

'Fa parte della mia fortuna – scriveva Nietzsche nella *Gaia scienza* – non possedere una casa'. E oggi si dovrebbe aggiungere: fa parte della morale non sentirsi mai a casa propria.

Theodor Adorno, *Minima Moralia*

Indice

Introduzione	7
1 Dire la vita. Premesse di ermeneutica agiografica, tra testi, contesti e contese sulle storie di vita	13
1.1 Cosa può un testo? Linee, nodi, continuità e rotture nella rete testuale	13
1.2 Far sorgere parole sulla vita: sui motivi del disporre testi biografici e agiografici sul Buddha	25
2 Le parole sulla vita. Sulla necessità di una storia dell'interpretazione delle biografie sul Buddha	39
2.1 Intuizioni e distrazioni: sull'utilità di ripartire da Lamotte, Frauwallner e Bareau	39
2.2 Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra: maestri abbandonati, insegnamenti disattesi. Rileggere un caso classico come strategia di disciplinamento delle pratiche	54
3 Usi delle parole sulla vita del Buddha negli studi recenti	68
3.1 <i>Ariyapariyesanā-sutta</i> : sui pericoli (e l'inutilità) di leggere una biografia come fonte storica	68
3.2 Il rigore e l'errore: guardare alle 'austerità' del Buddha come a forme di controllo monastico	78
4 Nuovi modi di intendere le parole sulla vita. Sulle logiche di costruzione delle narrazioni circa la vita del Buddha	92
4.1 La vita ideale: per una proposta di lettura normativa della biografia del Buddha	92
4.2 Ma quante storie! Molteplicità, discontinuità, normatività, ovvero sui tanti modi di rendere il Buddha (sempre) esemplare	102
5 Via dall'<i>habitat</i>. Moti di fuga nell'episodio dell'abbandono della casa del Buddha	112
5.1 La 'grande rinuncia': perché è (o per chi è stato) importante parlarne?	112
5.2 <i>Home Not-So-Sweet Home</i> : le ragioni dietro gli eventi della 'rinuncia'	115
5.3 Così lontani, ma ancora così vicini: ulteriori questioni istituzionali, sociali	148

e familiari dietro gli eventi della ‘rinuncia’	
5.4 Rāṣṭrapāla, Sudinna e Yaśa: rinuncianti, figure di legge, epigoni del Buddha	192
5.4.1 Rāṣṭrapāla: sulla preclusione di alcune categorie di rinuncianti	193
5.4.2 Sudinna: sul governo della pulsione sessuale	205
5.4.3 Yaśa: sulle modalità del convertire singolo, famiglia e collettività	212
6 Verso l'abito e l'abitudine. La ‘vestizione’ del dipartito da casa e i luoghi della pratica tra biografia e condotta ideale	222
6.1 L'immagine conta: la figura del Buddha tra cultura materiale e fisionomia performativa	224
6.2 Esercizi di solitudine: cenni per una topologia della pratica	253
7 Dentro l'habitus. Sull'episodio del ritorno del Buddha a Kapilavastu	265
7.1 Dall'abbandono al ritorno: i movimenti del Buddha per (ri)definire le condotte, (ri)assegnare gli spazi e (ri)fondare l'identità	265
7.2 Il ritorno a Kapilavastu: temi narrativi e nodi discorsivi	270
7.2.1 Dalle case: Buddha, Rāhula e l'istituzione del noviziato	273
7.2.2 Nelle case: il Buddha e le modalità di ritorno all'ambiente domestico	293
7.2.3 Fra le case: gli Śākya, l'ordinazione collettiva e altri strumenti di coordinamento della comunità monastica	307
Conclusioni	317
Ringraziamenti	321
Bibliografia	322

Introduzione

Provare a mettere a tema le logiche che reggono la vita del Buddha, una vita illustre, la vita di quel soggetto posto a fondamento di un fenomeno storico, il buddhismo, che persiste nella sua cangiante varietà da più di due millenni, questo è il proposito di fondo del lavoro qui presentato. L'intenzione che attraversa questo studio è dunque quella di vagliare le ragioni, le istanze e i propositi profondi che hanno permesso a una vita di poter essere raccontata e, da qui, di poter essere tramandata per mezzo di un'enorme accumulo di rappresentazioni, episodi, vicende, ma, soprattutto, significati.

Tuttavia, per poter comprendere a pieno i fenomeni d'ammirazione e di dedizione che questa vita ha generato e tutt'ora suscita occorre un atto di straniamento, un sorvolo dall'alto, ovvero serve sforzarsi di compiere un balzo interpretativo in grado di non guardare più alla vita come la si conosce, come la si ricorda, come le parole la istituiscono, bensì scrutando il suo formarsi, i diversi momenti e i mutamenti del suo costituirsi e ricostituirsi. Sono immagini e significati in movimento i testi biografici che, non diversi dai movimenti geologici, vivono di accostamenti e allontanamenti, di scosse e scontri, di smottamenti e riconessioni. Questi stessi testi seguono linee di produzione varie e polifoniche imposte da altre vite, quelle vite a cui è appunto affidato il ricordo. È così che la vita illustre vive in funzione di altre esistenze, le quali la elevano a emblema, a modello ideale, si raggruppano e si dispongono in virtù di essa, ma anche la rivalutano, la riformulano in un circolo vorticoso in cui il singolare e il plurale si riflettono e si conformano a vicenda.

Comprendere questi elementi in formazione, però, vuol dire intendere gli scopi celati dietro tale ammirazione, vuol dire ricostruire le ragioni del ricordo, i motivi del raccontare, del 'dire la vita' del Buddha, significa compiere un esercizio attorno alle condizioni che hanno permesso a questa vita fatta di parole di darsi e ridarsi nel tempo in forma di cenno biografico, testo, opera, libro. Solo tramite uno sguardo all'architettura sempre in divenire della vita celebre è quindi possibile scoprire e rivelare le condizioni d'uso che di questa vita si è fatta, ovvero i discorsi che hanno reso questa vita 'vitale' al formarsi, orientarsi e mantenersi continuo di altre esistenze, di altre esperienze, di altri soggetti costituiti a gruppo e, più in generale, a comunità.

Così, dietro la molteplicità dei materiali biografici e la plasticità delle forme letterarie si vuole tentare di andare dritto al sodo: uscire dai vincoli delle rappresentazioni date per indagare e vagliare il movimento continuo e multiforme delle materie narrative. Lo si è fatto nella speranza di rendere e restituire la vita illustre quale è: una *pars pro toto*. Una *pars*, una singolarità, dunque, una matrice usufruibile, orientante, costituente per tutti quei singoli che a essa si sono rivolti e che attorno a essa si sono raggruppati. Ma anche una *pars* riformulata, riconfigurata, ridata per continuare a operare da paradigma verso gli stessi singoli nel corso del tempo.

Per mostrare questo lavoro delle materie biografiche il lavoro qui presentato si compone di due parti principali: la prima più contestualizzante e ricostruttiva, la seconda più esplorativa e propositiva.

Nella prima parte si prospetta la necessità di adottare un metodo sistematico per intendere le parole sulla vita del Buddha (cap. 1).

A tal riguardo (par. 1.1), si prendono le mosse da un diverso intendimento della forma testo. Il proposito è valutare questo privilegiato costituente di senso alla luce della sua originaria varietà e molteplicità. Solo intendendo i testi nel loro disporsi l'uno accanto all'altro, ovvero l'uno in virtù dell'altro, ma anche l'uno contro l'altro, si può comprendere la necessaria commistione e differenza dei significati che essi comportano. Da qui, l'analisi di un singolo testo deve lasciare spazio alla comprensione della rete di significati simili e diversi che i testi, al plurale, pongono e propongono. Infine, si può riuscire a comprendere in che modo i testi prodotti da determinate agenzie soddisfino i sempre nuovi e diversi scopi e propositi perseguiti dai loro autori e redattori, questo per determinare sempre nuovi significati per i loro destinatari ideali e fruitori finali.

A seguire (par. 1.2), si entra nel merito della rete di testi

biografici disposti per raccontare la vita del Buddha. Si mostra, quindi, la pervasività del racconto biografico e la polivalenza del discorso agiografico capaci di formulare significati e istanze normative sia per il singolo individuo, sia per il gruppo. L'idealità e l'esemplarità del Buddha - da non confondere con l'imitazione -, determinano e diffondono significati condivisi che dotano gli appartenenti della comunità di principi, propositi, obiettivi comuni. Per mezzo delle logiche istituenti disposte dai testi, raccontare la vita del Buddha diviene uno strumento narrativo in grado di fissare sia le prassi corrette per il monaco, sia le forme e le formule di relazione che si rendono comuni e condivise dagli appartenenti al gruppo monastico.

Con siffatte premesse teoriche di lettura e interpretazione dei testi si impone una primaria rivalutazione di quanto è stato detto a proposito dei testi biografici sul fondatore. Questo al fine di trarre vantaggio dagli studi di chi in precedenza ha indagato il fenomeno agiografico qui preso in esame (cap. 2).

Per questo (par. 2.1), si passa a vagliare l'opera di alcuni autori fondamentali per la storia degli studi buddhisti e, in particolare, per la storia della ricezione e dell'interpretazione degli apparati agiografici buddhisti. Si prendono così in considerazione alcune riflessioni e alcune proposte d'indagine testuale avanzate da Étienne Lamotte, Erich Frauwallner e André Bareau. Mostrando intuizioni e limiti interpretativi di questi autori si arriva a proporre la necessità di valutare i testi biografici non solo per il tramite di tassonomie cronologiche, ma anche meno ricercando un'origine antica degli eventi, ma secondo le finalità che gli stessi testi inseguono. È attraverso le dinamiche di accrescimento e di riformulazione che le storie palesano, dunque le discontinuità legate agli episodi di vita che si riscontrano, che si può pervenire a comprendere il darsi e ridarsi dei racconti, il mutare degli scopi perseguiti e il disporsi delle differenti volontà istituenti che soggiacciono alle parole sulla vita del Buddha.

A questo proposito (par. 2.2), si prende in considerazione il caso di Ārāḍḍa a Kālāma e Udraka Rāmaputra, ovvero i primi maestri di Gautama, il futuro Buddha. Quello che si può scorgere, attraverso l'analisi degli elementi dottrinali e pratici impiegati nelle vicende, è la volontà di delegittimare alcune discipline d'esercizio che si raccolgono proprio attorno agli insegnamenti impartiti dalle due figure ascetiche al futuro Buddha. La storia narrata diviene, perciò, un campo di valutazione atto a selezionare o delegittimare alcune precise condotte e prassi per l'esercizio di sé messe in atto dagli appartenenti della comunità, le quali, richiedendo un'attenta

regolamentazione, vengono disciplinate attraverso il rimando a quanto compiuto in origine dal Buddha.

Il capitolo successivo (cap. 3) continua con l'analisi dell'opera di alcuni studiosi che in tempi più recenti si sono prodigati a comprendere le parole sulla vita del Buddha.

Giunti a questo punto (par. 3.1), una questione fondamentale da valutare è quanta realtà storica gli apparati biografici comprendono e riflettono, in altre parole quanto sono veritiere le informazioni sul Buddha che siffatti apparati raccolgono e riconsegnano. Attraverso l'analisi di *Ariyapariyesanā-sutta*, testo assai studiato e per alcuni posto come una delle fonti più autorevoli riguardanti la vita del Buddha, si giunge alla considerazione che gli apparati biografici rimandino alle 'cose in quanto sono', ovvero ai dati di fatto, ma diventino recipienti e generatori di istanze e dinamiche performative da mettere in atto.

Ancora a confermare questa visione si prende il caso degli esercizi estremi compiuti dal Buddha nei momenti che anticipano il 'risveglio' (par. 3.2). Il rifiuto che egli fa di tali pratiche consente di pensare a ulteriori modalità di controllo e gestione delle condotte del monaco ordinario. La pratica ascetica fervente ed eccessiva compiuta e rifiutata dal fondatore risulta pertanto calco istituzionale, o meglio, l'arte istituzionale di garantire una presa costante sugli appartenenti interni al gruppo buddhista, così da stabilire e differenziare fra pratiche giuste e pratiche inopportune e inefficaci. Inoltre, l'analisi di altre modalità d'esercizio rigorose e intransigenti presenti nei testi, le cosiddette pratiche *dhutañ ga*, consente di pensare alle polifoniche posizioni interne ai gruppi in merito alle 'giuste modalità' che consentono l'ottenimento dei livelli soteriologici previsti.

A questo punto del lavoro (cap. 4), si presenta un capitolo metodologico che consenta di andare più a fondo nell'indagine dei

testi e degli episodi selezionati. Si propone pertanto un'analisi testuale che profitti degli apporti garantiti dalla narratologia. Questa scienza delle narrazioni consente non solo di comprendere il disporsi dei diversi piani del racconto, ma anche di valutare il variare delle sequenze testuali portatrici di significato. Solo così un tema biografico, una circostanza, un episodio riferito al Buddha, elementi che mutano man mano che essi si articolano o ri-articolano entro le diverse opere, possono essere interpretati nel loro cogente apporto normo-narrativo, ovvero come portatori di sempre nuove e differenti istanze regolative da mettere in atto.

Così, si giunge alla soglia della seconda parte del lavoro che presenta episodi meno indagati e per questo forse più interessanti per i risvolti messi in campo. Qui si fanno più precise le analisi attorno agli episodi dell'abbandono della casa, ai momenti liminali posti prima del 'risveglio' e al ritorno del Buddha a Kapilavastu, la sua città natale. Le discontinuità biografiche e il variare multiforme delle narrazioni consentiranno di mettere a fuoco e meglio intendere cosa la vita del Buddha ha innescato per i soggetti devoti e le loro comunità di riferimento.

Il primo macro-episodio indagato è quello che racconta della dipartita a casa del Buddha, la cosiddetta 'grande rinuncia' (cap. 5).

È impossibile riassumere qui tutti gli esiti delle analisi testuali eseguite (par. 5.2). Tuttavia, quello che si può dire è che dietro l' 'abbandono' , ma sarebbe meglio dire dietro la scelta della 'rinuncia' del Buddha si celano una serie di questioni e istruzioni dottrinali e pratiche che mirano a costruire l'avvio del percorso

individuale del praticante buddhista.

Inoltre (par. 5.3), sempre attorno alla dipartita da casa del Buddha, vengono a costituirsi ulteriori istanze che riguardano i delicati rapporti che gli affiliati devono avere e continuare a mantenere con gli ambienti d'origine: le proprie famiglie. Da qui il venire in essere di strumenti di controllo in grado di tracciare la corretta uscita di un individuo dall'ambito laico di provenienza e l'idoneo ingresso nell'ambito monastico. Momenti, questi, fissati da regole presenti sia negli apparati normativi buddhisti (*Vinaya*), sia nelle vicende del Buddha, così da rendere le formule di gestione del gruppo ancora più persuasive ed efficaci.

Ma tale funzione performativa e persuasiva non riguarda la sola agiografia del Buddha. Altre figure narrative come Rāṣṭrapāla, Sudinna e Yaśa concorrono a istituire le condotte idonee per il gruppo (par. 5.4).

Tali personaggi narrativi risultano funzionali a dirimere alcune precise problematiche riguardanti l'abbandono della casa: il permesso genitoriale, la ri-frequentazione della casa natale per la raccolta del cibo, i rapporti con la famiglia d'origine, la soppressione della pulsione sessuale, la conversione dei componenti della famiglia a devoti e devote laici. Mettendo in parallelo le vicende di tali personaggi con quelle che coinvolgono il Buddha e il *bodhisattva* si possono riscontrare similitudini e richiami che rimandano ancora a precetti e disposizioni in grado di definire le condotte ordinarie del monaco sui modelli ideali proposti.

Nel capitolo successivo (cap. 6), invece, si propone un'analisi legata agli episodi che trattano delle fasi successive all'abbandono di casa da parte di Gautama. In particolare ci si concentra su questioni differenti da quelle presentate in precedenza e legate a elementi pertinenti alla 'cultura materiale' e ai riferimenti topologici della pratica presenti all'interno del 'discorso agiografico' sul Buddha.

I racconti, infatti, pongono l'esecuzione di specifiche attività e la dotazione di alcuni oggetti che pertengono all'aspetto del Buddha (par. 6.1). Il taglio di capelli, la ciotola dell'elemosina, l'acquisizione della veste e altri oggetti specifici ottenuti dal fondatore, se considerati alla luce dei codici monastici, si rivelano tutti elementi che rientrano fra gli aspetti e gli oggetti che il monaco ordinario deve fare suoi. In altre parole, alcuni elementi che

compongono il profilo del fondatore rimandano e, anzi, istituiscono quel corredo monastico di cui il monaco deve necessariamente disporre. A tal proposito, si riscontra una nodale discontinuità a proposito del tipo di veste che deve essere ritenuta ‘ufficiale’ per il *bhikkṣu*. La veste ‘dismessa’ (*pāṃsukūla*) e recuperata in luoghi impuri, in particolare, è un tema variamente presentato e proposto all’interno dei testi. Tale indumento viene a volte indossato, altre volte rifiutato dallo stesso Buddha. Si può ritenere che i vari istituti buddhisti, in differenti contesti ambientali e culturali, abbiano fatto ricorso a tale veste in base alle logiche di potere simbolico che potevano derivare dal suo uso, ma ne abbiano anche escluso l’utilizzo a seguito delle recriminazioni che potevano sorgere dagli ambienti laici che mal vedevano oggetti ritenuti impuri.

Attorno al tema dell’isolamento vi sono da rilevare notevoli discontinuità testuali che permettono di pensare a difformi prospettive in merito ai luoghi dove condurre la pratica e alle modalità d’esercizio auto-riflessivo (par. 6.2). Negli apparati biografici, infatti, il Buddha viene variamente descritto come un soggetto intento nell’esercizio sia all’interno di un ambiente comune, sia in luoghi solitari e remoti. Ciò consente di pensare a difformi punti di vista sulla collocazione delle prassi d’esercizio da eseguire, ovvero sui modelli d’azione e di posizionamento che vengono sistematizzati al fine di salvaguardare tanto l’unità del gruppo quanto le scelte individuali riguardanti forme d’esercizio più rigorose.

Nell’ultimo capitolo (cap. 7) si analizza il ritorno a Kapilavastu del Buddha.

L’operazione di allontanamento dalla casa avviata con la ‘dipartita’ del Buddha trova qui il suo opposto con il ritorno a Kapilavastu, il luogo natio. L’evento ancora una volta non sembra casuale e implica il tracciare quei movimenti di riavvicinamento agli ambienti laici e familiari abbandonati che il monaco deve fare suoi, anzi, rifare suoi su invito dei racconti, seguendo l’ordine del discorso tracciato dalle vicende del Buddha (par. 7.1). I temi narrativi che si raccolgono attorno al ritorno del Buddha e di cui si dà ragione sono tre: l’ordinazione di Rāhula, l’invito al pasto che il fondatore riceve dai propri famigliari e l’ordinazione di alcuni esponenti Śākya (par. 7.2). Tutti questi micro-episodi inseriti nei vari testi che trattano del ‘ritorno’ rendono la cifra delle precise istruzioni che gli esponenti del gruppo monastico devono rieseguire verso la propria comunità e verso gli ambienti esterni a essa. In particolare, l’ordinazione del novizio, le regole che determinano il pasto comune, le modalità di ordinazione collettive vengono a

configurarsi come le modalità di intervento negli ambiti pubblici e collettivi disposte tanto dagli apparati agiografici quanto dai codici normativi. Anche in questi casi le discontinuità testuali e agiografiche fanno pensare alle differenti e multiforme volontà delle agenzie buddhiste di fissare e garantire le opportune forme d'azione per i suoi aderenti: quegli individui in movimento, ma anche aggregati a compagine ordinata, mai completamente lontani dagli ambiti del vivere comune, mai disgiunti dalla vita associata.

Tutte le traduzioni presentate in questo lavoro, quando non diversamente indicato, sono svolte da chi scrive. Le ragioni di questa scelta, che implica il non usufruire in sede di citazione delle principali traduzioni esistenti - tuttavia sempre consultate e ponderate -, rimandano alla volontà di mostrare il vantaggio della lettura in chiave normativa e in chiave topologica adottate in questo studio, vantaggio che si mostra proprio al momento delle proposte interpretative avanzate e nell'ermeneutica delle fonti.

1

Dire la vita.

Premesse di ermeneutica agiografica, tra testi, contesti e contese sulle storie di vita

1.1 Cosa può un testo? Linee, nodi, continuità e rotture nella rete testuale

La vita del Buddha è l'argomento principale di questo studio. Quanto è stato detto su di essa è il materiale che muove tutte le riflessioni

presenti dentro le pagine di questo lavoro. Vi è però un comune denominatore che connette la vita celebre di un uomo vissuto più di duemila anni fa, il Buddha appunto, e la vita di colui che più di duemila anni dopo pone i suoi sforzi nel tentativo di comprenderla. Questo elemento in comune, questo piano di convergenza, risulta essere il testo. Senza il testo, infatti, mancherebbe il supporto che permette alla vita illustre di essere tramandata e a colui che si adopera per comprenderla di poterla di fatto analizzare, pensare e, infine, intendere. Perciò, a causa di questa esigenza di dover dipendere dal testo diviene necessario prestare assoluta cura nel capire quali siano le sue più intime caratteristiche, vale a dire quali siano le proprietà di quello strumento che di fatto consente sin dall'inizio l'analisi e la riflessione su quanto si dice sia accaduto. Così, prima di procedere nell'indagine delle fonti buddhiste, o meglio, di alcuni episodi che mettono in scena la biografia del Buddha, è necessario mettere - e mettersi -, in guardia dai rischi che possono derivare dall'uso errato di quei materiali di lavoro che rispondono al nome di testi.

