta la sua attenzione sulla dolcezza di una piccola goccia di miele (*i piaceri della vita*), stillante dalla pianta cui si era aggrappato ⁴⁷.

all'India in particolare, dove viene citato nella letteratura epica e religiosa (*Atharva Veda, Çatapatha Brähmana, Mahàbhàrata*). Sembra che si debba identificarlo con il rinoceronte. Il nome di 'unicorno' venne usato nella Traduzione dei Settanta (e di conseguenza nella *Vulgata*) per rendere il termine biblico *re'em*, una specie di bufalo selvatico - simbolo di grande potenza, tanto nel bene quanto nel male - da cui si cerca scampo (cfr. *Salmo 22, 22*; ma, con sensi diversi, si vedano pure *Salmo 92, 11*; *Numeri 23, 22*; *Deuteronomio 33, 17*). Stante la frequente - e talora quasi paradossale - ambivalenza dei simboli, esso venne spesso identificato con il Cristo (Tertulliano assimila la sua ferocia al carattere temibile del Divino Giudice), ma talvolta anche con il demonio stesso.

⁴⁷ Cfr. S. Sebastian, *L'Arte Barocca in America Latina*, tr. it., F. Motta Editore, Milano 1990, p. 198; cfr. anche *Vita bizantina...*, cit., pp. 108-110. La fonte prima dell'apologo in questione sembra doversi rintracciare nel *Pancatantra*, raccolta indiana di racconti e storie di carattere didattico-allegorico.



Fig. 5
Il viandante e l'unicorno
(Incisione di Bouttats nell'opera di p. Nieremberg, 1684)