Queste prime battute vogliono dunque rappresentare una sorta di monito ai pericoli del testo, alle lusinghe che gli apparati testuali in generale possono generare. È buona cosa, infatti, sospettare di quei termini e di quei concetti all'apparenza ovvi e scontati - come l'idea di testo, appunto -, che possono in realtà celare tutte le insidie derivate dalle diffuse e più comuni consuetudini linguistiche. Dietro espressioni quali 'il testo dice che...', 'dal testo emerge che...' sembrano raccogliersi tutte le ambiguità, i vincoli performativi e le strategie retoriche disposte dagli stessi materiali testuali. Una questione dolente, insomma, riassunta in breve da queste parole: « "Read me!" says the text; but when we do so, we have the uncanny sensation that the text is reading us». ¹

Cosicché, per lo studioso imbrigliato nel circolo performativo generato dagli stessi testi, il problema potrebbe essere il non saper procedere oltre l'opera, con il risultato paradossale di non poter che riproporre una descrizione, seppur puntuale e articolata, di quanto già articolato dal testo e dai testi che egli legge. Da qui, dunque, il problema più grande sarebbe pensare di aver domato correttamente gli oggetti testuali, quindi ritenere di aver capito ciò che essi vogliono dire, ma aver prodotto poco più che circonlocuzioni e

¹ L.F. Searle, "Emerging Questions: Text and Theory in Contemporary Criticism", in R. Modiano, L.F. Searle, P.L. Shillingsburg (a cura di), *Voice, Text, Hypertext: Emerging Practices in Textual Studies*, University of Washington Press, Seattle/London, 2004, p. 5.

ripetizioni di quanto già espresso, finendo così per sancire e validare in modo definitivo il portato dei testi senza averne rivelato i fini, gli scopi, le intenzioni.

Si capisce bene, quindi, quanti rischi possano nascondersi dietro una così superficiale lettura dei testi e quanto schiacciati possano rivelarsi le sue conseguenze. A ragione di quanto detto, diviene necessario prendere le mosse da una seria premessa teorica capace di discernere e considerare tutti gli elementi presenti e i rapporti di forza celati dietro i testi, ma sarebbe meglio dire dietro l'opacità delle formule linguistiche istituite.

Dal momento che il presente lavoro si propone come un esercizio di ermeneutica dei testi religiosi volto a rivelarne le intime relazioni e finalità, è bene tener presente alcune semplici parole di Martin Heidegger, filosofo che a lungo si è confrontato con le questioni poste dall'interpretazione. Egli, infatti, invitando a porre una certa sorveglianza proprio sui pericoli posti dal circolo ermeneutico, ebbe a dire: «l'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nell'entrarvi dentro nel modo giusto».² È chiaro che senza una preliminare disamina delle proprietà e delle dinamiche che vanno a definire ciò che è un testo, il pericolo è rendere vana ogni considerazione su quanto *può* un testo, col risultato fallimentare di mancare ogni impresa ermeneutica che voglia risalire agli intenti e alle conseguenze messe in opera dagli autori di questi stessi artefatti.

Per evitare una tale sterilità ermeneutica - e senza, tuttavia, fissarci sul feticismo rassicurante della definizione -, è bene partire dalle brevi ma precise parole di François Rastier: «un testo è una sequenza linguistica empirica attestata, prodotta nell'ambito di una pratica sociale determinata e fissata su un supporto qualsiasi».³ Quello che questi paragrafi iniziali si prefiggono è sondare ciò che François Rastier ha sinteticamente posto in evidenza: l'inestricabile e fondamentale nesso che guida qualsiasi 'agire testuale' e che lega costantemente una sequenza linguistica a una pratica sociale, una struttura a una funzione collettiva, una forma a una finalità. Ogni singolo testo, infatti, verrà indagato in stretto rapporto alle intenzionalità pratiche che lo hanno motivato e, dunque, alle conseguenze collettive che da esso sono scaturite. Un'operazione d'indagine, questa, gravata - ma allo stesso tempo quantitativamente assicurata -, proprio dal gran numero di testi che le diverse comunità

Cit. in G. Agamben, *Signatura Rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 29.

2

F. Rastier, *Arti e scienze del testo. Per una semiotica delle culture*, Meltemi, Roma, 2003, p. 39.

3

di produzione e interpretazione testuale hanno saputo elaborare nel corso del tempo.⁴ L'esercizio e la sfida ermeneutica sarà, quindi, volta alla decifrazione della *ratio* insita nel regime di formazione, proliferazione e uso di tali testi.

Al fine di comprendere la varietà di intenti, motivazioni e soluzioni offerte dalle opere, dagli autori e dalle loro istituzioni di riferimento è necessario, dunque, procedere con una disamina che cerchi di chiarire quanto più possibile la singolarità del testo in riferimento alla molteplicità dei testi. In tal senso rispondere alle domande non scontate 'perché un testo e perché molti testi?', 'perché così simili e così diversi?' e, nello specifico, 'perché scrivere e ri-scrivere la vita del Buddha?' significa confrontarsi necessariamente con le logiche e le modalità di produzione e interpretazione testuale di quelle comunità di parlanti che hanno via via generato e messo in continua relazione proprio tali opere.

Forti di tali premesse è possibile prendere le mosse dalla disamina di cosa è un testo, come si forma un testo e cosa comporta un testo.

Al fine di porre in rilievo le diverse componenti in gioco è utile procedere entro una differente prospettiva d'analisi e farci forti di alcuni argomenti posti dal *reader-response criticism*. Da una tal angolatura, infatti, l'atto di lettura di un testo e la conseguente attività d'interpretazione da parte di un soggetto sembrano strumenti in grado di offrire inaspettati e originali spunti per affrontare la questione.⁵ Ma affidiamoci, per ora, alle parole di Paul Ricoeur:

«reading culminates in a concrete act which is related to the text as speech is related to discourse [...] Initially the text had only a sense, that is, internal relations or a structure; now it has a meaning, that is a realisation in the discourse of the reading subject. By virtue of its sense, the text had only a

⁴ Faccio mie alcune nozioni teoriche, così come alcune domande programmatiche, ma non necessariamente le soluzioni, avanzate da Stanley Fish. Cfr. S. Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1980.

⁵ Cfr. P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, J.B. Thompson (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 131-193 (*Part II: Studies in the Theory of Interpretation*). Per altri testi che hanno inteso indagare il nesso stringente che lega testo, atto di lettura, interpretazione e costituzione del significato si veda: W. Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978; P.J. Rabinowitz, *Before Reading: Narrative Conventions and the Politics of Interpretation*, Cornell University Press, Ithaca, 1987. U. Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, Stefan Collini (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

semiological dimension; now it has, by virtue of its meaning, a semantic dimension [...] I shall therefore say: to explain is to bring out the structure, that is, the internal relations of dependence which constitute the statics of the text; to interpret is to follow the path of thought opened up by the text, to place one *en route* towards the *orient* of the text».⁶

Alla luce di quanto precede è chiaro che ciò che identifichiamo sommariamente col termine 'testo' presenti, in realtà, una duplice e sincronica caratteristica: essere, insieme, sequenza fissa di segni e piano di trasmissione di significati. Oltre questa binaria scomposizione in forma e formula, però, una componente esterna al testo sembra intervenire ad innescare il definitivo processo di significazione. Infatti, nell'operazione di lettura e interpretazione che conduce un soggetto a farsi idea di ciò che un testo ha da dire sembra partecipare un sempre presente elemento discriminante: il contesto, ovvero quel comune sfondo di senso al quale partecipano i parlanti di una medesima lingua.⁷ Oltre l'apparente relazione diretta che un soggetto sembra stringere con un artefatto testuale vi è da riconoscere che le azioni del leggere, interpretare e capire un'opera non vengono mai eseguite in maniera autonoma, indipendente, isolata, potremmo dire 'privata'.⁸ Tali azioni avvengono sempre dietro la continua negoziazione con termini, concetti, norme, convenzioni e aspettative *già* possedute da un lettore. Infatti, è solo inserendosi in precisi criteri pubblici di intendimento che un testo fonda la sua

⁶ P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, op. cit., pp. 159-162 (cap. *What is a Text? Explanation and Understanding*).

⁷ Paul Ricoeur, con un'espressione fortunata, chiama questo contesto di riferimento il 'credibile disponibile'. Egli afferma: «Ora, la realtà presente (e passata), l'opinione e il dover essere non stanno forse ad indicare l'ambito stesso del credibile disponibile? Tocchiamo qui uno degli elementi più nascosti del piacere di riconoscere, cioè il criterio del «persuasivo» i cui contorni sono quelli stessi dell'immaginario sociale [...] [il credibile disponibile] è il prodotto comune dell'opera e del pubblico. Il «credibile» nasce dal loro incrocio». P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (Volume primo), Jaca Book, Milano, 1986 (ed. or. Éditions du Seuil, Paris, 1983), pp. 86-87.

⁸ Richiamo qui lo spinoso tema del *private language* proposto da Ludwig Wittgenstein. Il quale, negando ogni possibilità di accesso autonomo e indipendente al linguaggio da parte di un soggetto, pone di fatto un qualsiasi individuo all'interno di una dimensione linguistica immediatamente collettiva e condivisa. Visto il peculiare discorso sui testi letterari qui condotto e la vasta produzione scientifica che anima il dibattito si rimanda ai saggi contenuti in: J. Gibson; W. Huemer (a cura di), *The Literary Wittgenstein*, Routledge, London/New York, 2004.

stessa possibilità di articolarsi dapprima a entità comprensibile e successivamente a nuovo fattore di significazione. Solo stabilendosi e andando oltre l'orizzonte consensuale dei significati che locutori e interlocutori riconoscono e si scambiano e che assicura una sua primaria interpretabilità, il testo sembra aver buon gioco nel 'farsi capire' e nel guidare un ricevente ideale verso le ulteriori e specifiche intenzioni che esso comporta.⁹ Cosicché, il testo - posto idealmente entro l'incerto e poroso confine che marca quanto un lettore sa e quanto saprà -, modula e stabilisce la misura del familiare e dell'inedito, ovvero dell'elemento riconosciuto e dell'elemento innovativo che si rende accessibile proprio tramite il processo di addomesticamento che esso avvia.¹⁰ In termini figurati, muovendosi all'interno di un cantiere in divenire, l' 'agire testuale' manipola e dà nuovo assetto proprio a quei materiali plastici del senso comune che finiscono per tornare pubblici, collettivi, adoperabili entro quella nuova e diversa architettura del significato che si rende esperibile e alla quale assegnamo la denominazione univoca di testo.¹¹

Entro una tale prospettiva sembra dunque facile riconoscere quanto il testo sia sempre posto all'interno di una dimensione mediale e mediata, sempre calata fra soggetto e mondo, fra lettore e orizzonte del senso, fra interprete e contesto. Ciò lo rende soggetto ad una condizione di continua e mutua relazione con gli altri elementi che lo

⁹ Per quanto concerne l'interpretabilità di un testo e le logiche di scambio tra elementi testuali e contestuali si veda: W. Iser, *The Range of Interpretation*, Columbia University Press, New York, 2000, pp. 145-158.

¹⁰ Su quest'azione addomesticante Hayden White si è così espresso: «Understanding is a process of rendering the unfamiliar [...] familiar; of removing it from the domain of things felt to be "exotic" and unclassified into one or another domain of experience encoded adequately enough to be felt to be humanly useful, nonthreatening, or simply known by association. This process of understanding can only be tropological in nature, for what is involved in the rendering of the unfamiliar into the familiar is a troping that is generally figurative». H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978, p. 5.

¹¹ Non è un caso che uno dei termini utilizzati da Paul Ricoeur per circoscrivere il contesto e comprenderlo nella sua funzione sia 'Vorhabe'. Nell'ermeneutica heideggeriana ogni atto di comprensione avviene sempre entro una modalità pre-comprensiva dotata di tre elementi: una pre-disponibilità (*Vorhabe*), una pre-visione (*Vorsicht*) e una pre-cognizione (*Vorgriff*). Cfr. P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, op. cit., pp. 69, 107.

innervano, lo specificano e lo delimitano nella forma e nella comprensione. Ma l'azione stringente a cui è sottoposto non deve però oscurare la tensione che egli stesso genera sempre verso l'esterno. Se, come si è visto, il testo appare come elemento posto fra sospensione e dilatazione di quei significati che vengono interiorizzati da un lettore/interprete, ciò significa che, non solo il testo interagisce col contesto abituale di significato, ma contribuisce attivamente alla sua continua riformulazione ed espansione. Nel procedere e implicarsi continuo tra testo e contesto, infatti, il contenuto espressivo del primo finisce per essere assorbito nel secondo per poi, a sua volta, essere utilizzato nel mai sopito macchinario interpretativo verso altri e differenti testi, dunque verso altre e nuove proposte segniche e significanti, tanto precedenti quanto successive. Ebbene, in questo inarrestabile circolo - costantemente in divenire -, il contesto non sarebbe che la massa magmatica di materiale dotato di senso, depositato e condiviso, verso cui il singolo testo fornirebbe una sorta di rielaborazione e ridefinizione, così da generare e garantire nuove capacità e possibilità interpretative sul reale.¹²

A ben vedere, però, questo processo di trascrizione (*keying*) e trasformazione (*re-framing*) del contesto (*frame*) dove tutti gli elementi, compreso il soggetto, finiscono per essere sottoposti a connessione e reciproco mutamento desta più che un sospetto circa l'autorità monolitica convenzionalmente assegnata al singolo testo.¹³ Quello che a torto si crede essere il fissatore unico, indipendente, definitivo del senso ed elemento auto-sussistente del discorso, in realtà, non parrebbe esistere se non come ipostasi, nodo di una più vasta maglia di significati in perenne trasformazione.

¹² La linguista Anita Fetzer, che a lungo si è occupata del concetto di contesto in ambito linguistico e pragmatico, si è così espressa a riguardo: «context needs to be conceived of as a complex dynamic network, which undergoes a continuous process of structuring and re-structuring the flow of in-coming and out-going information as regards the production and processing of language in context. As for the exchange of communicative acts in context, they are being contextualized, possibly recontextualized and decontextualized, and contextual information imported into the exchange may be entextualized». A. Fetzer, "Contexts in Interaction: Relating Pragmatic Wastebaskets", in R. Finkbeiner; J. Meibauer; P.B. Schumacher (a cura di), *What is a Context?: Linguistic Approaches and Challenges*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2012, p. 108.

¹³ Mutuo il lessico da: E. Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1974.

Così inteso, quindi, il diviene istantanea di una continua e reiterata produzione di significati. Esso eredita ciò che è stato, lo ricostituisce e lo fissa in una formula stabile e che si rende disponibile. Tuttavia, i significati che esso mette in scena sono poi rimessi in gioco dai successivi testi che riattivano l'opera di produzione di senso. In tal senso, il testo risulta al crocevia tra passato e futuro, sempre beneficiario verso i testi che lo precedono e benefattore verso i successivi, ma espressione momentanea di quei precisi scopi che lo hanno prodotto.

A tal proposito, è utile rivolgerci alle interessanti riflessioni che Gilles Deleuze e Félix Guattari hanno espresso al fine di disarticolare e sconfessare l'autorità arbitrariamente assegnata al testo inteso come produttore unico, esclusivo e definitivo di significato:

«Un libro non ha né oggetto né soggetto, è fatto di materie diversamente formate, di date e di velocità molto differenti. Non appena si attribuisce il libro a un soggetto, si trascura questo lavoro delle materie, e l'esteriorità delle loro relazioni. Si fabbrica un buon Dio per dei movimenti geologici. In un libro, come ogni cosa, ci sono linee di articolazione o di segmentarietà, strati, territorialità; ma anche linee di fuga, movimenti di deterritorializzazione e di destratificazione. Le velocità comparate di scorrimento derivanti da queste linee comportano fenomeni di ritardo relativo, di viscosità, o al contrario di precipitazione e di rottura. Tutto questo, le linee e le velocità misurabili, costituisce un *concatenamento*. Un libro è un simile concatenamento [...] è precisamente questa crescita delle dimensioni in una molteplicità che cambia necessariamente natura man mano che aumenta le sue connessioni».¹⁴

Lungi dall'essere un ingenuo elogio della molteplicità, quello che queste parole mettono in luce è il gioco delle parti continuamente stabilite e ri-stabilite che si assiepano all'interno e, allo stesso tempo, tutt'attorno ad un testo. Entro questa fluida territorialità testuale, dunque, l'opera del concatenamento svela i confini incerti dove il singolo testo dismette la sua esclusività e diviene un prodotto derivato dal costante riposizionarsi delle materie eterogenee che lo compongono. Una eccentricità relazionale degli elementi testuali sulla quale anche Roland Barthes si era espresso e aveva messo in guardia:

«So the Text: it can be it only in its difference (which does not mean its individuality) [...] woven entirely with citations, references, echoes, cultural

¹⁴ G. Deleuze; F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2003 (ed. or. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980), pp. 35-41.

languages (what language is not?) antecedent or contemporary, which cut across it through and through in a vast stereophony. The intertextual in which every text is held, it itself being the text-between of another text, is not to be confused with some origin of the text: to try to find the 'sources', the 'influences' of a work, is to fall in with the myth of filiation [...] the text could well take as its motto the words of the man possessed by demons (*Mark 5:9*): 'My name is Legion: for we are many'.¹⁵

Da quanto precede è, quindi, facile capire come un testo sembri reificarsi proprio attorno a quelle linee di somiglianza e differenza che altri testi hanno incorporato o incorporano a seconda che lo precedano o lo seguano. Ma ci si può spingere oltre e dire che il testo, visto entro la prospettiva della sua trasmissione e ricezione, esiste e si alimenta soltanto in una maglia testuale ben più vasta, maglia che lo caratterizza come singolo nodo di una pluralità di 'sequenze linguistiche' frutto di 'pratiche sociali' definite ma in continua evoluzione. È, quindi, in questo reticolo vincolante di oggetti testuali in frenetica aggregazione e secessione che il singolo testo sembra sempre contemplare e opporsi, far perno e scavalcare, accompagnarsi e sorpassare, richiamare ed eccedere un 'altro' testuale.

Chiaro che in questi intrecci fatali per le sorti del testo e dei testi si affacci il tema dell'intertestualità.¹⁶ In una tale prospettiva, i gradi e i livelli di interazione e interferenza sintattica e semantica che un'opera presenta nei confronti di altre opere a lei prossime non vanno solo considerati come eventualità buone per l'esercizio comparativo, ma vanno più radicalmente pensati come quell'asse genealogico attorno al quale ruota e si struttura l'intero disporsi della rete testuale. Questi gradi e livelli di relazione

¹⁵ R. Barthes, "From Work to Text", in R. Barthes, *Image-Music-Text*, Stephen Heath (trad.), Hill and Wang, New York, 1983 (ed. or. Fontana Press 1977), pp. 159-160. Per una panoramica approfondita sulle molteplicità testuali riversate nel singolo testo si veda: E.A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2004, in part. pp. 130-155.

¹⁶ Per una trattazione sistematica e puntuale dell'intertestualità si veda: G. Genette, *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, 1982. All'interno di una sterminata bibliografia si consideri anche: M. Orr, *Intertextuality: Debates and Contexts*, Polity, Cambridge, 2003; V. Nemoianu; R. Royal (a cura di), *Play, Literature, Religion: Essays in Cultural Intertextuality*, SUNY Press, Albany, 1992; T.K. Beal, "Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production", in D.N. Fewell (a cura di), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster John Knox, Louisville, 1992, pp. 27-39; H.F. Plett (a cura di), *Intertextuality*, Walter de Gruyter, Berlin, 1991.

diventano, in altre parole, il fulcro stesso dove poter saggiare e osservare il lavoro decisivo e costante delle materie testuali.

Col voler porre massima attenzione al piano generale di queste strutture implicanti non si vuole, però, congedare l'importanza del singolo testo, tantomeno mettere in dubbio l'attività d'analisi che su di esso si può esercitare. Si tratta, invece, di improntare una seria riflessione ermeneutica che guidi con successo la lettura e lo scavo nella logica degli apparati testuali proprio a partire dal loro essere «un indecidibile di diacronia e sincronia, unicità e molteplicità»¹⁷. Solo valutando attentamente la vorticosità di nodi e linee in formazione è possibile rendere chiara l'invadente plasticità e fluidità degli elementi in gioco. Ma ancora, solo valutando il vortice costitutivo di linee in 'connessione e scontro' la pratica ermeneutica può effettivamente tracciare e rintracciare ciò che i testi coagulano: le mutevoli increspature del significato che divengono i diversi modi d'espressione - ovvero i modelli di esprimersi -, di una specifica comunità d'interpreti e, dunque, di una precisa comunità sociale.¹⁸

Questo passaggio dal testo ai testi, intesi come possibilità di esprimersi e, dunque, del farsi di una comunità è un punto fondamentale che va approfondito. Soprattutto perché è il lavoro delle materie testuali sopra delineato, visto nel suo continuo e variabile incedere, che permette di scorgere le ben più capitali e decisive conseguenze sociali e culturali per le comunità che proprio attorno a tali processi si son costituite.¹⁹ Al fine di valutare appieno quegli

G. Agamben, *Signatura Rerum. Sul metodo*, op. cit., p. 31.

17

Che i testi siano simbioticamente legati alle modalità espressive dei parlanti è stato messo in luce dal lavoro seminale di Mikhail Bakhtin. Egli, infatti, individuava nel termine 'eteroglossia' la varietà delle voci sociali presenti, ma non riconosciute, in un singolo atto espressivo. Mentre col lemma 'polifonia' egli valutava la rete eterogenea di voci narrative utilizzate da un autore per alternare dialogicamente i punti di vista e creare significati. Tali elementi, compresenti nell'intera 'orchestrazione' testuale, partecipano all'effetto complessivo offerto dal testo, ma non senza attrito e con l'esito di produrre alterazioni nella possibilità interpretativa. Cfr. M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Michael Holquist (a cura di), University of Texas Press, Austin, 1981, pp. 259-422.

19

Sui profondi legami e sulle altrettanto equivocate interferenze che si creano tra testo, cultura e società si rimanda alle riflessioni contenute in: C. Huck; C. Schinko, "The Medial Limits of Culture: Culture as Text vs. Text as Culture", in G. Sebald; M. Popp; J. Weyand (a cura di), *GrenzGänge-*

effetti di campo che vengono in essere, si rende dunque necessario condurre il discorso oltre e pensare alle profonde implicazioni che il testo sembra avere con lo spazio sociale nel quale si trova ad essere recepito.

Quanto detto fino ad ora ha inteso valutare i confini porosi e sempre soggetti alla ridefinizione di ogni 'agire testuale' così da ripensare la presunta unicità del testo e porre attenzione ai nessi - ai nodi -, che l'intera rete testuale istituisce. Di fatto, l'esito di un tal modo di intendere un'opera testuale impone, per lo studioso, uno scarto non indifferente. Si tratta, cioè, di riuscire a pensare che:

«the apparent unity of a text or source can only be taken as a merely superficial and pragmatic one which has to be decentred in critical readings. It is the task of the historian as critic to analyse how a text creates its apparent unity and what *historical tensions, rifts and aporias are elided in the process* of this particular construction with its media- and genre-related as well as institutional and social constraints and opportunities».²⁰

Da queste parole si evince che il testo, compreso entro logiche di mutua relazione ma anche di serrata opposizione con altri testi, va ulteriormente pensato alla luce della sua precisa genesi e genealogia storico-sociale, nonché dell'uso istituzionale che di esso si fa. In altre parole, il testo va pensato in una prospettiva che non lo contempli unicamente come modalità per elaborare significati universali astratti, ma anche nella funzione che lo vede in grado di generare precise visioni e previsioni *sul* mondo, al fine di garantire interventi specifici *nel* mondo, in breve: per generare prospettive etiche da mettere in pratica.²¹

BorderCrossings: Kulturtheoretische Perspektiven, LIT Verlag, Berlin, 2006, pp. 57-71.

²⁰ C. Reinfandt, "Reading Texts After the Linguistic Turn: Approaches From Literary Studies and Their Implications", in M. Dobson; B. Ziemann (a cura di), *Reading Primary Sources: The Interpretation of Texts From Nineteenth- and Twentieth-century History*, Routledge, London/New York, 2009, p. 49. Mio il corsivo.

²¹ Benché l'argomentazione sin qui condotta sia nell'ottica di precise tradizioni testuali che richiamano le intenzioni di altrettanti magisteri di riferimento - gli istituti raccolti attorno all'insegnamento del Buddha -, vi sono buone ragioni per ritenere che la letteratura in generale, lontana dall'usuale idea d'intrattenimento a cui si associa, non sia esente da simili dinamiche istituite e istituenti. Infatti: «non c'è racconto che sia eticamente neutro. La letteratura è un vasto laboratorio nel quale vengono saggiati apprezzamenti, valutazioni, giudizi di approvazione e di condanna attraverso

Ebbene, se è vero che la *ratio* insita nel regime produttivo testuale sottende una tensione poetica e formativa, fatta di uguaglianza e differenza, inclusione e scontro, è altrettanto vero che una simile competitività è da riconoscersi nelle soluzioni pratiche che vengono a concretizzarsi. Una logica agonistica, dunque, che comprende e oppone i testi nelle strutture ma anche nei propositi, tanto nelle forme quanto nelle finalità che essi presentano. In questo senso, quindi, l'agire testuale detta il flusso dei significati e, insieme, degli scopi pratici che via via si formano, si affrontano, si depositano e finiscono per formare, tutti insieme, l'orizzonte storico-culturale entro cui si muove una data comunità.²²

Per queste ragioni, i rapporti tra testo e testi, tra nodi e linee del significato poggiano su un terreno continuamente negoziato e conteso. Una territorialità testuale a livelli irregolari e discontinui che va decifrata nelle fissità e nelle volture, nelle stabilità e nelle rivoluzioni di senso - anche pratico e politico -, che la rete testuale permette e che le comunità dei redattori dei testi si è trovata continuamente ad elaborare nel corso del tempo. Ecco, dunque, che testo, testi e arena sociale giungono ad essere vicendevolmente implicati in quelli che sono le modalità di veicolare determinate volontà rappresentative, ovvero modi di generare e di mutare decisioni e obiettivi che si vogliono rendere comuni e condivisi. Insomma, si sta parlando di quelle rappresentazioni di volta in volta fabbricate dai proferitori dei discorsi istituzionali nel tentativo di dotare i riceventi ideali di strumenti di lettura, interpretazione e intervento nella realtà; strumenti, va da sé, persuasivi, efficaci e, soprattutto, sempre aggiornati.

A proposito di questa varietà del fabbricare testi e ancorarli a volontà in divenire, Tony Bennett si è così espresso:

«the relations among literary texts, other ideological phenomena, and broader social and political processes can be determined or specified for all time by referring such texts to the conditions of production obtaining at the moment of their origin. To the contrary, the actual and variable functioning

cui la narritività fa da propedeutica all'etica». P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993 (ed. or. Éditions du Seuil, Paris, 1990), pp. 203-204. Sulle relazioni sistemiche presenti tra letteratura, intertestualità e pratiche sociali si veda anche: J. Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Routledge, London/New York, 2001 (rist.), pp. 110-131.

Cfr. J.L. Lemke, *Textual Politics: Discourse And Social Dynamics*, Taylor&Francis, London, 1995; S. Fish, "Change", in S. Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke University Press, Durham, 1989, pp. 141-160.

of texts in history can only be understood if account is taken of the ways in which such originary relations may be modified through the operation of subsequent determinations – institutional and discursive – that retrospectively may cancel out, modify, or overdetermine those which marked the originating conditions of the production of a text».²³

In questo reticolo vecchio e nuovo si mescolano e si legittimano a vicenda, all'interno di un caleidoscopico campo di tensione dove i regimi testuali riflettono le mutevoli istanze degli istituti che li generano. Si costruiscono così testi per specifiche ragioni comunicative che sono anche ragioni di sopravvivenza, dove il singolo testo va inteso come l'istantanea presa in carico e risoluzione della contingenza a cui si cerca di dare (sempre parziale) risposta, ovvero dell'*hic et nunc* da sedare e regolare sempre e di nuovo.

Da qui, il procedere vincolante dei testi, che connette quanto è già stato detto a quanto verrà nuovamente detto, mostra i reiterati e rinnovati tentativi di presa sui riceventi ideali a cui si rivolge. Ecco, dunque, la necessità di affrontare i testi entro una prospettiva ermeneutica che permetta di: «cogliere non soltanto ciò che l'autore stava dicendo, ma anche ciò che l'autore stava facendo con quell'affermazione».²⁴ E ciò vuol dire valutare le molteplici e diverse modalità espressive che hanno permesso il continuo transito dei significati e il perenne farsi e affermarsi delle pratiche individuali e collettive.

Ebbene, si sta parlando di logiche sistemiche che si ritrovano all'interno di qualsiasi elaborazione testuale e letteraria. Dinamiche, come è facile intuire, che divengono ancora più vincolanti se intese all'interno di tradizioni religiose dove il mantenimento dei nessi tra testi e pratiche, rappresentazioni e condotte risulta di fondamentale importanza al fine di garantire la stabilità e la diffusione degli stessi sistemi religiosi.²⁵

²³ T. Bennett, "Texts in History: The Determinations of Readings and Their Texts", in J.L. Machor; P. Goldstein (a cura di), *Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*, Routledge, London/New York, 2001, p. 65.

²⁴ Q. Skinner, *Dell'interpretazione*, Mulino, Bologna, 2001, p. 48.

²⁵ Cfr. V.L. Wimbush, "Introduction: TEXTureS, Gestures, Power: Orientation to Radical

Non sorprende, dunque, che l'attività intellettuale e la produzione letteraria buddhista non sia stata esente da tutto ciò. E benché essa sia da valutare e analizzare nelle sue specificità, come ogni prodotto culturale geograficamente e storicamente situato, sembra essersi sviluppata nel tentativo di dare risposta a medesime questioni e per mezzo di analoghi assetti istituenti. Insomma, tutte quelle operazioni testuali che hanno saputo definire, nel corso del tempo, particolari universi di senso e peculiari immaginari pratici. Un lavoro sistemico e dinamico a proposito del quale Steven Collins si è così pronunciato: «To construct and transmit a soteriological form of imagined order is also to construct and transmit an objectified textual picture of the (ideal) social order in which, or from which, such a soteriology can take place».²⁶

L'esercizio che si vuole qui affrontare intende, quindi, prendere in carico tali specificità così da valutare l'avanzare discorsivo attraverso l'analisi delle rotture, delle divergenze e delle riorganizzazioni compiute dai testi che rappresentano il portato delle diverse tradizioni intellettuali buddhiste. Elementi che, nel corso del tempo, hanno differenziato alcune delle proposte dottrinali e delle soluzioni normative buddhiste poi confluite entro differenti regimi testuali (*nikāya*) e persino specifiche scuole (*vāda*).²⁷

Excavation”, in V.L. Wimbush (a cura di), *Theorizing Scriptures: New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2008, pp. 1-20; W.C. Smith, *What is Scripture?: A Comparative Approach*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, pp. 21-64, 146-175.

²⁶ S. Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 27-28. Lo studioso si è limitato all'indagine specifica del Canone Theravāda, ovvero a quello che ha inteso essere la sua struttura ideologico-narrativa circoscritta dall'espressione 'Pāli imaginaire'. È comunque possibile estendere le sue considerazioni anche alle altre tradizioni testuali del buddhismo, tutte foriere, a vari gradi, di precise determinazioni soteriologiche, tanto concettuali quanto pratiche: «The Pali imaginaire constituted one potential resource, one textually externalized world of meanings on which historical agents could draw to construe their lives and aspirations, individually and collectively, at different times and in different places, to a greater or lesser extent». *Ibidem*, p. 78.

²⁷ Per alcuni recenti studi che hanno inteso indagare il riuso dei materiali testuali e le logiche intertestuali presenti nel contesto intellettuale sud asiatico e nelle tradizioni letterarie buddhiste si veda: C. Cantwell *et al.* (a cura di), *Authors and Editors in the Literary Traditions of Asian Buddhism*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 36/37, 2015, pp. 193-561; E. Freschi, “The Reuse of Texts in Indian Philosophy: Introduction”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 43, 2015, pp. 85-108; G. Colas; G. Gerschheimer (a cura di), *Écrire et transmettre en Inde classique*, École

Con l'idea di scorgere il *modus operandi* della volontà istituzionale attraverso l'*opus operatum* del testo si intende risalire alla serie di variazioni di quel 'dire il fare' che, via via, è divenuto criterio orientante e modello di visione e di condotta comune e consensuale per gli appartenenti alla comunità del Buddha globalmente intesa.²⁸ Un 'dire il fare' che, unendo nel tratto testuale la parola e l'azione, ha saputo veicolare significati da mettere in pratica, ma nel medesimo istante, è stato costretto dalla contingenza a rifarsi, a ridarsi, a rievocarsi, a fissarsi ancora e ancora nel tentativo mai sopito di guidare e gestire soggetti, gruppi e collettività nel corso del tempo.

Ecco, quindi, che per dare massima rilevanza al lavoro delle materie testuali e alle sue conseguenze pragmatiche e sociali si è scelta l'indagine specifica degli apparati riguardanti la vita del Buddha, del fondatore. L'agiografia del Buddha, infatti, si rende un importante laboratorio di rappresentazioni e soluzioni per due ragioni principali: esso non solo ha accompagnato sin dall'origine l'intera produzione intellettuale buddhista - e ciò permette di tracciare traiettorie tanto sincroniche quanto diacroniche nei testi di tutte le tradizioni intellettuali che al Buddha si richiamano -, ma si è anche caratterizzato da una soglia di liminalità capace di: «mediate between the ideal and the real, the conceptual and the pragmatic».²⁹

française d'Extrême-Orient, Paris, 2009, pp. 81-219. Per una modalità d'analisi volta a decifrare la fitta rete intertestuale presente nel testo *Yogasūtra* - opera che ha visto combinare e innovare soluzioni concettuali e pratiche già presenti in altre tradizioni, anche buddhiste -, si veda: F. Squarcini (a cura di), *Yogasūtra*, Einaudi, Torino, 2015.

²⁸ 'Dire il fare' è ancora espressione fortunata coniata da Paul Ricoeur. Quale funzione preminente dell'attività narrativa e testuale: «questo *dire del fare* può essere preso in esame a più livelli: al livello dei *concetti* messi in gioco nella descrizione dell'azione; al livello delle *proposizioni* in cui l'azione viene ad esprimere se stessa; al livello degli *argomenti* in cui una strategia dell'azione prende forma. [...] E quindi [...] ci appoggiamo alla codificazione dell'esperienza del nostro dire e facciamo affidamento sulla notevole proprietà del linguaggio non solo di articolare l'esperienza, ma anche di conservare, mediante una sorta di selezione naturale, le espressioni più adatte, le distinzioni più sottili e meglio appropriate per le circostanze dell'agire umano». P. Ricoeur, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano, 1986, pp. 37-39.

²⁹ J. Schober, "Trajectories in Buddhist Sacred Biography", in J. Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1997, p. 2. A tal proposito restano valide le riflessioni e le programmatiche proposte d'analisi riguardanti le biografie del Buddha elaborate dalla studiosa Juliane Schober. Cfr. *Ibidem*, pp. 1-15.

Dunque una vita, quella del Buddha, letteralmente *fatta* di testi, collezioni, porzioni e rimandi testuali, ma anche di temi usati e modelli biografici implementati, alterati e distorti che, proprio per la pervadenza narrativa e per l'elevato grado di esemplarità che li riguarda, ha generato un'identità narrativa capace di tracciare le analogie necessarie a definire le identità individuali all'interno di comunità in perenne definizione e mutamento. Tutto questo in un processo in divenire sempre sottoposto a precisi regimi di controllo testuale, affinché il rimando alla vita esemplare del fondatore potesse legittimare e privilegiare, ma all'occorrenza anche sedare ed escludere determinate prospettive di dottrina, di pratica e di condotta.

Ebbene, ritenere che un sistema istituito e istituyente, di qualsiasi epoca e origine geografica, si serva di forme di controllo simboliche ed effettive è cosa risaputa. E le tradizioni buddhiste in questo non hanno certo fatto eccezione. Tuttavia, cosa su cui è utile fare maggior chiarezza è il fatto che le varie istituzioni buddhiste abbiano dovuto operare precise manovre di gestione, regolamentazione, vigilanza e correzione sia all'interno che all'esterno del gruppo alle quali esse dettavano ordine. In altri termini, tali istituzioni hanno dovuto generare forme intra- ed extra-comunitarie di contenimento della contesa e del conflitto, ma anche della devianza e della discordia al fine di garantire la propria continuità e sopravvivenza. Per questo, tali modalità di controllo sono mutate e sono state rigenerate di continuo a seconda delle condizioni sociali e culturali entro le quali sono venute in essere.³⁰

Ecco che, per comprendere la circolarità performativa esistente fra i testi e le identità e per cogliere i nessi tra la vita del Buddha e le vite di coloro che proprio all'esperienza del fondatore si

³⁰ Su questo tema si veda: A. McGarry; J.M. Jasper (a cura di), *The Identity Dilemma: Social Movements and Collective Identity*, Temple University Press, Philadelphia, 2015; H.C. White, *Identity and Control: How Social Formations Emerge*, Princeton University Press, Princeton, 2008; D. McAdam *et al.*, *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

rifacevano, non si può che decifrare quell'arco di tensione testuale sopra esplicitato. È solo una logica d'analisi capace di individuare le fissità e le rotture di significato derivate dai diversi materiali testuali che permette, infatti, di valutare i gradi di controllo messi in campo dai vari istituti buddhisti al fine di regolare i soggetti e le comunità nei diversi ambiti storici e geografici dove il variegato e poliforme fenomeno buddhista si è trovato a diffondersi. Si sta parlando, quindi, di tensioni e vincoli, rotture e rinnovamenti posti alla base di quei molteplici dispositivi rappresentativi che hanno alimentato, nel succedersi dei secoli, l'emergere e l'evolversi di un vero e proprio *discorso agiografico* sul Buddha dalle nodali dinamiche istituenti e performative.³¹

1.2 Far sorgere parole sulla vita: sui motivi del disporre testi biografici e agiografici sul Buddha

Vista la logica d'attrito che governa il disporsi dei testi è necessario rivolgersi ora al venire in essere di quei regimi discorsivi che proprio a tali testi sono collegati. È fondamentale, infatti, spendere alcune riflessioni nel tentativo di accordare gli assunti testuali sopra esposti ai relativi discorsi istituzionali che vengono a generarsi ed evolversi. Infatti, se è chiaro che: «the term discourse is taken here to refer both to what a text producer meant by a text and what a text means to the receiver»,³² a maggior ragione serve soffermarsi e meglio riflettere su quanto la tensione testuale sopra delineata determini e modifichi profondamente il procedere discorsivo. In altri termini ciò che si vuole fare è spostare ancora l'asse d'attenzione dal *'what'* ai ben più critici *'how'* e *'why'* e comprendere le forme del darsi di quei regimi discorsivi che, nel

³¹ Mark Woodward ha invitato a riscontrare nei testi buddhisti un pervadente «biographical imperative» relativo alla narrazione sulla vita del Buddha. Nell'ottica del presente lavoro ciò significa, però, comprenderlo entro il suo carattere performativo e istituyente. Dunque, un imperativo che fuoriesce dai testi sino ad agganciarsi a quegli imperativi vincolanti che diventano le possibilità d'azione e di condotta dei soggetti. Cfr. M. Woodward, "The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism", in J. Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1997, pp. 40-63.

³² H.G. Widdowson, *Discourse Analysis*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 7.

caso specifico, sono finiti a guidare le intenzioni e le possibilità d'azione di quegli individui che proprio a tali discorsi erano soggetti.

Per evitare fraintendimenti, quindi, si possono intendere i discorsi come tutte quelle modalità specifiche di conoscenza istituzionalizzata che prescrivono specifiche forme di linguaggio e prassi d'azione, così da istituire effetti e rapporti di potere tra gli individui. Tutte procedure, tuttavia, che sono sempre soggette ad atti di riformulazione da parte di quegli istituti che, nel tempo, si contendono il primato enunciativo e veridittivo su di esse.³³

Credere che il 'cosa' sia inseparabile dal 'come' e dal 'perché' significa andare oltre l'assunto tipico che vuole un testo essere veicolo privilegiato che unisce una volta per tutte la volontà di un produttore testuale alle direttive pratiche e simboliche che si riversano in un ricevente ideale o reale che sia. Sembra, infatti, che la varietà di uso e ri-uso delle componenti testuali, ossia le rotture che si creano e i fenomeni di intima conflittualità che si possono ravvisare al loro interno, riveli un avanzare discorsivo tutt'altro che lineare, fatto di profonde revisioni, di lacune, di linee (quasi sempre) provvisorie, solo inizialmente perseguite e successivamente interrotte dalla presa in carico di tutte quelle ambiguità e difficoltà dettate via via dai processi storici.

Da qui è facile pensare che un siffatto reticolo testuale, caratterizzato da avanzamenti e omissioni, da linee ereditate e sconfessate, che si fa crocevia di strategie intertestuali d'annessione e conflitto, non può che generare un'altrettanta pervadente interdiscorsività. Vale a dire un fenomeno che ingloba nuove linee di significazione semantica così che si possano rielaborare soluzioni già prese e dare avvio a strategie che permettano di rinnovare quei pronunciamenti fondamentali alla gestione della realtà sociale e collettiva.³⁴

Ed è dunque in questo concitato reticolo che il 'performativo' ha

³³ Cfr. R. Kellner, *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists*, SAGE Publications, London, 2013, pp. 5-67.

³⁴ Cfr. J.-M. Adam, "Intertextualité et interdiscours: filiations et contextualisation de concepts hétérogènes", in «Tranel», Vol. 44, 2006, pp. 3-26; J. Frow, "Intertextuality and Ontology", in M. Worton; J. Still (a cura di), *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester University Press, Manchester, 1990, pp. 45-55; M. Angenot, "Intertextualité, interdiscursivité, discours social", in «Texte», Vol. 2, 1982, pp. 101-112; C. Segre, "Intertestuale/interdiscorsivo. Appunti per una fenomenologia delle fonti", in C. Di Girolamo; I. Paccagnella, *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*, Sellerio, Palermo, 1982, pp. 103-118.

il suo *locus* di formazione prediletto. È qui che il ‘dire’ circa le cose che accadono nel mondo si riformula e si reinventa nel suo continuo farsi modello di visione e di intervento nel mondo, pena l’inefficacia a reggere le sorti di coloro che a questi modelli si rivolgevano in prima istanza.³⁵

Di questo però si era già accorto Michel Foucault, il quale aveva dato avvio a una modalità d’analisi dei discorsi istituzionali che prendeva le mosse proprio dal «tenere in sospeso tutte queste forme preventive di continuità [...] dimostrare che non sono evidenti, ma costituiscono sempre l’effetto di una costruzione di cui bisogna conoscere le regole e controllare le giustificazioni».³⁶ Il pensatore francese, infatti, aveva invitato a leggere le increspature concettuali che si rendono pratiche, tanto individuali quanto collettive, come gli effetti prodotti dai molteplici nodi discorsivi che provengono, non a caso, da altrettanti nodi testuali.³⁷ Nodi convergenti e divergenti che devono segnalare allo studioso l’avanzare dei discorsi, ovvero il cambiar pelle e strategia delle istituzioni, il mutare delle condizioni e, quindi, il darsi continuo degli imperativi della necessità. Insomma, tutte quelle varietà di ‘dire il fare’ che comportano conseguenze fatali per gli agenti che si trovano a recepirle, incorporarle e a metterle in pratica.

Dunque, di fronte a quelle zone d’ombra che rendono discontinue le modalità di costruire le decisioni operate dalle istituzioni e che marcano la fluidità - sempre da mettere a regime -, dei programmi istituzionali l’invito a procedere del pensatore francese era chiaro:

«Si tratta di far apparire le pratiche discorsive nella loro complessità e nel loro spessore; far vedere che parlare significa fare qualcosa, qualcosa di diverso che esprimere quello che si pensa, tradurre quello che si fa, qualcosa di diverso anche che far funzionare le strutture di una lingua; far vedere che aggiungere un enunciato a una serie preesistente di enunciati significa fare

³⁵ Sulle questioni poste dal dire decisionale e sui modi di gestire l’ambiguità, l’eccezione e la contingenza da parte delle istituzioni, con particolare riferimento al contesto sud asiatico antico, si veda: F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l’eccentricità del discorso normativo sudasiatico*, Società Editrice Fiorentina, Firenze, 2012, pp. 15-76.

³⁶ Cfr. M. Foucault, *L’archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano, 1996 (ed. or. Éditions Gallimard, Paris, 1969), cit. p. 35.

³⁷ Cfr. S. Jäger; F. Maier, “Theoretical and Methodological Aspects of Foucauldian Critical Discourse and Dispositive Analysis”, in R. Wodak; M. Meyer (a cura di), *Methods of Critical Discourse Analysis* (Second Edition), SAGE Publications, London, 2009, pp. 34-61, in part. pp. 47-50.

un gesto complicato e costoso, che implica delle condizioni (e non soltanto una situazione, un contesto, dei motivi) e che comporta delle regole (diverse dalle regole logistiche e linguistiche di costruzione); far vedere che un cambiamento, nell'ordine del discorso, non presuppone delle "idee nuove", un po' di invenzione e di creatività, una mentalità diversa, ma delle trasformazioni in una pratica, eventualmente in quelle che le sono vicine e nella loro articolazione comune».38

A questo punto, è facile intuire quali siano gli esiti di una tale impostazione ermeneutica che dalla lettura dei testi procede verso il disvelamento dei fenomeni. Una modalità d'analisi che intende, quindi, valutare le conseguenze storico-sociali alla luce dell'attività messa in campo dal reticolo dei testi. È, infatti, solo una prospettiva d'analisi sistemica e trasversale a partire dalla molteplicità dei testi che può mostrare le discontinuità delle logiche istituenti e, da qui, costruire quella griglia di interpretazione degli avvenimenti e delle formule etiche a cui si è fatto variamente appello nel corso dei secoli.³⁹

Ma la lezione foucaultiana non sembra affatto esaurire qui la sua portata discriminante e, anzi, può risultare ancor più dirimente rispetto al nostro trattare i testi che formano la biografia del Buddha; testi che, come si è già accennato e come si vedrà nello specifico, hanno massimamente raccolto l'urgenza istituzionale del cambiamento e della presa normativa continua e persistente sugli agenti.

Se è vero che le logiche intertestuali e le pratiche interdiscorsive permettono di vagliare il venire in essere di quegli edifici sempre *in fieri* che sono le istituzioni - dei quali anche il buddhismo fa parte -, è necessario, ai fini di una corretta interpretazione dei fenomeni, superare la falsa convinzione che sia possibile sganciare un testo dagli altri che lo circondano. Così come è fondamentale andare oltre

M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 272-273.

38

³⁹ È bene chiarire che una tale metodologia d'analisi non è certo scevra da rischi impliciti. Infatti, la stessa posizione epistemica dello studioso - che legge i fenomeni storici attraverso categorie impalpabili come, ad esempio, gli 'enunciati', i 'nodi' testuali e discorsivi, i 'dispositivi' -, può generare storture e deformazioni cruciali per quell'impresa ermeneutica che, almeno nelle intenzioni, si vuole autentica e attendibile. Dietro operazioni di siffatta natura vi sarebbe un sempre presente pericolo di reificazione dei concetti (*res ex nomine*) che non deve, tuttavia, oscurare gli enormi, decisivi benefici che un tal modo di procedere può e deve originare. Riflessioni importanti su queste annose questioni si possono trovare in: E. Redaelli, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, ETS, Pisa, 2011.

l'idea che un singolo testo mantenga una posizione di maggior importanza e prestigio rispetto ad un altro, vale a dire che vi sia un ordine d'importanza testuale da riscoprire e ricostruire. Argomenti, questi, a cui si è già accennato ma che è necessario affrontare nello specifico visto che sovente essi sono stati problematizzati e valorizzati dalle analisi testuali classiche, con l'esito spesso infelice di aver auto-assegnato, del tutto arbitrariamente, un'autorità ai singoli testi così come ai loro autori, ritenendoli unici, autorevoli, privilegiati nelle formule e nelle istanze presentate.⁴⁰

Ebbene, ciò che il metodo genealogico si prefigge è operare una lettura inversa, che vada oltre l'assunto errato, ma ancora ben radicato, che vi sia un 'lignaggio nobile' dei testi e dei discorsi a cui è necessario risalire. Un lignaggio che, una volta svelato, rimanderebbe magicamente alle ragioni prime, alle volontà più intime e ritenute più vere, a quelle che finiscono per essere poste come le più pure intenzioni di una comunità di produttori e interpreti di testi. Ahimè, tutte «sintesi» distorcenti e poco veritiere che, purtroppo, «non vengono problematizzate e a cui si accorda pieno valore».⁴¹

Al contrario, una lettura dei materiali testuali nel verso qui presentato vuole proprio «scuotere l'acquiescenza con cui si accettano» tutta una serie di convinzioni e convenzioni purtroppo radicate e riprodotte in molte analisi dei testi e, di riflesso, nelle conseguenti disamine ermeneutiche.⁴² Il volersi sganciare dalla ricerca spasmodica di un nucleo testuale originario e fondativo (*Ursprung*) fa sì che si miri a valutare le logiche d'emergenza (*Entstehung*) dei testi, ovvero a concepire l'emergere *funzionale* di tutti quei nodi testuali e di quei nodi discorsivi che hanno progressivamente messo in campo precise volontà simboliche e pratiche e, quindi, ricercato determinati scopi e obiettivi.⁴³ Da qui deriva l'importanza di

⁴⁰ In particolare si segnalano due articoli che mettono a tema in modo brillante queste arbitrarie assegnazioni d'autorità ai testi, ma anche la preferenza di alcune forme di supporto testuale rispetto ad altri apparati (primi fra tutti quelli epigrafici e archeologici): J.A. Silk, "The Victorian Creation of Buddhism", in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 22, 1994, pp. 171-196; G. Schopen, "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism", in «History of Religions», Vol. 31 (1), 1991, pp. 1-23.

⁴¹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 35.

⁴² *Idem.*

⁴³

Il testo programmatico di Michel Foucault su questo tema è: M. Foucault, "Nietzsche, la

effettuare un'operazione di scavo testuale che non cerchi più di recarsi in profondità per cercare principi primi, per ritrovare una purezza dei significati e degli intenti in seguito degenerata, ma che valuti i testi in rapporto a quei marosi della contingenza a cui è stato fondamentale dare risposta e soluzione senza alcuna preconstituita gerarchia enunciativa di importanza.⁴⁴ Ebbene, in questo passaggio di prospettiva che dalla 'storia del testo' procede nel senso di una 'cultura del testo nella storia', ciò che diviene fondamentale ponderare è la duttile costruzione degli intrighi testuali, dei reticoli narrativi e delle maglie concettuali differentemente tessute che permettono di tracciare le linee di genesi e mantenimento di quei proferimenti istituzionali così fondamentali allo sopravvivere delle 'comunità letterarie'.⁴⁵

Si badi, con ciò non si vuole assolutamente sminuire il lavoro filologico che si raccoglie attorno ad un testo. Come si potrebbe negare, infatti, che un'opera non abbia una precisa collocazione temporale e che i materiali che la compongono non siano ripresi e innestati in altri e diversi *loci* testuali caratterizzati da un prima e da un dopo? Come si può misconoscere, soprattutto, l'importanza dell'attività di ricostruzione testuale a partire dalla cronologia delle fonti manoscritte?

Ebbene, si tratta qui di sottoporre gli apparati testuali a un qualcosa di diverso. Si tratta di ricostruire una 'storia degli effetti' che tali testi hanno posto in essere. Una storia, si intende, che interpreti e ricostruisca le condizioni storiche entro le quali un reticolo di testi ha operato e il carico di conseguenze che il medesimo ha istituito. In questo senso il metodo genealogico problematizza e valuta proprio l'efficacia e la pervasività degli enunciati, dei concetti e delle soluzioni che, di volta in volta, son stati assemblati nei testi, son andati a determinare il flusso dei discorsi, si son innescati come dispositivi e son stati infine

généalogie, l'Historie", in AA.VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, 1971, pp. 145-172.

⁴⁴ Ecco che, per le stesse ragioni, si possono valutare come contingenti tutte le soluzioni etiche e morali e, quindi, i valori che le varie società e comunità formano e consegnano proprio a mezzo dei vari regimi discorsivi e testuali impiegati. Cfr. B.H. Smith, *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1988, pp. 1-53.

⁴⁵ A proposito di questo cambio di passo nella lettura dei testi e nell'analisi delle culture letterarie del Sud Asia si rimanda a: S. Pollock, "Introduction", in S. Pollock (a cura di), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, University of California Press, Berkeley, 2003, pp. 1-36.

assimilati dagli agenti come strumenti cognitivi e pratici nel governo di sé e del mondo.

Per usare e forse abusare di una metafora filologica, si può pensare a questo metodo come ad una sorta di *stemma propositorum* che ripercorra il percorso e la serie di variazioni accorse ai propositi e alle finalità contenute nei testi. Un metodo che però non proceda a riscoprire un archetipo primo e le sue successive ramificazioni, ma che riveli il ventaglio progressivo delle scelte, delle disposizioni, delle volontà istituenti via via assunte nel corso del tempo da parte dei produttori di tali apparati testuali. Ecco, quindi, che la presa in carico e l'analisi di siffatte logiche sistemiche implicano la messa a fuoco di «strategie e giochi di potere che hanno [avuto] interesse a nascondersi dietro la narrazione della solennità dell'origine, sottraendola così ad ogni confronto». ⁴⁶

Ora, se si riflette bene, questa «solennità dell'origine» con cui confrontarsi e da mostrare nei suoi reali e cogenti sviluppi dinamici e conflittuali sembra essere uno degli elementi più comuni e diffusi, per non dire costitutivi, presenti all'interno di ogni fenomeno religioso, così come di ogni fenomeno istituzionale. ⁴⁷

Ebbene, se si pensa nello specifico al caso buddhista, è facile intuire che una tale solennità sembra raccogliersi massimamente proprio attorno alla figura del Buddha, colui che attraverso la sua esperienza unica ed esemplare si è affrancato dagli affanni del mondo. Sono le stesse vicende biografiche del Buddha, dopotutto, che richiamano, rappresentano e formulano il momento primo, originario e fondativo di un metodo soteriologico nodale per il raggiungimento di un preciso obiettivo: la 'cessazione' (sans.: *nirvāṇa*; pāli: *nibbāna*), ovvero in termini pragmatici la liberazione dagli affanni mondani. Confrontarsi con queste narrazioni così cariche di ragioni legittimanti e diradare la fitta cortina persuasiva che produce un tale effetto di solennità, significa però mostrare, ancora una volta, l'attività di fabbricazione e produzione testuale che si è raccolta proprio attorno a questi episodi. Un'attività assolutamente calata nei

⁴⁶ F. Domenicali, "La traccia quasi cancellata. Il metodo genealogico di Foucault", in «I Castelli di Yale», Vol. VIII (8), 2006, p. 110.

⁴⁷ Il tema delle 'origini' è questione nodale e onnipresente nelle dinamiche istituzionali passate e presenti, ma, allo stesso tempo, rappresenta un problema epistemico di non facile risoluzione per gli studi che si occupano del fenomeno religioso. A proposito si veda: R.T. McCutcheon (a cura di), *Fabricating Origins*, Equinox Publishing, London, 2015; T. Masuzawa, "Origin", in W. Braun; R.T. McCutcheon (a cura di), *Guide to the Study of Religion*, Continuum, London, 2000, pp. 209-224.

critéri istituiti e istituenti, nelle dinamiche generative e selettive sopra espote. Infatti, ben lontani dall'obietività che generalmente si accorda al dato biografico, questi testi hanno messo in campo un'opera di continua costruzione sulla vita del Buddha tale da generare quella serie di discontinuità biografiche cariche di altrettanto varie e perfino difformi valenze simboliche e pratiche. Da qui, se la biografia viene valutata come scrittura agiografica, cioè non viene più pensata come una sequenza più o meno estesa che riporta dati di fatto, bensì come una procedura che gioca con *dati messi progressivamente in atto* - e con precise logiche di costruzione -, quello che viene a delinarsi è un vero e proprio 'discorso agiografico' sul Buddha. Si intende dire un processo di informazioni istituite e istituenti dalle caleidoscopiche e, per molti aspetti, divergenti caratteristiche, eppure assolutamente armonico nell'intento performativo che gli è proprio.⁴⁸

Con ciò si intende dire che non solo gli insegnamenti del Buddha, seppur dotati di una certa coerenza data dal loro co-ordinamento entro un canone testuale, sono mutati e si sono ampliati nel corso del tempo, ma anche le vicende che lo hanno riguardato in prima persona

⁴⁸ Questa prospettiva prescrittiva e persuasiva del fenomeno agiografico è già stata messa a tema da alcuni lavori che hanno trattato la questione sia nel contesto buddhista, sia, più in generale, nel contesto sud asiatico classico. Cfr. S. Conermann; J. Rheingans (a cura di), *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing: Comparative Perspectives from Asia to Europe*, EB Verlag, Berlin, 2014; P. Schalk (a cura di), *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Uppsala University Library, Uppsala, 2010; L. Covill; U. Roesler; S. Shaw (a cura di), *Lives Lived, Lives Imagined: Biography in the Buddhist Traditions*, Wisdom Publications, Boston, 2010; F. Mallison (a cura di), *Constructions hagiographiques dans le monde indien. Entre mythe et histoire*, Librairie Honoré Champion, Paris, 2001; J. Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1997; J. Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1997. Seppur datato rimane assolutamente valido e di grande interesse, per approccio e ampiezza dello spettro d'analisi utilizzato, il volume: F.E. Reynolds; D. Capps (a cura di), *The Biographical Process: A Study in the History and Psychology of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin, 1976. Per ulteriori studi relativi ai contesti biografici e agiografici esterni alla realtà sud asiatica si veda: R. Monk, "Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding", in «Poetics Today», Vol. 28 (3), 2007, pp. 527-570; P. France; W. St. Clair (a cura di), *Mapping Lives: The Uses of Biography*, Oxford University Press, Oxford, 2002; A. Schüle, *Biographie als religiöser und kultureller Text / Biography as a religious and cultural text*, LIT Verlag, Berlin, 2002; D. Ellis, *Literary Lives: Biography and the Search for Understanding*, Routledge, London/New York, 2000.

sono state ri-plasmate in quelle solite linee di accumulo, esclusione ed innovazione fondamentali al procedere del macchinario di significazione istituzionale.⁴⁹ E come potrebbe darsi diversamente, del resto, dal momento in cui la dottrina, gli insegnamenti e gli episodi della vita del Buddha - *buddhadharma*, *buddhasāsana* e ‘*buddhacarita*’ -, hanno sempre mostrato un alto livello di correlazione e interdipendenza all’interno dei testi? Una correlazione di fatto giocata sul potenziale che l’atto narrativo formula e consegna, ovvero sul carico di legittimazione ed esemplarità che deriva proprio dall’associare concetto e fatto, dottrina e stile di vita, precetto e storia biografica?⁵⁰

L’emergenza e la grande plasticità dei testi e degli elementi testuali variamente impiegati sono, dunque, i temi da mettere a scrutinio al fine di valutare i nessi esistenti tra la vita esemplare

⁴⁹ A rivelare tali dinamiche di discontinuità e contesa sono spesso gli stessi testi delle varie tradizioni buddhiste delle origini così come degli sviluppi storici successivi. Basti pensare, per ora, alle molte parti del testo *Milindapañha* dove si è cercato di porre a tema e risolvere le ambiguità e le discontinuità degli insegnamenti e delle pratiche associate al Buddha. Tutte questioni equivoche, raccolte attorno a proferimenti istituiti, che evidentemente erano già percepite come instabili, incerte e dunque pericolose dagli stessi appartenenti al magistero Theravāda. Ma, ancor di più, si può valutare l’incessante opera di mutamento semantico e pratico realizzata dai testi che formano il variopinto bacino della letteratura Mahāyāna. A tal proposito David Seyfort Ruegg ha sottolineato: «In scholarly research, the tracing of both continuities and discontinuities is one of the first tasks the historian will set himself. In many of its aspects, the Mahāyāna appears not so much as a radical break in the course of Buddhist thought – one that is markedly discontinuous with the rest of the ‘Buddha-Word’ (*buddhavacana*) or the Buddha’s teaching (*dharma*, *sāsana*) – but rather as continuing elucidation and persistent elaboration. It reveals itself as a development of much of what was said in other sections of the Buddha’s teaching [...] A good number of the fundamental ideas of the Mahayana in fact turn out to have antecedents, precursors or prefigurations in the old canonical scriptures (*Āgamas / Nikāyas*) and their commentaries». D.S. Ruegg, “Aspects of the Investigation of the (earlier) Indian Mahāyāna”, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 27 (1), 2004, pp. 56-57. Sui temi della contesa ermeneutica/esegetica, ma per certi versi anche politica, sorta attorno alle discontinuità operate dai *sūtra* Mahāyāna si veda anche: J. Powers, *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2004 (ed. or. E.J. Brill, Leiden 1993), in part. pp. 103-160.

⁵⁰ Cfr. D.S. Ruegg, “Remarks on the Place of Narrative in the Buddhist Literatures of India and Tibet”, in A. Cadonna (a cura di), *India, Tibet, China: Genesis and Aspects of Traditional Narrative*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1999, pp. 193-227.

del Buddha e le pratiche di pensiero e di vita variamente incorporate dai devoti. Ciò che va messo in luce, infatti, sono i rapporti di forza e correlazione fra parole, concetti, azioni e personaggi interni ai singoli testi e ai vari apparati narrativi, ma che si son poi riversati esternamente a generare la *doxa* condivisa e le relazioni sociali dei soggetti inseriti nelle varie realtà comunitarie. Ci si riferisce, pertanto, a tutte quelle relazioni continuamente ri-articolate e rinnovate entro la polifonia degli insegnamenti e delle vicende attribuite al Buddha, che son finite poi a *dover* essere assegnate, per vari gradi, a tutti coloro che al suo magistero si sono rifatti: in prima istanza le figure del monaco e della monaca (sans.: *bhikṣu* u/*bhikṣu* uṇ ī; pāli: *bhikkhu/bhikkhunī*), ma anche quelle del novizio e della novizia (sans.: *śrāmaṇ era/śrāmaṇ erī*; pāli: *sāmaṇ era/sāmaṇ erī*) e persino del laico e della laica (sans. e pāli: *upāsaka/upāsikā*).⁵¹

Ecco dunque che l'esperienza narrata che forma e formula la vita del Buddha si mostra nella sua natura paradigmatica. Essa viene ad assumere i contorni di un *blueprint* agiografico, come l'ha definito John Strong.⁵² Il Buddha, sempre costituito entro un vortice testuale che ne definisce le caratteristiche, sempre compreso entro uno spazio narrativo che ne ipostatizza la figura, assume i tratti di:

«un caso singolo che viene isolato dal contesto di cui fa parte, soltanto nella misura in cui esso, esibendo la propria singolarità, rende intellegibile un nuovo insieme, la cui omogeneità è esso stesso a costituire. Fare un esempio è, cioè, un atto complesso, che suppone che il termine che funge da paradigma sia disattivato dal suo uso normale, non per essere spostato in un altro ambito, ma, al contrario, *per mostrare il canone di quell'uso*, che non è possibile esibire in altro modo».⁵³

⁵¹ Sulla questione della *doxa* così come è costruita, scambiata, riprodotta e mutata all'interno delle comunità buddhiste si possono considerare le riflessioni contenute in: P. Skilling, "Did the Buddhists Believe Their Narratives? Desultory Remarks on the Very Idea of Buddhist Mythology", in B. Wang, J. Chen, M. Chen (a cura di), *Studies on Buddhist Myths: Texts, Pictures, Traditions and History*, Zhongxi Press, Shanghai, 2013, pp. 45-76.

⁵² Cfr. J. Strong, *The Buddha: A Short Biography*, Oneworld Publications, Oxford, 2001, in part. pp. 13-18.

⁵³ G. Agamben, *Signatura Rerum. Sul metodo*, op. cit., p. 20. Mio il corsivo. Per ulteriori riflessioni sul concetto di paradigma, particolarmente interessanti ai fini della discussione qui condotta, si veda: *Ibidem*, pp. 11-34 (cap. *Che cos'è un paradigma?*).

L'agiografia del Buddha, per questo, presenta tutti i caratteri perentori dell'idealità. Essa mostra tutto il potenziale derivato dal comunicare eventi, fatti, gesta proprie di un soggetto ideale, ma che si fanno principi, propositi e obiettivi universali per i destinatari ideali di quegli apparati testuali che li veicolano. In questo nodale gioco di rimandi e di simmetrie si mostra, nella sua più straordinaria forza persuasiva e prescrittiva, «la stretta e fondante relazione che si instaura fra *bio*-grafia e *socio*-gonia». ⁵⁴ È infatti l'obiettivo di ogni procedere normativo quello di diffondere e assegnare un preciso insieme di prassi ritenute legittime e giustificate a una pluralità di individui che deve includerle come proprie forme d'azione e come proprie prospettive di condotta. Per queste ragioni, i testi che mettono a fuoco la vita del Buddha sono da interpretare alla stregua di una vera e propria fabbrica dell'esemplarità dove l'idea di perfezione che si raccoglie attorno alla figura del fondatore si rende un paradigma capace di definire, e all'occorrenza correggere, le intenzioni e le condotte degli individui facenti parte di quella collettività che a lui si rifà. ⁵⁵

Ora, onde evitare fraintendimenti, va specificato che cercare di comprendere questa dimensione esemplare raccolta attorno alla figura del Buddha è cosa ben diversa da ritenere che l'individuo sottoposto a tale esemplarità possa diventare *come* il Buddha. È questo, infatti, un tema e una questione spinosa differentemente trattata nelle tradizioni testuali buddhiste messe a punto nel corso del tempo che, però, non trova spazio in questo lavoro. Infatti, ben consapevoli della specificità e peculiarità che il Buddha assume nei sistemi di pensiero buddhisti, quello a cui si fa riferimento è la sua dimensione edificante, il suo essere mostrato come soggetto 'liberato' che, per

⁵⁴ M. Guagni, "Repetita iuvant. Le 'vite passate' e l'esercizio alla vita ideale a venire nella letteratura agiografica sul Buddha in lingua pāli", in «Annali di Ca' Foscari», Vol. 51, 2015, p. 89.

⁵⁵ Dietro queste logiche così stringenti si può riscontrare chiaramente la nodale e antica questione della *pars pro toto*. Una figura del linguaggio – ma anche figura del pensiero –, che procedendo dalle caratteristiche che si credono proprie dell'uno giunge a definire le possibilità dei molti, in un movimento dalle profonde implicazioni logiche e istituenti. Ecco che: «il criterio rappresentativo della *pars pro toto*, lungi dall'essere un ritratto fedele del 'libro della natura', è un modo per dettare, *a priori*, sia lo scopo sia le regole di un gioco a cui altri sono poi chiamati a partecipare. Questa è la principale funzione dell'idea della *pars pro toto*. Essa va intesa come una forma di condensazione [...] mossa proprio per fissare il principio secondo cui vi è – e si deve dare – uno specifico primato ordinante». F. Squarcini, *Forme della norma*, op. cit., p. 80.

certi versi e a vari livelli, rimanda alle corrette modalità di dottrina e di condotta da intendere e fare proprie in visione dell'ottenimento di merito e in visione della (lontana) 'liberazione'. Nel corso del lavoro, quindi, si vedrà come il personaggio del Buddha ponga e proponga in maniera discontinua e varia, questioni ordinarie, istanze per i soggetti comuni appartenenti al gruppo, procedure teorico-pratiche per affrontare situazioni e condizioni abituali.

Per queste ragioni, l'esemplarità dell'agiografica del Buddha fa riferimento a un'opera creativa e ripetuta in grado di delineare i contorni di un soggetto ideale, il quale stabilisce i confini di pensiero e di azione per l' 'altro', per l'uomo 'empirico', l'individuo che ritrova nell'agiografia un vero e proprio dispositivo di *governance* cognitiva:

«saints are perceived, not merely as exemplars in an abstract sense – images of right living – or as an imaginary family of faith and morality, but as living agents of ethical and even physical change. They are besought not just as models to guide behaviour but as purveyors of the power that makes action possible [...] Central is the saints' power to effect changes in the lives of others; what they possess is intrinsically contagious».⁵⁶

Vi è dunque qualcosa di contagioso nel racconto della vita di altri, vi è qualcosa di trasmissibile che va a intaccare le sorti di colui che a questa vita illustre si rivolge e la contempla. In questo modo, gli episodi biografici del Buddha mirano a riversare nelle comunità di riferimento non solo il *significato* di una vita eminente, con tutto il carico di concetti e insegnamenti che ne consegue, ma anche l'*uso* che si deve fare di tale vita. Si intende, cioè, l'impiego delle ragioni accordate dai testi che, sulla base di quanto già compiuto dal fondatore, prospettano ad ogni individuo ciò che egli deve fare di sé e del mondo in vista di un fine agognato.⁵⁷ Ecco che lo spazio creativo

⁵⁶ J.S. Hawley, "Introduction: Saints and Virtues", in J.S. Hawley (a cura di), *Saints and Virtues*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. xxi.

⁵⁷ Già André Bareau aveva notato queste logiche di 'esaltazione' ed 'esemplarità' all'interno di alcuni episodi della vita del Buddha. Cfr. A. Bareau, "La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens", in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», Vol. 61, 1974, pp. 266-274. A tal riguardo si veda anche: R. Thapar, *The Past Before Us: Historical Traditions of Early North India*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2013, pp. 381-413, 442-468; J. Strong, "The Buddha as Ender and Transformer of Lineages", in «Religions of South Asia», Vol. 5 (1-2), 2011, pp. 171-188, in part. pp. 186-187; J.A. Silk, "The Fruits of Paradox: On the Religious Architecture of the Buddha's Life Story", in

aperto dai testi mette in scena un gioco di rappresentazioni e analogie dove le istanze della vita illustre e delle vite comuni convergono e si sovrappongono. E la conseguenza inevitabile di ciò è presto detta: «The biography of the Buddha himself is indistinguishable from the biographies of all those who were involved in the complex agencies that provided the context for his (and their) actions throughout time. [...] His biography is their biography».⁵⁸

Letta in questo modo, la vita del Buddha va intesa quale strumento di misura in grado di stabilire i gradi di correttezza sia degli ambiti d'azione individuali, sia della prassi di relazione che si rende comune e condivisa. Una forma di vita, dunque, che si fa metro di valutazione e strumento normativo di controllo per riportare sempre le attività di un individuo e di un gruppo ad un livello di condotta ideale prospettata.

Si badi bene, però, che, come messo in luce dalle ricerche di Ludwig Wittgenstein, non importa davvero quali siano le reali dimensioni di un metro o di un qualsiasi strumento di misura, ma che esso si imponga e funga costantemente come tale. Ciò che conta è che esso venga creduto e usato come tale all'interno di una comunità che ne riconosce appunto la funzione collettiva e ordinaria.⁵⁹ Per le medesime ragioni, non importa quale sia il dato biografico reale e obiettivo sul Buddha - elemento che, di fatto, si dà sempre alterato e manipolato -, ciò

«Journal of the American Academy of Religion», Vol. 71 (4), 2003, pp. 863-881; R.A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values & Orientations*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 44-78. Sulla performatività delle 'vite passate' del Buddha si rimanda a: N. Appleton, *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, Ashgate, Farnham, 2010, pp. 109-146; F.E. Reynolds, "Rebirth Traditions and the Lineages of Gotama: A Study in Theravāda Buddhology", In J. Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1997, pp. 19-39; F.E. Reynolds, "The Many Lives of Buddha: A Study of Sacred Biography in Theravāda Tradition", in F.E. Reynolds.; D. Capps (a cura di), *The Biographical Process: A Study in the History and Psychology of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin, 1976, pp. 37-62.

⁵⁸ J.S. Walters, "Stūpa, Story, and Empire: Constructions of the Buddha Biography in Early Post Aśokan India", in J. Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, op. cit., p. 176.

⁵⁹ Cfr. W.J. Pollock, "Wittgenstein on The Standard Metre", in «Philosophical Investigations», Vol. 27 (2), 2004, pp. 148-157. Ma si vedano anche le straordinarie pagine su diritto, norma e misura in: É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino, 1976 (ed. or. Les Éditions de Minuit, Paris, 1969), pp. 376-383.

che davvero conta è che la figura del Buddha abbia sempre svolto la funzione di canone, esempio e regola per chiunque riconoscesse in lui, nella sua vita e nella sua 'norma' (sans.: *dharma*; pāli: *dhamma*), il *dover essere* delle cose del mondo e, da qui, il conseguente *dover fare* ordinario nella realtà.⁶⁰

Dunque, se è vero che i redattori dei testi hanno inteso orientare lo sguardo e indirizzare i corpi degli appartenenti alle collettività buddhiste attraverso le vicende del Buddha, allo stesso tempo essi hanno anche riformulato di volta in volta tale discorso agiografico alle proprie necessità, a specifiche questioni istituzionali, a peculiari intenti e obiettivi di gestione e controllo. Essi hanno così ripensato l'azione esemplare del Buddha attraverso la narrazione di differenti storie e inediti episodi della sua vita al fine di ricalibrare le aspettative e le azioni comuni e ordinarie che dovevano essere ritenute preferibili e opportune, fra altre e differenti prospettive di condotta.

Insomma, visti in quest'ottica, gli episodi, le vicende, e le gesta del Buddha che sono state descritte all'interno dei diversi ambiti letterari buddhisti hanno dunque rappresentato le *forme possibili del condursi* buddhista nel corso del tempo. In altre parole, esse sono venute a costituirsi come le modalità differenti - sempre ritenute ideali e sempre sentite come persuasive dal variegato uditorio buddhista -, attraverso le quali si è cercato di indirizzare e orientare tanto le identità dei singoli, quanto il piano generale di relazioni assunto dalle comunità di devoti.

A questo punto, si sarà inteso che i testi, al di là dall'essere testimoni neutrali di significati, sono oggetti dotati di precise *funzioni istituenti*. Infatti, è proprio all'interno della loro molteplicità e attraverso la varietà del loro uso che vanno interpretati i 'giochi di verità' che hanno visto strutturarsi le differenti soggettività dei credenti nel Buddha. Dunque, per meglio approfondire le modalità attraverso le quali si è costituito tale discorso agiografico in seno alle varie tradizioni letterarie del buddhismo, è necessario ripensare le proprietà e la disposizione dei molti testi che sono andati a strutturare l'estesa biografia del Buddha.

Ebbene, per inquadrare la pervadente varietà testuale e dottrinale

⁶⁰ Sulle profonde relazioni che si instaurano tra esemplarità, regola, ritualità e prassi si vedano le riflessioni contenute in: M. De Carolis, "La fabbrica dell'esemplarità. Per uno studio naturalistico del rituale", in «Forme di vita», Vol. 5, 2006, pp. 15-29; R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 277-343.

del buddhismo è possibile partire da alcune chiare riflessioni di David Seyfort Rugg:

«This sort of evidence should incite us to exercise caution, and to develop a methodology of textual criticism that is adequate to the very considerable complexities of the traditions and their (written or oral) transmission in ‘floating’ texts, with a view to avoiding over-simplified stratifications of texts and analyses of their doctrines. An exclusively linear and stratigraphical model of the development in time of texts and their doctrines may not always be appropriate».⁶¹

Similmente, un rinnovato e preciso invito a porre maggior attenzione alle logiche che muovono i testi buddhisti proviene da alcune recenti e illuminanti riflessioni proposte da Jonathan Silk che vale la pena citare per esteso:

«It would simply be impossible to take a single presentation of a teaching of the Buddha – a single instance of a sermon delivered at a unique time and place – and then consider that other teachings around the same topic, other instances of preaching on the same subject, given by the Buddha himself elsewhere, constitute mere variants or recensions of that arbitrarily privileged ‘original’ sermon. There is simply no way to assign such a priority to any given event – and thus, in this scenario, there is just no way to apply a stemmatic analysis to the resultant textual tradition. Now, I cannot, of course, prove that this scenario really represents the, or a, historical reality of the production of the multiforms which we do, in fact, encounter when we examine the diverse world of Buddhist *sūtra* literature [...] in this world, there is no such beast as an Ur-text, but only *forms* of a Work, all of which have, in the absence of any possible priority of rights, equal legitimacy [...] If this is all so problematic, cannot we represent the Multiformity of our sources by offering an established text along with ‘variants’? No, we cannot, for as Albert Lord said emphatically, already in 1960, albeit in the context of oral songs: “we cannot correctly speak of a ‘variant,’ since there is no ‘original’ to be varied!” In fact, I think the problem is worse than this. By making something a ‘variant,’ we hierarchize, and this process is inherently part and parcel of the eugenic program of ourselves assuming and asserting

⁶¹ D.S. Rugg, “Aspects of the Investigation of the (earlier) Indian Mahāyāna”, op. cit., pp. 23-24. Cit. parzialmente in M. Sernesi, “The Collected Sayings of the Master: On Authorship, Author-function, and Authority”, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 36/37, 2015, p. 465. Si invita a vedere quest'ultimo saggio per considerazioni coerenti a quelle sin qui delineate, ma condotte nell'ottica delle tradizioni letterarie buddhiste d'area tibetana. Sui temi della trasmissione e della trasformazione testuale si veda anche: C. Scherrer-Schaub, “Copier, interpréter, transformer, représenter, ou Des modes de la diffusion des Écritures et de l'écrit dans le bouddhisme indien”, in G. Colas; G. Gerschheimer (a cura di), *Écrire et transmettre en Inde classique*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 2009, pp. 151-172.

authority over the Work-cum-text. (This does not mean that there can never be any hierarchy at all: we must not forbid ourselves the notion of 'spelling,' for instance, or of metre in verse, as problematic as this can be, nor of basic, inherent plausibility. My point here is rather different.)».⁶²

Tali osservazioni sono molto utili per riuscire a prevenire le insidie che derivano dall'interpretare un testo all'interno di ampi apparati e collezioni testuali. Lungi dall'essere un'attività immediata e neutrale, trattare un testo è un'azione che richiede una notevole accortezza epistemica e un tipo di sorveglianza capace di andare al di là della singolarità testuale che si intende indagare e interpretare. Infatti, riuscire a decifrare un testo significa anche valutarlo nel suo disporsi all'interno di una precisa tradizione testuale, dunque all'interno di una serie di testi, molteplici e differenti, che rappresentano le modalità d'espressione e d'interazione di precise comunità. Se non compresi in questa molteplicità originaria, dunque, i testi possono subire tutte quelle deformazioni derivate, in prima battuta, dalle fallaci considerazioni *a priori* sulle loro caratteristiche. Ecco, dunque, che dietro l'utilizzo di un termine all'apparenza innocuo come 'variante' si celano tutti i limiti di una certa pratica filologica che, *sine cura*, gerarchizza il singolo testo e i vari testi laddove si propone di intenderli in modo imparziale. Facile intuire che entro un tale circolo vizioso, le linee interpretative che seguono non possano che deragliare fino a ricavare profili storici improbabili e contesti sociali inverosimili. Tutte alterazioni che provengono, in prima istanza, dalle fuorvianti premesse teoriche riguardanti la lettura e l'indagine dei materiali testuali.

A questo punto, proprio per mettersi al riparo da simili e quanto mai fatali inconvenienti, serve andare oltre le idee di un testo unico, originario e preminente, ma anche di variante, e rivolgersi invece ai concetti di discontinuità e di molteplicità così come compaiono all'interno della produzione letteraria buddhista. Pertanto, evocare l'idea di una *polifonia delle soluzioni* testuali vuol dire pensare alla *pluralità di posizioni* che gli autori e redattori di tali opere hanno assunto nel tentativo di veicolare peculiari ragioni teoriche e pratiche nei confronti dei destinatari ideali delle narrazioni. A ragione di ciò, l'intertestualità va di conseguenza pensata alla luce di una pervadente interdiscorsività di fondo, dove i testi devono essere intesi come strategie di significazione messe

⁶² J.A. Silk, "Establishing/Interpreting/Translating: Is It Just That Easy?", in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 36/37, 2015, pp. 207-210.

progressivamente in atto dai loro produttori sia in ambito monastico, sia nel contesto laico. Gli apparati testuali, infatti, con il loro carico di prestiti, manipolazioni, aggiunte e decurtazioni di enunciati e concetti, ma anche dietro l'aggiunta di temi ed episodi narrativi, vanno pensati alla stregua di stratificazioni che marcano il procedere decisionale dei redattori e, di conseguenza, degli istituti di cui essi fanno parte. In questo avanzare dove le scritture si richiamano, si ampliano, ma anche si contraddicono e differenziano senza alcuna progettualità iniziale, univoca e originaria, gli stessi testi diventano soglie di ri-formulazione semantica profondamente innestate entro le ragioni di legittimazione e, anzi, di ri-legittimazione istituzionale. Tant'è che tutto viene giocato entro le diverse finalità che i vari istituti buddhisti si son trovati a mettere in campo nel tentativo di gestire e negoziare la contingenza, ma anche per cercare di regolamentare di volta in volta le tensioni e i dissidi sia interni, sia esterni alle diverse comunità di riferimento.

Ecco, dunque, che la plasticità riscontrabile nei testi, soprattutto ravvisabile nei testi che trattano e includono la biografia del Buddha, rimanda a tutte quelle finalità pensate per impostare e diffondere un capillare controllo normativo sui sistemi di credenze e di pratiche istituite e condivise, le quali si devono sempre mantenere sotto revisione e sorveglianza affinché il singolo sia orientato entro idonee prospettive di pensiero e azione e il gruppo proceda unito e coeso.

2

Le parole sulle vita.

Sulla necessità di una storia dell'interpretazione delle biografie sul Buddha

2.1 Intuizioni e distrazioni: sull'utilità di ripartire da Lamotte, Frauwallner e Bareau

A questo punto, forti delle riflessioni sin qui condotte, diviene opportuno riconsiderare quanto è stato proposto dagli studi specialistici a riguardo della produzione testuale sulla vita del Buddha. È necessario, infatti, ai fini di una più attenta comprensione delle fonti che trattano i materiali agiografici, rileggere con nuovi occhi, o meglio, con nuove lenti metodologiche, i piani di formulazione degli episodi che hanno come soggetto la biografia del fondatore. E fare ciò significa, in prima battuta, ripensare le tassonomie testuali con le quali si è concepito lo strutturarsi cronologico e tematico di questi testi agiografici. Vuol dire, in altre parole, riconsiderare le classificazioni che hanno trascurato e oscurato la funzionalità dei testi a favore di una loro disposizione gerarchica. Classificazioni che, è bene dirlo, son state pensate sin dall'inizio per rivelare un presunto sviluppo lineare e progressivo della narrazione biografica, senza però individuare le ragioni che hanno favorito la loro messa a punto e la loro successiva disposizione.

È innegabile che uno dei contributi storicamente più influenti su tale questione sia giunto dagli studi seminali - ma per certi versi ancora insuperati -, di Étienne Lamotte. Lo studioso francese, infatti, ebbe a proporre una tassonomia relativa allo sviluppo delle vicende del Buddha articolata su cinque livelli:

- i. I frammenti biografici incorporati all'interno dei diversi *sūtra*.
- ii. I frammenti biografici inseriti all'interno degli dei diversi apparati normativi e regolativi delle comunità monastiche: i *Vinaya* (nelle versioni pāli [Theravāda], Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Sarvāstivāda e Mahāsāṃghika).
- iii. Le biografie autonome ma incomplete elaborate dalle varie correnti buddhiste nei primi secoli d.C. Fra le quali figurerebbero testi importanti come: *Lalitavistara*, *Mahāvastu* e altre biografie in redazione cinese.
- iv. La biografia completa incorporata nel *Vinaya Mūlasarvastivāda*, ma anche opere come, ad esempio, *Buddhacarita* e *Fo pen hing king* (T 193).
- v. Altre biografie tarde come *Nidānakathā* e l'annalistica prodotta in ambito monastico srilankese.⁶³

⁶³ Cfr. É. Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, Louvain, 1988 (ed. or. Bibliothèque du Muséon, Louvain 1958), pp. 648-662. Una tassonomia simile era tuttavia già stata presentata dall'autore in: É. Lamotte, "La légende du Buddha", in «Revue de l'histoire des religions», Vol. 134 (1-3), 1947, pp. 50-71.

In questa serie, oltre alla collocazione ambigua e poco attenta di alcuni testi,⁶⁴ è l'idea di stadio progressivo che sembra concentrare in sé i limiti e i problemi di interpretazione sui materiali agiografici. La griglia concettuale proposta in modo emblematico come «les étas successifs de la légende du Buddha» non sembra infatti prendere in considerazione i motivi reali posti dietro un tale proliferare biografico.⁶⁵ In questa prospettiva accumulativa e crescente ciò che non viene messo a tema sono i motivi celati dietro la varietà testuale rilevata, né si prende in considerazione il perché la varianza biografica trovi effettiva sistemazione in differenti porzioni e collezioni testuali. Insomma, nessuno sforzo viene compiuto nel tentativo di individuare gli obiettivi preposti e perseguiti dai redattori di tali apparati.

Non sorprende che tutte queste criticità si palesino in particolare quando lo studioso francese cerca di dar ragione delle discontinuità che riguardano alcuni episodi della vita del Buddha. Proprio qui, infatti, nel tentativo di risolvere la spinosa questione delle discordanze biografiche che si ravvisano nei testi, egli è costretto a ricorrere a una ben poco convincente 'giustificazione del dettaglio' così sinteticamente spiegata:

«When a given source is in contradiction with a universally accepted tradition over a point of detail, the old biographers, never at a loss, invented a new story to explain the contradiction».⁶⁶

È facile riconoscere attraverso queste poche parole che dietro la scelta del termine 'dettaglio' si nasconde in realtà il ben più problematico concetto di 'variante' precedentemente affrontato. Inoltre, è altrettanto possibile rendersi conto che i cinque stadi

⁶⁴ Sistemazione che evidentemente risente dei preconcetti e dei fraintendimenti del tempo. Basti l'esempio del *Mahāvastu*: trattato come semplice biografia e non come biografia inserita nel contesto normativo del *Vinaya Mahāsāṃghika-Lokottaravāda*. Sulle letture distorte e i pregiudizi che hanno viziato la ricezione di quest'opera si veda: V. Tournier, "The *Mahāvastu* and the *Vinayapīṭaka* of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādin", in «Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology», Vol. 15, 2012, pp. 87-104.

⁶⁵ 'Les étas successifs de la légende du Buddha' è il titolo del secondo paragrafo dell'articolo seminale di Étienne Lamotte, quello che di fatto raccoglie l'analisi progressiva delle opere che hanno costituito la biografia del Buddha. Cfr. "La légende du Buddha", op. cit., p. 49.

⁶⁶ É. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, op. cit., p. 662.

progressivi a cui l'autore si riferisce implicano l'idea di una versione prima, autentica e preminente della vita di Buddha in qualche modo conosciuta dagli «old biographers» e riconosciuta entro una non meglio definita «universally accepted tradition» andata poi gradualmente a trasformarsi e alterarsi nel corso del tempo. Così, sebbene Étienne Lamotte abbia messo a tema l'importante accumulo delle narrazioni biografiche sul fondatore attraverso le sue acute e approfondite indagini testuali, quello che appare essere il vizio di fondo della sua procedura d'analisi è l'aver postulato l'esistenza di una versione originaria della vita del Buddha. In altre parole, il problema sarebbe, ancora, l'aver considerato l'intera questione agiografica alla luce di alcuni episodi ritenuti principali della vita di Gautama; episodi che son andati a ri-articolarsi in varianti più o meno fedeli all'originale, finendo poi per sviluppare una gran varietà di vicende inedite, alcune delle quali ritenute secondarie e di poco conto.⁶⁷

Queste logiche d'analisi, purtroppo faultrici di sviste e deformazioni interpretative, sembrano essere state la tendenza predominante del tempo. Negli stessi anni, infatti, si collocano gli importanti studi condotti da Erich Frauwallner. L'acume e la sofisticazione raggiunta dalle ricerche dello studioso austriaco hanno senza dubbio segnato il campo complessivo degli studi sul buddhismo dello scorso secolo. D'altro canto, è innegabile che alcune importanti questioni da lui poste rimangano argomenti da affrontare e con i quali confrontarsi, argomenti ancora oggi fulcro di investigazione e di acceso dibattito. Eppure, a ben vedere, le sue radicali prospettive di ricerca hanno anche alimentato tutti quei vizi e storture d'indagine testuale che a lungo hanno accompagnato gli studi specialistici sui materiali testuali buddhisti, anche a proposito della sistemazione dei testi che formulano la biografia del Buddha.

Nello specifico, in uno lavoro che prometteva di risalire alla

⁶⁷ Simili considerazioni sull'opera di Étienne Lamotte sono state avanzate da Max Deeg nel tentativo di vagliare le discontinuità agiografiche reperibili nelle fonti in lingua cinese. Cfr. M. Deeg, "Chips from a Biographical Workshop: Early Chinese Biographies of the Buddha", in L. Covill et al. (a cura di), *Lives Lived, Lives Imagined*, op. cit., pp. 49-87. Anche John Strong, prendendo le mosse dalla proposta dello studioso francese, riduce a tre i livelli di sviluppo dell'agiografia sul Buddha, senza tuttavia azzardare alcuna datazione e idea di successione dei materiali testuali. Dice l'autore «First, there are biographical fragments found in canonical texts [...] Secondly, there are fuller, more autonomous lives of the Buddha [...] Finally, there are a host of comparatively late lives of the Buddha, composed in Sri Lanka, Southeast Asia, Tibet, and East Asia». J. Strong, *The Buddha*, op. cit., pp. 5-6.

genesi e allo sviluppo dei codici normativi buddhisti, i *Vinaya*, lo studioso austriaco concentrò la sua attenzione su una particolare porzione contenuta all'interno questi: lo *Skandhaka*.⁶⁸ Egli propose l'idea di un 'old *Skandhaka*' pensato come versione prototipica dalla quale sarebbero derivati tutti gli *Skandhaka* riscontrabili nei canoni delle differenti scuole buddhiste. In altre parole, egli intendeva individuare e ricostruire la fonte testuale originaria di questa precisa porzione normativa presente nei diversi *Vinaya* a noi pervenuti: i *Vinaya* pāli, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Mūlasarvāstivāda, Sarvāstivāda e Mahāsāṃghika. Una porzione testuale che raccoglie innumerevoli e importanti riferimenti all'attività del Buddha. Per questo motivo, l'operazione condotta da Erich Frauwallner non poteva che prendere in considerazione anche una ricostruzione dell'intero processo agiografico posto alla base dell'esperienza di vita del Buddha.

Ebbene, a inficiare le modalità d'indagine su tale questione sarebbe stata, ancora una volta, l'idea di una versione prima e originale delle vicende del Buddha da cui avrebbero tratto spunto tutte le successive rielaborazioni biografiche. La pervadenza di questa versione unica, stabilita circa cento anni dopo la morte del fondatore, ha rappresentato infatti per lo studioso una vera e propria chiave di volta per leggere l'intera rete testuale delle varie biografie. E per rendersi conto del radicale convincimento dell'autore è sufficiente rivolgersi a queste poche parole contenute nel suo lavoro:

«Whenever else we may start investigating, we come always to the same result. The biography of the Buddha, which forms the framework of the old *Skandhaka* text, is not authentic old tradition, but a legendary tale, the work of the author of the *Skandhaka* [...] this biography is the basis of the most famous later biographies of the Buddha, and authoritative texts such as the *Mahāparinirvāṇasūtra* and the *Catuṣpariṣatsūtra* are drawn from it».⁶⁹

Al di là dell'idea condivisibile riguardo alla composizione creativa delle storie biografiche - queste ultime ben lontane, dunque, dall'effettiva storicità dei fatti avvenuti -,⁷⁰ l'impianto teorico e i

⁶⁸ Cfr. E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Is.M.E.O. (Serie Orientale Roma, volume viii), Roma, 1956.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 163.

⁷⁰ Tale dimensione poetica delle vicende del Buddha era stata precedentemente ben argomentata anche dallo stesso Étienne Lamotte. Egli, infatti, vagliando le posizioni assunte e i

risultati delle sue ricerche sono stati duramente attaccati da parte degli studiosi.⁷¹ Allo stesso modo, anche l'idea di radice unica dei testi e, più in generale, il concetto di *ur-text*, che punta al rinvenimento di una redazione testuale autentica e originale, hanno incontrato chiare opposizioni nel campo degli studi specialistici.⁷² Ecco, dunque, che da questo modo d'intendere lo sviluppo testuale anche la ricostruzione di una possibile biografia prima del Buddha non poteva che finire soggetta a quel fenomeno di «textual gymnastics» acutamente messo in luce da Shayne Clarke.⁷³ Con questa espressione lo studioso si riferisce alla forzatura d'analisi operata da Erich Frauwallner che ha avuto come risultato leggere in modo distorto le fonti dei *Vinaya*, o meglio, operare una interpretazione forzata e

fraintendimenti presenti in altri studi del passato, parlava, con lessico forse improprio, non di storia, bensì di 'leggenda' del Buddha. Cfr. É. Lamotte, "La légende du Buddha", op. cit., pp. 37-49.

Tra gli studi che hanno espresso riserve riguardo all'opera di Erich Frauwallner si segnalano:
⁷¹ É. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, op. cit., pp. 176-179; R. Gnoli (a cura di), *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu* (Part I), Is.M.E.O., Roma, 1977, pp. xvi-xx; C. Prebish, "Theories Concerning the Skandhaka: An Appraisal", in «The Journal of Asian Studies», Vol. 23 (4), 1973, pp. 669-678. Per studi precedenti e improntati su diverse prospettive: E. Waldschmidt, "Vergleichende Analyse des Catuspariṣatsūtra", in *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, Festschrift W. Schubring, Hamburg, 1951, in part. pp. 120-122; H. Oldenberg, *Vinaya Texts* (Part I), The Clarendon Press, Oxford, 1881, pp. xxi-xxiii.

Cfr. P. Skilling, "Redaction, Recitation, and Writing: Transmission of the Buddha's Teaching in India in the Early Period", in S.C. Berkwitz et al. (a cura di), *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, ritual, and art*, Routledge, London/New York, 2009, pp. 53-75, in part. pp. 60-63; G. Schopen, "On the Absence of Urtexts and Otiose Ācāryas: Buildings, Books, and Lay Buddhist Ritual at Gilgit", in G. Colas; G. Gerschheimer (a cura di), *Écrire et transmettre en Inde classique*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2009, pp. 189-219; D.S. Ruegg, "Aspects of the Investigation of the (earlier) Indian Mahāyāna", op. cit., pp. 20-24.

⁷³ Le critiche estremamente accurate di Shayne Clarke si limitano a considerare come inesatte le proposte di Erich Frauwallner circa la formazione del *Vinaya Mahāsāṃghika*, che non sembra conformarsi pienamente agli altri codici monastici (se non, come propone Shayne Clarke, per la disposizione delle *mātrikā*), mentre esprimono solo velate perplessità nei riguardi dei *Vinaya* della cosiddetta 'fazione' Sthavira. Cfr. S. Clarke, "*Vinaya Mātrikā* – Mother of the Monastic Codes, or Just Another Set of Lists? A response to Frauwallner's Handling of the Mahāsāṃghika *Vinaya*", in «Indo-Iranian Journal», Vol. 47, 2004, pp. 77-120, cit. pp. 95, 114.

forzosa della morfologia e della genesi delle fonti, accordando tutto a una preimpostata griglia interpretativa. Un'operazione che, si può ben intuire, ha condotto a una serie di storture ermeneutiche tali da non aver permesso la piena comprensione né della formazione dei molteplici apparati normativi delle varie scuole buddhiste,⁷⁴ né delle logiche di costruzione delle molte vicende biografiche.⁷⁵

A ben vedere, questa modalità di pensare il disporsi degli apparati testuali e agiografici sembra essere perfettamente incardinata nella classica rappresentazione ad 'albero' del sapere. Una modalità classificatoria assai diffusa e persuasiva - di fatto preponderante nelle metafore impiegate nel linguaggio ordinario -, che spinge a ricercare e a individuare radici, ceppi, rami e diramazioni all'interno dei fenomeni più disparati, finendo di conseguenza per distinguere nettamente tra cause originarie e l'infinita serie di prodotti posteriori ritenuti secondari e di scarso valore storico.⁷⁶ Tale ordinamento degli eventi ha come conseguenza fatale lo scindere, spesso arbitrariamente, tra motivi primari e questioni accidentali, così da porre in essere una sorta di gerarchia delle istanze che,

⁷⁴ La proposta Gregory Schopen, di fatto contraria a quella di Erich Frauwallner, vuole che le somiglianze tra i vari *Vinaya* siano il risultato di un'operazione di continua e posteriore interferenza tra le varie scuole tale da aver conferito una sorta di omogeneità ai diversi apparati regolativi. Cfr. G. Schopen, "Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit", in G. Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1997, pp. 23-29. Per alcune critiche alle posizioni di Gregory Schopen, senza per questo avvalorare le conclusioni di Erich Frauwallner, si veda: Anālayo, "The Historical Value of the Pāli Discourses", in «Indo-Iranian Journal», Vol. 55, 2012, pp. 223-253, in part. pp. 225-233.

⁷⁵ Simili perplessità sono state sollevate, proprio a riguardo della biografia del Buddha, in: H. Durt, "Développements récents dans les études sur la légende du Buddha", in E. Ciurtin (a cura di), *Indian Religions and Buddhist Studies. Proceedings of the 6th EASR/IAHR Special Conference 'Religious History of Europe and Asia'*, Bucharest, 20-23 September 2006, *Studia Asiatica*, Vol. 11 (1-2), 2010, pp. 153-171, in part. pp. 162-164; F. Reynolds; C. Hallisey, "Buddha", in Mircea Eliade (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 2, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, in part. pp. 323-325.

⁷⁶ Sulle capacità delle metafore e delle 'rappresentazioni del sapere' di strutturare, indirizzare, ma anche fuorviare i processi conoscitivi dell'indagine testuale si veda: D. Greetham, *The Pleasures of Contamination: Evidence, Text, and Voice in Textual Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 2010, pp. 152-180.

guarda caso, enfatizza l'essenzialismo, non valuta caso per caso la posta in gioco e le differenti strategie atte a contendersela, e finisce sempre per evocare un'origine 'pura' dei fenomeni legata a un passato lontano e autorevole. È purtroppo questa prospettiva di ricostruzione lineare che non solo appare lontana dal reale formarsi e disporsi degli elementi indagati, ma offusca e disperde la trama complessa dei molti attori in gioco, degli scopi vari ed eventuali che essi inseguono e dei molti livelli testuali e sociali che si intersecano e si sovrappongono.⁷⁷

Per queste ragioni, sia la valutazione in fasi proposta da Étienne Lamotte, sia la ricerca di un'originale biografia del Buddha pensata da Erich Frauwallner sembrano non aver dato ragione completa dell'alto livello di intertestualità e interdiscorsività, così come dei fenomeni di differenziazione e discontinuità che si possono ravvisare nelle molte vicende che hanno dato forma alla vita del Buddha.

Ora, i contributi del pensatore austriaco, va ribadito, non si posso trascurare né minimizzare, infatti, ad una lettura più attenta della sua opera si riscontrano importanti considerazioni che, se meglio approfondite, avrebbero potuto condurre la sua analisi ben oltre la dimensione formale dei testi e al di là della riflessione cronologica attorno alle diverse collezioni testuali dei canoni buddhisti.

Per avere un chiaro esempio di ciò, è bene richiamare il passo in cui Erich Frauwallner si occupa del *Bhūmicāla-sūtra* ('Discorso sul terremoto'), un testo sviluppato come dialogo fra Buddha e il suo discepolo Ānanda riguardante le varie cause che possono dare origine a un sisma.⁷⁸ È bene sapere che tale 'discorso' è diffuso negli

⁷⁷ L'idea di una purità iniziale del buddhismo che corrisponde alle sue origini ascetiche è stata una deformazione ben presente e protratta negli studi buddhisti. Questa si è accompagnata alla predilezione verso alcuni precisi testi e apparati testuali rispetto ad altri, così da porre in particolare il contesto pāli come la sede privilegiata dove ritrovare informazioni sul buddhismo degli inizi. Tutto ciò ha riguardato naturalmente anche la biografia del Buddha, letta a partire dai *sutta* e solo in un secondo momento considerata alla luce del *Vinaya*. Cfr. C. Hallisey, "Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism", in D.S. Lopez, Jr. (a cura di), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, University of Chicago Press, 1995, pp. 31-61, in part. pp. 34-38 (par. T.W. Rhys Davids and the *Biography of the Buddha*). Si veda anche: T. Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, pp. 121-146, in part. pp. 131-138.

⁷⁸ Cfr. E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya*, op. cit., pp. 155-163. Per due studi dedicati a questo *sūtra/sutta* si veda: E. Ciurtin, "The Buddha's Earthquakes (I). On Water: Earthquakes and Seaquakes in

apparati testuali delle varie scuole in modo eterogeneo. Esso si trova sia in versione indipendente, ovvero come singolo testo, sia inserito come materiale testuale in altri e più estesi apparati. Ai fini del discorso biografico sul Buddha tale testo è importante dal momento che esso si trova incardinato a metà circa dell'ampio *Mahāparinirvāṇa-sūtra* ('Grande discorso sull'estinzione [del Buddha]'),⁷⁹ ovvero del racconto che narra degli ultimi istanti di vita del fondatore. A proposito, Erich Frauwallner evidenzia la presenza di due diverse linee di trasmissione del testo giunte sino a noi: la prima la si può riscontrare nel cinese *Madhyama-āgama*⁸⁰ e, per derivazione, nel *Mahāparinirvāṇa-sūtra* di scuola Mūlasarvastivāda; la seconda, invece, trova posto nelle altre versioni del *Mahāparinirvāṇa-sūtra* in sanscrito e pāli, così come nel breve *Bhūmicāla-sutta* pāli⁸¹ e nella sua versione cinese contenuta in *Ekottarika-āgama*.⁸² Ebbene, le differenze sostanziali di queste due linee di trasmissione sono così riassunte:

«[La versione presente in *Madhyama-āgama*] mentions, along with the natural powers of an ascetic, only the imminent death of a Buddha as a further cause. The sermon in the *Mahāparinirvāṇasūtra* on the other side represents every important event in the life of Buddha as accompanied by an earthquake. The whole narrative in the [*Madhyama-āgama*] is also much simpler and more archaic. An earthquake happens and the Buddha explains to Ānanda that it portends his imminent death [...] The story in the *Mahāparinirvāṇasūtra* is quite different. Here the Buddha gives up his living force out of his own decision and therefore causes the earthquake [...] Thus we come to this conclusion: The *Bhūmicālasūtra* of the Sūtraṭṭhaka represents the old tradition. The account in the *Mahāparinirvāṇasūtra*, on the contrary, is a later modification and development».⁸³

Ma lo studioso prosegue ancora:

Buddhist Cosmology and Meditation, with an Appendix on Buddhist Art”, in «Studia Asiatica», Vol. 10 (1-2), 2009, pp. 59-123, in part. pp. 59-73; E. Ciurtin, “‘Thus Have I Quaked’: The *Tempo* of the Buddha's Vita and the Earliest Buddhist Fabric of Timelessness (The Buddha's Earthquakes II)”, in D. Boschung; C. Wessels-Mevissen (a cura di), *Figurations of time in Asia*, Wilhelm Fink, München-Paderborn, 2012, pp. 21-54.

Cfr. DN 16 in PTS: Dn, II, pp. 72-169.

79

Cfr. MĀ 36 in T. 26, vol. I, pp. 477 b21-478 b12.

80

Cfr. AN 8.70 in PTS: AN, IV, pp. 308-314.

81

Cfr. EĀ 42.5 in T. 125, vol. II, pp. 753 c11-754 a11.

82

E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya*, op. cit., pp. 158-159.

83

«But who was responsible for this modification? I think it was the author of the *Skandhaka* work. The way in which an old Sūtra is here manipulated and made serviceable for his aims is exactly the same as we have noticed with the *Asurasūtra*».⁸⁴

Al di là della chiara volontà di mostrare la pervadenza dell'Ur-*Skandhaka* anche nella formazione del *Mahāparinirvāṇ a-sūtra*, ciò che lo studioso sembra suggerire è la presenza di una *logica funzionale* che sembra aver guidato lo strutturarsi degli episodi più importanti andati a formare la biografia del Buddha.⁸⁵ È considerevole, infatti, che dietro l'idea di «manipolazione» testuale si faccia esplicito riferimento a «scopi» che, con ogni evidenza, rappresentano i differenti intenti e le molteplici finalità dei redattori di tali apparati. Va da sé che tutto ciò sembra accordarsi pienamente all'idea qui avanzata di considerare l'intero processo biografico come una serie di adattamenti e strategie testuali dall'alto valore performativo e dai chiari intenti istituenti.

Ma per meglio valutare questa caratteristica così cogente torniamo ancora al caso preso in oggetto e riconsideriamolo proprio a partire dalle discordanze presenti nelle due linee di trasmissione.

La situazione è semplice: mentre la versione contenuta in *Madhyama-āgama* ha la forma di un dialogo tra Buddha e Ānanda che descrive le tre cause capaci di scatenare un terremoto,⁸⁶ la versione presente in *Mahāparinirvāṇ a-sūtra* sfrutta il tema del terremoto come pretesto narrativo per mettere in scena ben più radicali avanzamenti nella biografia del fondatore. In quest'ultimo testo, oltre al fatto che le cause alla base di un sisma risultino ben otto, è il Buddha stesso che provoca il terremoto.⁸⁷ Quest'ultimo, infatti, accade dopo che Māra,

Ibidem, p. 159. Mio l'inciso.

84

Va detto che tale questione strumentale/funzionale dei *sūtra/sutta*, di fatto, rimane solo

85

accennata e non viene ulteriormente approfondita nel seguito dell'indagine testuale.

86 Così, ad una causa di natura geologica si somma l'idea di corretta pratica 'ascetica' che può generare un terremoto. Infine, l'evento di un terremoto muove il Buddha a riconoscere l'approssimarsi della sua morte.

87 Oltre alle prima causa di natura geologica e alla causa derivata da una profonda concentrazione, le ultime sei cause dell'origine di un terremoto sono tutte legate alle fasi biografiche del Buddha: 1) quando il Buddha entra nel grembo della madre (*mātukucchiṃ okkamati*); 2) quando il Buddha esce dal grembo della madre (*mātukucchiṃ nikkhamati*); 3) quando il Buddha raggiunge l'«illuminazione» (*sammāsambodhiṃ abhisambujjhati*); 4) quando il Buddha mette in moto 'la ruota del

divinità tentatrice, persuade il Buddha a porre fine alla propria vita. Esso, perciò, viene scatenato a seguito della precisa volontà del Beato di abbandonare definitivamente la realtà fenomenica. Da qui, dunque, l'origine del sisma e il conseguente dialogo con la relativa spiegazione eziologica delle sue otto cause diverse.

Ora, è facile capire che nel *Mahāparinirvāṇa-sūtra* il sisma in realtà rappresenti un vero e proprio *turning point* della narrazione. Esso si inserisce nella trama al fine di scandire e sancire uno degli eventi principali della vita del Buddha e, da qui, condurre alle attività successive dei suoi seguaci. Si sta parlando delle fasi finali della vita del fondatore, dunque di momenti carichi di *pathos* emotivo che conducono all' 'estinzione definitiva' del Buddha e alla successiva presa in carico della delicata situazione di instabilità *post mortem* che viene a crearsi. Ebbene, entro questo piano degli avvenimenti e a differenza della versione contenuta in *Madhyama-āgama*, il terremoto non è solo spiegato nelle sue cause, ma va a innescare una situazione che coinvolge direttamente la figura di Ānanda, colui che nel testo accompagna più da vicino il fondatore nelle sue ultime peregrinazioni. Infatti, a seguito del terremoto che decreta ineluttabilmente gli ultimi momenti di vita del Buddha, Ānanda si ritrova nell'impossibilità di richiedere al Buddha un'ulteriore estensione della sua vita. Un'opportunità reale, ovvero praticabile dal discepolo, ma colposamente mancata e non più attuabile. Per questo, nel *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, la disattenzione di Ānanda si trasforma in una vera e propria colpa tale da muovere addirittura il Buddha ad accusarlo di non aver colto più volte nel corso del tempo la possibilità di prolungare la sua permanenza nel mondo e, quindi, di aver inconsapevolmente favorito la sua dipartita.⁸⁸

Ebbene, come accenna già lo stesso Erich Frauwallner nella sua

dhamma' (*dhammacakkaṃ pavatteti*); 5) quando il Buddha decide di mettere fine alla sua vita (*āyusaṅkhāraṃ ossajjati*); 6) quando il Buddha si libera completamente (*nibbānadhātuyā parinibbāyati*). Cfr. DN 16 in PTS: DN, II, pp. 106-109. Questa ottuplice lista in realtà sembra essere variata molto all'interno delle diverse versioni del racconto: «It is true that not every such list included the whole eightfold account. More primitive versions of a number of different texts existing in Pāli, Sanskrit, Chinese and Tibetan mention a lesser number of causes. Nonetheless, the integrity of the Pāli list is preserved». E. Ciurtin, "The Buddha's Earthquakes (I)", op. cit., pp. 69-70.

⁸⁸ Cfr. A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens: Les derniers mois, le Parinirvāṇa, et les funérailles* (Tome 1), École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1970, pp. 147-207.

analisi dei testi, è facile rendersi conto che nel *Mahāparinirvāṇa-sūtra* la formulazione narrativa dell'episodio del terremoto e il suo inserimento entro una più ampia trama narrativa siano componenti foriere di nuovi e più intricati significati e sviluppi. Tutto, infatti, concorre a scandire il racconto per tappe e a orientare la narrazione verso le conseguenze della morte del Buddha, mentre gli sviluppi dell'intera vicenda diventano occasione per i redattori di creare i presupposti per un inedito giudizio sull'operato di uno dei più celebri discepoli del Buddha, Ānanda. Un aspetto, questo, gravido di profonde implicazioni dal momento che esso va a toccare e a ridefinire i ruoli e le dinamiche di potere all'interno della prima comunità buddhista.

Non deve stupire che dietro la chiara denuncia del comportamento lassista di Ānanda vi sia una sorta di piano narrativo atto a sminuire la sua prestigiosa posizione all'interno del gruppo dei discepoli.⁸⁹ Un'opera di svalutazione che si fa addirittura reiterata e raggiunge il suo apice proprio nel seguito del *Mahāparinirvāṇa-sūtra* quando, durante la morte e le esequie del Buddha, Ānanda si macchia di altre colpe, fra le quali l'aver mostrato parti del cadavere del fondatore ad alcune donne.⁹⁰ Insomma, si tratta di tutta una serie di disattenzioni e infrazioni che, proprio per la loro gravità, gli saranno imputate nelle molte porzioni testuali che trattano a vario titolo e differentemente del primo concilio avvenuto a Rājagṛha, evento capitale per le sorti della comunità che si vuole di poco successivo alla morte del Buddha.⁹¹

⁸⁹ Un'importanza, quella di Ānanda, ben messa in luce in altri *loci* testuali, i quali lo pongono, di fatto, come il discepolo più vicino al Buddha. Limitatamente al Canone pāli si veda: G.P. Malalasekera, "Ānanda", in *Dictionary of Pāli Proper Names* (Vol. 1, A-Dh), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2007 (ed. or. Murray, London 1937), pp. 249-268.

⁹⁰ Cfr. A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtraṭīka et les Vinayaṭīka anciens: Les derniers mois, le Parinirvāṇa, et les funérailles* (Tome 2), École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1971, pp. 178-265.

⁹¹ Per un resoconto dettagliato delle varie e divergenti fonti che includono gli sviluppi del concilio di Rājagṛha e l'analisi delle colpe di Ānanda si rimanda a: K. Tsukamoto, "Mahākāśyapa's Precedence to Ānanda in the Rājagṛha Council", in «Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)», Vol. 11 (2), 1963, pp. 824-817; É. Lamotte, *Le Traité de la grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)* (Tome 1), Publications de l'Istitut Orientaliste de Louvain, Louvain, 1944, pp. 94-96. Si veda anche l'analisi di Jean Przyluski che, tuttavia, interpreta il ruolo di

Dunque, gli scopi perseguiti dal *sūtra* sono presto detti e sembrano raccogliersi tutti proprio attorno a questo momento liminale e di passaggio delle consegne fondamentale per l'esistenza dell'istituzione buddhista. Tali scopi, infatti, mirano a porre in rilievo un'altra figura di discepolo del Buddha che si colloca espressamente contro l'autorità di Ānanda: Mahākāśyapa (pāli: Mahakassapa). Costui, portatore dei valori della pratica ascetica estrema, viene posto dal testo *Mahāparinirvāṇa-sūtra* e dagli altri testi che trattano la vicenda come diretto rivale di Ānanda nel momento di massima crisi della comunità, ovvero nel cruciale momento di vuoto d'autorità che fa seguito alla scomparsa del fondatore. È Mahākāśyapa, infatti, che sottolinea il numero di errori e colpe compiute da Ānanda. Ecco, dunque, che innalzare in questo modo la figura di Mahākāśyapa significa porre quest'ultimo in una posizione preminente all'interno di una sfida conciliare che ha come posta in palio la prosecuzione dell'insegnamento del *dharma*, il primato sul *saṅgha* e, quindi, lo stabilire tutte le linee di successione capaci di accaparrarsi l'eredità del Buddha.⁹²

Tuttavia, oltre alla peculiarità di questo testo che pone Mahākāśyapa come favorito nella disputa, il fatto che le diverse

Ānanda come una sorta di 'capro espiatorio' per la purificazione del *saṅgha* e che, sempre secondo l'autore, rimanda alle dinamiche di confessione/espiazione incluse nella cerimonia del *pravāraṇa* (pāli: *pavāraṇā*): J. Przyluski, *Le concile de Rājagṛha - Introduction a l'histoire des canons et des sectes bouddhique*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926, pp. 257-278, in part. pp. 275-278. L'ipotesi di Jean Przyluski era già stata criticata da André Bareau nella sua breve analisi dell'episodio contenuta in: A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, pp. 7-15. Per una ricostruzione degli ultimi giorni della vita del Buddha e delle conseguenti contese all'interno della comunità si rimanda anche a: J. Strong, *Relics of the Buddha*, Princeton University Press, Princeton, 2004, pp. 98-123; J. Strong, *The Buddha*, op. cit., pp. 163-193; H. Nakamura, *Gotama Buddha: A Biography Based on the Most Reliable Texts* (Vol. 2), Kosei Publishing Co., Tokyo, 2005, pp. 155-196.

⁹² Una confronto giocato entro delicati equilibri narrativi che naturalmente non comprendono solo Ānanda e Mahākāśyapa, ma anche altri importanti discepoli come Anuruddha, Upāli, Kātyāyana e Ājñāta Kauṇḍinya. Dunque: «Notre récit constitue une scène de transition, inventé assez tard pour relier les épisodes de la série qui raconte la première partie des funérailles du Buddha avec ceux de la série qui porte au premier plan Mahākāśyapa dans l'intention de célébrer le futur président du premier concile». A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha* (Tome 2), op. cit., 1971, p. 239. Cfr. anche A. Bareau, "Le Parinirvāṇa du Buddha et la naissance de la religion Bouddhique", in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», Vol. 61, 1974, pp. 275-299.

tradizioni testuali buddhiste mostrino differenti linee di successione di discepoli e maestri mostra chiaramente che gli esiti dei primi concili siano ben lontani dall'essere resoconti fedeli degli eventi passati.⁹³ Da qui, le divergenze che si riscontrano rivelano che proprio attorno a queste linee di discendenza si siano raccolte e scatenate complesse dinamiche d'appropriazione di potere simbolico e reale messe in campo da specifici gruppi monastici. Gruppi che, proprio attraverso strategie testuali come quelle qui considerate, si sono contesi la possibilità di innalzarsi a proscrittori legittimi dell'autorità religiosa del Buddha.⁹⁴

Ad ogni modo, quello che qui si vuole rilevare sono le modalità testuali, le procedure creative e di ingegneria narrativa che il *Mahāparinirvāṇa-sūtra* ha saputo porre e proporre. Tutto questo anche al fine di dare risalto a un suo campione privilegiato, a un suo esponente di punta. Il testo, in altre parole, ha saputo costruire il ruolo di prestigio e d'autorità di Mahākāśyapa al fine di legarlo a quei soggetti reali che proprio a questo suo primato facevano costante appello.⁹⁵ E per riuscire a far questo, è stato necessario ricorrere al

⁹³ Vari studi hanno inteso indagare le narrazioni e le rappresentazioni dei primi concili buddhisti conservate nelle diverse tradizioni letterarie buddhiste. Ciò che emerge è una fitta rete di logiche istituenti e di strategie del ricordo degli eventi che hanno orientato da subito l'indirizzo dottrinale e di condotta delle prime comunità buddhiste. Cfr. Anālayo, "The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism", in «Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies (SIJBS)», Vol. 4, 2015, pp. 2-17; A. Tilakaratne, "Saṅgīti and Sāmaggi: Communal Recitation and the Unity of the Saṅgha", in «Buddhist Studies Review», Vol. 17 (2), 2000, pp. 175-197; C. Hallisey, "Councils as Ideas and Events in the Theravāda", in T. Skorupski (a cura di), *The Buddhist Forum, Vol. II, Seminar Papers 1988-90*, Heritage Publishers, New Delhi, 1992, pp. 133-48; J. Przulski, *Le concile de Rājagṛha*, op. cit., pp. 279-331 (anche se l'analisi è fortemente influenzata dall'idea dicotomica di un buddhismo 'primitivo' delle origini e di un buddhismo 'riformato' post-conciliare); A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, op. cit., pp. 1-30, in part. pp. 27-30, 134-144. Per una sintesi sugli studi classici che hanno indagato la realtà storica del concilio di Rājagṛha si veda: C. Prebish, "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils", in «Journal of Asian Studies», Vol. 33 (2), 1974, pp. 239-254; K. Tsukamoto, "Mahākāśyapa's Precedence to Ānanda", op. cit., p. 60. Sulle linee di successione dei 'maestri' si veda: É. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, op. cit., pp. 124-140, 202-212; A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, op. cit., pp. 138-140.

⁹⁴ Cfr. P. Skilling, "Redaction, Recitation, and Writing: Transmission of the Buddha's Teaching in India in the Early Period", op. cit., pp. 53-60.

⁹⁵ A proposito dei gruppi monastici che si sono direttamente rifatti all'autorità di Mahākāśyapa e

nodale contributo dei vari elementi innestati e inseriti nell'architettura narrativa degli ultimi istanti di vita del Buddha. Elementi come l'episodio e il discorso sul terremoto che hanno prodotto peculiari significati morali, ma anche politici per così dire, da associare ai personaggi che hanno partecipato all'esperienza del fondatore. Cosicché le fasi conclusive della vita del Buddha hanno contemplato porzioni testuali, esistenti in modo indipendente in altri contesti e con altre finalità, che hanno dato via e saputo elaborare quei regimi di continuità fondamentali a definire i successivi lignaggi dei maestri e delle scuole buddhiste. A questo proposito non sorprende che altre vicende biografiche riferite a Mahākāśyapa arrivino a descriverlo come colui che, contrariamente ad Ānanda, è 'mondato da ogni impurità' (*dhutarajas*), finendo in altre porzioni testuali a celebrarlo persino come colui che è 'paragonabile al maestro' (*satthukappa*), una sorta di secondo Buddha ed espressione piena dell'ortodossia buddhista alla quale allacciarsi e rifarsi.⁹⁶

Così, per riassumere, dietro al favore concesso a Mahākāśyapa, i redattori di tali testi son giunti a disputarsi l'eredità simbolica del Buddha e istituire, a proprio vantaggio, formule e linee di successione ideale col passato. Il tutto al fine di assicurarsi quell'accumulo di potere simbolico fondamentale a poter decidere i destini futuri di quegli istituti e di quegli individui che si richiamavano all'esperienza del Buddha e alle vicende dei suoi più importanti discepoli.

A questo punto, però, è altrettanto importante riconoscere le logiche istituenti che modalità narrative come quelle contemplate fanno determinare. Da quanto visto, è chiaro che è il testo biografico

sulle modalità testuali di costruzione dei lignaggi che da lui discendono si veda: V. Tournier, "Mahākāśyapa, His Lineage, and the Wish for Buddhahood: Reading Anew the Bodhgayā Inscriptions of Mahānāman", in «Indo-Iranian Journal», Vol. 57, 2014, pp. 1-60, in part. pp. 21-29; J.A. Silk, "Dressed for Success: The Monk Kāśyapa and Strategies of Legitimation in Earlier Mahāyāna Buddhist Scriptures", in «Journal Asiatique», Vol. 291 (1-2), 2004, pp. 173-219. Mahākāśyapa diviene esempio e paradigma anche per il ruolo svolto nel culto delle reliquie associate al Buddha. Cfr. J. Strong, "The Buddha's Funeral", in B.J. Cuevas; J.I. Stone (a cura di), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2007, pp. 32-59, in part. pp. 41-44.

⁹⁶ Cfr. V. Tournier, *La formation du Mahāvastu et la mise en place des conceptions relatives à la carrière du bodhisattva*, École française d'Extrême-Orient, di prossima pubblicazione, pp. *311-333, in part. 328-333 (par. *Mahākāśyapa et Mahākātyāyana, récipiendaire et enseignant du Daśabhūmika*) (ringrazio Vincent Tournier per avermi permesso di leggere in anteprima il volume).

che riesce a dare rappresentazione viva a dinamiche sociali e politiche da individuare ed entro cui proiettarsi. È il discorso agiografico che dunque informa a proposito di quelli che son detti essere i primi sviluppi della comunità e che invita a riconoscerne la legittimità e il valore. Ci si trova pertanto di fronte a logiche narrative che orientano e governano quei processi conciliari così importanti per il preservarsi delle formazioni sociali anche alla luce dei profondi conflitti che sempre le attraversano e le animano. Ecco perciò che la descrizione degli eventi passati, riletta entro i criteri performativi disposti ma occultati dal tratto narrativo, rimanda in realtà al *dover essere* delle cose; tale descrizione diviene la formula prescrittiva che vuole fornire la conoscenza a proposito delle vicende passate, dei momenti di passaggio di potere ed eredità e guidare, infine, a tutte le successive scelte individuali e di gruppo:

«The council genre of discipline is centered on a process of balancing contending but ever-shifting coalitions [...] Thus, council disciplines revolve around conflicts and contradictions spread over time [...] Factions and their endless maneuverings around control of substantial outcomes are the substance of the council mechanism. There is never a solution, a permanent alignment of factions, for that would contradict the central process. Mediations and realignment goes on routinely in continuous adjustment. It is a context in which changes are embedded as routine. Members enter into and leave particular dependencies, as well as the council structure itself, whatever the stories told».⁹⁷

Il caso qui considerato, benché solo accennato nelle sue dinamiche principali, è servito in prima istanza a segnalare alcune intuizioni già presenti nell'indagine di Erich Frauwallner. Considerazioni e linee di ricerca, purtroppo, non ulteriormente approfondite e, anzi, sacrificate nel tentativo di rendere conto di una versione prima e autentica dei testi del *Vinaya* e della biografia del Buddha. In tal senso, l'idea di un *Mahāparinirvāṇa-sūtra* da riscoprire come componente (poi resa indipendente) di un 'Old-Skandhaka' originario e, dunque, di un *ur-text* che comprendeva la prima biografia del Buddha deve essere dismessa per lasciare spazio, invece, a una disposizione reticolare dei testi, questi ultimi sempre pensati dietro chiari e precisi propositi performativi.⁹⁸ Da qui, è possibile pensare alle differenti funzioni dei testi inseriti nelle varie collezioni testuali, ma, come visto, anche distribuiti e innestati all'interno di altri testi e di altre porzioni canoniche e non. Come detto da Oskar

H.C. White, *Identity and Control*, op. cit., pp. 86-89.

97

Cfr. E. Ciurtin, "Thus Have I Quaked", op. cit., pp. 31-37.

98

von Hinüber, se per quanto riguarda il *Sutta-piṭ* aka «each text is a unit of its own very often without recognizable connection to the previous or to the following one», dall'altra parte la struttura del *Vinaya* mostra che «this structure rather seems to follow a plan» che procede dalla fondazione dell'ordine buddhista e giunge, nel caso specifico del *Vinaya* redatto in pāli, alle origini della scuola Theravāda. Cosicché gli scopi di fondo dei testi risultano essere peculiari e precisi, ma sempre interessati a fissare prospettive istituzionali, dottrinali e normative per i devoti. In tutti questi la storia del Buddha ha sempre una precisa funzione: serve da «historical narrative» che «holds the text together as a bracket». ⁹⁹

A questo punto, per mezzo di una più attenta analisi del fenomeno di accrescimento della biografia del Buddha e di dilatazione delle sue vicende di vita, ciò che diviene possibile tracciare è la parabola dei diversi propositi rincorsi dai vari collegi monastici. Proprio a partire dalle discordanze e dalle evoluzioni che i testi presentano, infatti, si è reso possibile valutare appieno l'intreccio tra il piano formale e il piano semantico di un testo, dove il reticolo dei significati costruiti rimanda a precise finalità rappresentative fissate e perseguite dai redattori dello stesso. Si intende dire le modalità con cui i proferitori del discorso agiografico hanno intrecciato e manipolato i testi al fine di 'fare qualcosa *di diverso* con le parole', fare cioè qualcosa con quei mattoni costitutivi del senso già riconosciuti e utilizzati in altri *loci* testuali ma ridisposti e riadattati per istituire differenti e più precise volontà da attuare.

Di alcune di queste logiche implicite ai testi, però, si era già accorto, a suo tempo, un altro specialista della biografia del Buddha: André Bareau. Egli, infatti, nel tentativo di dare conto delle somiglianze e differenze presenti nei molti testi agiografici - e di carpirne così la *ratio* -, era giunto a simili conclusioni:

«Les auteurs de *Sūtra* semblent bien avoir utilisé les premiers des traditions relatives à la vie du Buddha, et d'abord le récit de l'Éveil par lequel ils prétendaient justifier l'efficacité des méthodes qu'ils enseignaient. En fait, ces fragments biographiques apparaissent plutôt comme des reconstitutions basées sur éléments doctrinaux que comme des souvenirs pieusement conservés [...] En effet, chacun de ces récits nous est alors apparu comme composé également de pièces et de morceaux assez hétérogènes, tirés souvent de traditions distinctes ou appartenent à des étapes diverses du développement de la légende, sans que, généralement, des controverses

entre sectes rivales puissent être décelées à l'origine de ces divergences».¹⁰⁰

Dalla lettura di questo breve passo è chiaro come nelle riflessioni dello studioso francese siano presenti molti degli elementi che nel presente lavoro si reputano costitutivi del discorso agiografico. In particolare è degna di nota l'idea di composizione delle storie biografiche a partire da materiali eterogenei che vengono assemblati passo passo dietro le precise volontà delle diverse scuole buddhiste. Essa sembra dare pieno sostegno all'ipotesi qui avanzata di leggere la formazione dei testi agiografici non più a partire da tassonomie cronologiche di sviluppo testuale, ma prendendo le mosse dall'uso strumentale che di questi si è fatto. Un uso che ha contemplato, sin dall'origine, testi differenti per finalità differenti. Si intendono cioè i differenti propositi dottrinali, gli obiettivi regolativi, gli intenti persuasivi, innescati da precisi contenitori testuali al fine di definire o ri-definire all'occorrenza gli immaginari ideali e pratici dei riceventi ideali di tali apparati.

E a palesare questo principio normativo e ordinante che guida l'intero processo agiografico sarebbero ancora le discontinuità testuali. Vale a dire tutte quelle differenze, incongruenze e contraddizioni di fatto assai presenti nei molteplici apparati letterari buddhisti, le quali devono essere intese, a questo punto, non come casuali variazioni narrative sulla vita del Buddha, bensì come emblemi e spie delle diverse forme e formule che via via ha assunto l'enunciazione dell'insegnamento, della dottrina e della condotta buddhista proprio per mezzo del racconto biografico. A tal proposito, infatti, anche André Bareau rilevava la pervadenza di tali discontinuità, forse non cogliendo in modo pieno la dimensione così marcatamente prescrittiva della questione:

«On note parfois plus de différence entre deux versions d'un même épisode données par une même école, voire par un même recueil canonique de cette école, qu'entre deux récits transmis par deux sectes distinctes [...] L'ancienneté et la diversité de nos sources met en relief cette hétérogénéité et cet émiettement des éléments qui ont servi à composer la biographie du Buddha, et ce double caractère conduit à douter fortement de l'historicité des données qui nous sont ainsi fournies».¹⁰¹

¹⁰⁰ A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les sūtraṭīka et les vinayaṭīka anciens: De la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1963, pp. 372-373.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 373.

Nonostante simili e illuminanti intuizioni, nel decennale lavoro d'analisi sulle vicende del Buddha compiuta da André Bareau particolare attenzione è stata comunque rivolta alla ricostruzione cronologica delle varie fonti che formano gli episodi. Un tentativo di disposizione purtroppo non esente da contraddizioni e leggerezze.

Benché egli fosse ben consapevole della non storicità dei fatti narrati, un punto che caratterizzò costantemente la sua impresa ermeneutica fu la convinzione che l'ideazione della vita del Buddha prendesse le mosse da un iniziale pensiero razionale sul fondatore per poi mutare sino a forgiarne i tratti e le caratteristiche proprie di un essere sovranaturale e divino.¹⁰² Così, da questa sorta di idea - o pregiudizio -, sulla composizione dei testi, André Bareau sarebbe partito a comparare cronologicamente le diverse versioni degli episodi biografici e a stabilire quelle che egli credeva essere le varianti originarie delle vicende. Decretando, di fatto, una gerarchia temporale dove ogni descrizione ultraterrena e ogni forma di divinizzazione del Buddha veniva ad essere considerata tarda e posteriore.¹⁰³

È giusto specificare che l'assegnare forme sopramondane al Buddha sembra effettivamente essere la consuetudine di alcuni autori testuali, così come di redattori appartenenti a specifiche scuole buddhiste. Si pensi, ad esempio, a un testo come il *Mahāvastu* della

Ibidem, pp. 379-385.

102

103
Come detto sopra, già Etienne Lamotte si era interrogato sulla questione e aveva mostrato seri dubbi su questa tendenza dicotomica relativa all'analisi della vita del Buddha. Si intende, un'attitudine andata a differenziare tra studiosi 'razionalisti' e 'sopramondanisti'. Cfr. É. Lamotte, "La légende du Buddha", op. cit., pp. 37-49. Sempre a riguardo del 'Buddha umano' e del 'Buddha divino' meritano di essere riportate queste chiare riflessioni di Tomomichi Nitta: «When we start thinking like that, then it must be said that the idea, namely "Gotama Buddha was originally a human being but subsequently was deified" is not based on philological evidence, but is due to a bias, which developed in nineteenth-century Europe and remains as an unquestioned supposition in Buddhist Studies today». T. Nitta, "On the "Deification" of the Historical Buddha in the Studies of the Buddha's Life Story", in «Hōrin», Vol. 15, 2008, p. 52. Per simili conclusioni si veda anche: T. Endo, *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the Concept of Buddha in the Pali Commentaries*, Buddhist Cultural Center, Dehiwala, 1997, pp. 11-15. Si mostra invece moderato Hajime Nakamura. Lo studioso giapponese pensa ad un lento processo di divinizzazione del Buddha, riconoscendo però la presenza di alcune caratteristiche ultramondane già a partire dai primi testi che ne ritraggono la figura. Cfr. H. Nakamura, *Gotama Buddha* (Vol. 2), op. cit., pp. 203-225, in part. p. 217.

scuola Mahāsāṃghika-Lokottaravāda, il cui nome della scuola sta proprio a indicare questa precisa tendenza,¹⁰⁴ ma anche al *Lalitavistara*, oppure a una certa letteratura Mahāyāna che sembra aver di fatto sviluppato questa peculiare modalità di riflessione sulla figura del Buddha.¹⁰⁵ Tuttavia, il problema sarebbe ancora rendere fissa e reiterata questa prassi d'indagine sino a farne un paradigma ermeneutico applicabile indistintamente a tutti gli apparati testuali, canonici e non, senza alcuna riflessione che valuti le ragioni e le finalità che li muove.

D'altro canto, un'altra strategia impiegata dallo studioso francese per discernere la maggiore o minore antichità delle storie è stata vagliarne il grado di semplicità. In svariati passi della sua opera principale *Recherches sur la biographie du Buddha* - un lavoro tutt'oggi fondamentale per chiunque affronti la questione biografica sul Buddha -, una delle modalità convenzionali di valutare il livello di evoluzione delle vicende è assegnare un'ambigua e, per certi aspetti, contraddittoria precedenza cronologica alle narrazioni più scarse, più essenziali, meno sviluppate. Un metodo, si può intuire, che strizza l'occhio al concetto classico di 'abbellimento' e che dunque vede con sospetto filologico ogni narrazione dilatata ed espansa, ma che non guarda sufficientemente né alle logiche di strutturazione delle vicende, né alle ragioni e agli scopi perseguiti dai testi.¹⁰⁶

Insomma, con le dovute precauzioni verso alcuni metodi d'analisi quantomeno rischiosi, l'opera di André Bareau rimane fuor di dubbio foriera di spunti importanti e di considerazioni meritevoli di essere valutate e, anzi, ri-valutate, come si cercherà di fare, anche alla luce dei più recenti studi relativi ai materiali biografici buddhisti.

Così, dopo aver vagliato e sottoposto a scrutinio le proposte di alcuni grandi studiosi che hanno indagato le vicende del fondatore e il fenomeno più in generale della sua biografia, ci si può concentrare

¹⁰⁴ Cfr. G. Xing, *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*, Routledge, London/New York, 2005, pp. 53-68.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 147-178.

¹⁰⁶ Dal momento che si tratterà accuratamente la questione più avanti nel lavoro, si invita a riscontrare questo problema metodologico nella trattazione che André Bareau fa dell'episodio di Yaśa. Qui, l'idea di prediligere la minore complessità delle versioni porta l'autore a ricercare le varianti più antiche e originali persino su aspetti secondari e accessori dell'episodio. Cfr. A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, pp. 199-228.

sulle modalità di costruzione di alcune vicende biografiche del Buddha così da rivelarne l'incedere prescrittivo e le ragioni dei loro autori.

2.2 Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra: maestri abbandonati, insegnamenti disattesi. Rileggere un caso classico come strategia di disciplinamento delle pratiche

All'interno del suo *opus magnum* sopra citato, André Bareau si è occupato fra gli altri del celebre incontro tra Gautama, dunque colui che ancora non è il Buddha, e gli asceti Ārāḍa Kālāma (pāli: Āḷāra Kālāma) e Udraka Rāmaputra (pāli: Uddaka Rāmaputta). Oltre a rilevare le molte differenze e le discontinuità che le fonti mostrano a riguardo di tale episodio,¹⁰⁷ l'autore francese accenna anche al portato dottrinale che gli eventi rivelano e comportano. Egli suggerisce, infatti, che dietro queste storie non vi sarebbe la semplice volontà di narrare episodi che rimandano alle fasi precedenti alla 'realizzazione', ma vi sarebbe l'esigenza di veicolare determinati tipi di insegnamento e di pratica nei confronti dei fruitori delle vicende.¹⁰⁸

Questa intuizione di André Bareau merita una più attenta indagine. Questo perché essa non solo ha conseguenze centrali per l'analisi e la valutazione dei materiali letterari buddhisti, ma anche perché pone questioni nodali per la storia delle idee sviluppate in seno alle varie tradizioni del buddhismo. Solo una lettura più accurata dell'episodio, dunque, può rivelare la pervasività e la cogenza garantita dal narrare la vita del Buddha, vale a dire l'attenzione messa nel sancire e conferire peculiari significati teorici e pratici ai devoti attraverso il ricorso ad un *ab initio* relativo all'esperienza del fondatore.

All'interno della vita del Buddha, Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra compaiono come i maestri che egli incontra e ai quali si affida subito dopo l'abbandono della vita di palazzo. Ebbene, la vicenda vuole che dopo un breve periodo di apprendistato presso le comunità ascetiche di cui sono a capo, Gautama, assolutamente insoddisfatto della conoscenza e delle nozioni acquisite, decida di abbandonarli e affrontare da solo la ricerca della 'realizzazione'.

107 Cfr. *Ibidem*, pp. 13-27.

108 Cfr. *Ibidem*, pp. 361-373.

Ora, se questa è la sommaria descrizione degli eventi che si pensano essere accaduti, ciò che si mostra dietro una più attenta lettura dei passi è una precisa strategia testuale adottata per descrivere e, di fatto, prescrivere il giusto modo di intendere la pratica meditativa. Infatti, se ci si rivolge ai *sutta* che contemplano questi episodi è facile capire che il fulcro della questione non sia tanto rendere note le vicende del passato del Buddha, ma dirimere e fissare alcuni punti fondamentali che riguardano la dottrina e quindi stabilire il giusto modo di intendere la disciplina e la pratica che vuole condurre alla ‘liberazione’.

Ciò risulta ben chiaro se pensiamo che, all’interno degli episodi biografici presi in esame, Ārāḍḍa a Kālāma e Udraka Rāmaputra non sono semplici personaggi narrativi, ma sono legati a doppio filo a peculiari modalità, concetti e approdi dell’esercizio di sé e della pratica di riflessione e concentrazione. Si intendono, cioè, i peculiari metodi per ottenere traguardi di ‘realizzazione’ di cui Ārāḍḍa a Kālāma e Udraka Rāmaputra sono esperti conoscitori e si rendono istruttori nei confronti del futuro Buddha. Infatti, da Ārāḍḍa a Kālāma Gautama riesce ad apprendere con pieno successo il concetto (e traguardo) di *ākiñcaññāyatana* (‘sfera del nulla’), mentre da Udraka Rāmaputra egli acquisisce la padronanza di *nevasaññānāsaññāyatana* (‘sfera della né cognizione, né non-cognizione’). Insegnamenti e traguardi che, però, Gautama finirà per rifiutare insieme ai maestri che li hanno esposti a causa della loro incompletezza e insufficienza. A tal proposito risultano chiare le parole di insoddisfazione che Gautama esprime alla fine di entrambi gli episodi narrativi: «E io, monaci, avendo trovato questa dottrina insoddisfacente, inappagato da essa, mi allontanai».109

Il fatto che entrambi gli incontri si concludano con il riferimento agli insegnamenti tralasciati più che ai personaggi implicati è emblematico rispetto alla strategia volta a mettere in luce gli aspetti dottrinali presentati dai testi, ovvero le prospettive pratico-teoriche discusse. Ebbene, se ci concentriamo sul rifiuto di queste dottrine e ci rivolgiamo alle dinamiche testuali, è possibile comprendere che l’atteggiamento di rifiuto avuto dal Buddha è in realtà funzionale a dirimere e risolvere un acceso dibattito che sembra raccogliersi proprio attorno alle modalità di esercizio proposte nei testi considerati. Infatti, in molti testi canonici vengono presentate divergenti posizioni e valutazioni a proposito di

109 *So kho ahaṃ bhikkhave taṃ dhammaṃ analaṅkaritvā tasmā dhammā nibbijjāpakkamiṃ* (MN 26 in PTS: MN, I, pp. 165-166). Cfr. anche *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36 in PTS: MN, I, p. 240), *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85 in PTS: MN, II, p. 94), *Saṅgārava-sutta* (MN 100 in PTS: MN, II, p. 212).

questi stessi concetti. Si intende dire che mentre alcuni *sutta* contemplano gli insegnamenti dei due maestri come pratiche corrette e da mettere in atto, altre porzioni testuali mostrano i medesimi concetti come futili e fallaci, raggiungimenti da declassare in vista di altri e ben più importanti traguardi.

Così, ad esempio, se *Mūlapariyāya-sutta*¹¹⁰ e un'intera sezione come *Mahā-vaggalla*¹¹¹ includono i concetti di *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana* nei loro percorsi di meditazione e perfezione, un testo come *Ariyapariyesanā-sutta*¹¹² presenta sì la loro critica attraverso l'episodio biografico del Buddha, ma li innesta e incorpora all'interno delle successive e finali proposte di pratica idonea.¹¹³ Al contrario, testi come *Mahāsaccaka-sutta*,¹¹⁴ *Bodhirājakumāra-sutta*¹¹⁵ e *Saṅ gāraḥ-sutta*¹¹⁶ incorporano gli episodi di Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra senza dare ulteriore spazio ai relativi concetti e ai loro sviluppi pratici, finendo per proporre altre e differenti forme d'esercizio. E ancora, altri testi assai simili come struttura e tematiche coinvolte, come ad esempio il celebre

¹¹⁰ Cfr. MN 1 in PTS: MN, I, pp. 1-6.

¹¹¹ Cfr. AN 8.11-8.20 in PTS: AN, IV, pp. 410-448. Ad es. si legge: *Nava ime bhikkhave anupubbavihārā. Katame nava [...] paṭhamaṃ jhānaṃ [...] dutiyaṃ jhānaṃ [...] tatiyaṃ jhānaṃ [...] catutthaṃ jhānaṃ [...] ākāsaññāyatanam [...] viññāṇaññāyatanam [...] ākiñcaññāyatanam [...] nevasaññānāsaññāyatanam [...] Saññāvedayitanirodham upasampajja viharati. Ime kho bhikkhave nava anupubbavihārā ti* (AN, IV, p. 410).

¹¹² Cfr. M 26 in PTS: MN, I, pp. 160-175, in part. pp. 164-166 (episodio di Ārāḍa Kālāma e Uddaka Rāmaputta), pp. 174-175 (descrizione della pratica da eseguire che include *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana*).

¹¹³ Sulle importanti discontinuità dell'episodio conservate nelle diverse recensioni pervenute di *Ariyapariyesanā-sutta* e nelle molte altre opere che coinvolgono le vicende dei due maestri si veda: Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), Dharma Drum Publishing Corporation, Taipei, 2011, pp. 174-177. Ne risulta che tale episodio, probabilmente piuttosto antico come redazione, sia stato da subito sottoposto a grande revisione e trasformazione nelle varie recensioni e opere successive che lo hanno incluso. Se ne parla nel dettaglio nel seguito del lavoro.

¹¹⁴ Cfr. MN 36 in PTS: MN, I, pp. 237-251, in part. pp. 240-241 (episodio di Ārāḍa Kālāma e Uddaka Rāmaputta).

¹¹⁵ Cfr. MN 85 in PTS: MN, II, pp. 91-97, in part. pp. 94 (episodio di Ārāḍa Kālāma e Uddaka Rāmaputta).

¹¹⁶ Cfr. MN 100 in PTS: MN, II, pp. 209-213, in part. p. 212.

Sāmaññaphala-sutta,¹¹⁷ non contemplano affatto né le storie a proposito dei due maestri, né le nozioni a loro connesse.¹¹⁸

Insomma, anche da questi pochi riferimenti sembra essere chiaro che, oltre a una considerevole varietà di ‘vie verso la liberazione’ compresenti e riscontrabili nei testi canonici,¹¹⁹ attorno ai concetti

Cfr. DN 2 in PTS: DN, I, pp. 47-87.

¹¹⁷

¹¹⁸ Rupert Gethin, all'interno di una conferenza pubblica presso SOAS London, ha espresso notevoli considerazioni sulle problematiche poste dall'episodio di Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra e sulla polifonia delle forme di liberazione nel cosiddetto ‘early Buddhism’. Considerazioni a cui chi scrive si ispira e dà pieno riconoscimento. Cfr. R. Gethin, “How Only Buddhists Can Stop Thinking and Get Away With It: A Theory of ‘The Attainment of Cessation’ (*nirodha-samāpatti*) in Early Buddhist Literature”, conferenza tenuta il 12/03/2015 presso SOAS London. Medesima conferenza era stata tenuta in forma più ristretta presso: 17th Congress of the IABS (2014), Wien.

¹¹⁹ In questi precisi termini si era espresso già Louis de La Vallée Poussin. Cfr. L. de La Vallée Poussin, *The Way to Nirvāṇa: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1917, pp. 139-168. Inoltre, sulle discontinuità e varietà dei percorsi di liberazione ravvisabili in alcuni testi si veda anche: L. de La Vallée Poussin, “Musīla et Nārada: Le Chemin de Nirvāṇa”, in «Mélanges chinois et bouddhiques», Vol. 5, 1936-7, pp. 189-222; L. de La Vallée Poussin, “Extase et spéculation (dhyāna et prajñā)”, in *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), pp. 135-136. Per riflessioni che al contrario vedono continuità e unitarietà degli insegnamenti nei *sutta* presi in considerazione da Louis de La Vallée Poussin si rimanda a: Anālayo, “Brahmavihāra and Awakening: A Study of the *Dirgha-āgama* Parallel to the *Tevijja-sutta*”, in «Asian Literature and Translation», Vol. 3 (4), 2015, pp. 12-15. Tuttavia, le contro-argomentazioni fornite da Anālayo non sembrano dare sufficiente motivazione sul perché i testi mostrino un così chiara ed esplicita contesa in fatto di prospettive. In particolare, il netto conflitto di posizioni rappresentato da contrapposti gruppi di monaci che praticano da una parte la meditazione (*jhāyī bhikkhū*) e dall'altra lo studio delle scritture (*dhammayogā bhikkhū*) presenti in *Mahācunda-sutta* (AN 6.46 in PTS: AN, III, pp. 355-356) può essere letto – almeno –, come la presenza di una duplice tendenza all'interno della compagine buddhista a cui gli autori/redattori del *sutta* hanno cercato di fornire mediazione e sintesi. L'idea di un'opera di negoziazione rispetto alle differenti posizioni è confermata anche dall'omonimo *Mahācunda-sutta* (AN 10.6 in PTS: AN, V, pp. 41-46) dove colui che sviluppa la ‘conoscenza’ (*ñāṇavādaṃ*) e colui che pratica ‘l'esercizio’ (*bhāvanāvādaṃ*) vengono invitati a incrementare in pieno la disciplina attraverso il superamento di alcune proprietà negative (*lobha / moha / kodha / upanāha / makkha / paḷāsa / macchariya / pāpikā*). Per questi motivi, le proposte avanzate da Lance Cousins risultano particolarmente efficaci. Se da un lato lo studioso invita alla cautela per quanto

di *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana* non vi fosse affatto un giudizio concorde a riguardo, ma vi fossero anzi valutazioni discordi e, per certi versi, inconciliabili.

Si deve comprendere, infatti, che le due idee di *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana* sono componenti specifiche di una delle modalità di liberazione che si possono riscontrare nei testi buddhisti, in particolare quella che ha come scopo ultimo la ‘cessazione di percezione e cognizione’ (*saññāvedayitanirodha*).¹²⁰ Un percorso che include e mette in sequenza quelli che (nelle successive sistemazioni teoretiche) sono chiamati i quattro ‘*jhāna* con forma’ (*rūpa-jhāna*) seguiti dai quattro ‘*jhāna* senza forma’ (*arūpa-jhāna*). Tutto ciò all’interno di un processo graduale così scandito:

‘*jhāna* con forma’ (*rūpa-jhāna*)

- i. ‘Primo *jhāna*’ (*paṭhama jhāna*)
- ii. ‘Secondo *jhāna*’ (*dutiya jhāna*)
- iii. ‘Terzo *jhāna*’ (*tatiya jhāna*)
- iv. ‘Quarto *jhāna*’ (*catuttha jhāna*)

‘*jhāna* senza forma’ (*arūpa-jhāna*)

- v. ‘Sfera dello spazio infinito’ (*ākāsānañcāyatana*)
- vi. ‘Sfera della coscienza infinita’ (*viññānānañcāyatana*)

riguarda l'effettiva presenza di rotture e fazioni rivali all'interno del gruppo buddhista, dall'altro egli riconosce la probabile esistenza di modalità alternative di esercizio: «the suggestion that they were doing so in response to a perceived division is overly literal. It may just as well be a question of presenting the alternatives in a graphic and vivid manner». L.S. Cousins, “Scholar Monks and Meditator Monks Revisited”, in J. Powers; C.S. Prebish (a cura di), *Destroying Māra Forever: Buddhist ethics essays in honor of Damien Keown*, Snow Lion, Ithaca, 2009, p. 40. A proposito di posizioni pratico-teoriche differenti entro gli apparati canonici si veda anche: M. Stuart-Fox, “*Jhāna* and Buddhist Scholasticism”, in «The Journal of International Association of Buddhist Studies», Vol. 12 (2), 1989, pp. 79-110.

¹²⁰ A proposito di questa specifica modalità auto-riflessiva riporto qui la ricerca testuale condotta entro il Canone Theravāda da Nathan McGovern: «Within the four main *Nikāyas*, this template is found in the following *suttas*: DN 15, 16, 33, 34; MN 25, 26, 30, 31, 43, 44, 50, 59, 66, 77, 111, 113, 137; SN 1.6.2.5, 2.3.2.1, 2.5.9, 3.7.9, 4.2.2.1, 4.2.2.5, 4.2.2.7, 4.2.2.9, 4.2.2.10, 4.7.6, 5.4.4.10, 4.10.1.8; AN 1.382-493-562, 5.166, 8.66, 8.117-147-626, 9.31-36, 9.38-47, 9.51-2, 9.61, 9.93-113-432, 10.72, 10.85, 10.99. It is also found in certain late texts of the *Khuddaka Nikāya*, and it is found quite often in the *Abhidhamma Piṭaka*». N.M. McGovern, *Buddhists, Brahmans, and Buddhist Brahmans: Negotiating Identities in Indian Antiquity*, Ph.D. dissertation, University of California Santa Barbara, 2013, pp. 312-313, nota 618.

vii. 'Sfera del nulla' (*ākiñcaññāyatana*)

viii. 'Sfera della né cognizione, né non-cognizione' (*nevasaññānāsaññāyatana*)

- ↳ 'Cessazione di percezione e cognizione' (*saññāvedayitanirodha*), oppure
'ottenimento della cessazione' (*nirodha-samāpatti*)
→conseguimento del 'discernimento' (*paññā*)
→'esaurimento delle fluttuazioni del pensiero' (*āsavā parikkhīṇā*)

Ebbene, per quanto riguarda questa precisa prassi soteriologica, alcuni degli studiosi specialisti d'area sembrano essere concordi nell'attribuirle una natura ambigua e controversa.¹²¹ Un sospetto riferito, in particolare, alla seconda parte del percorso prospettato. Infatti, sembra proprio che attorno ai cosiddetti quattro 'jhāna senza forma' (*arūpa-jhāna*), così come nei confronti del tema della 'cessazione' (*nirodha*), non vi fosse affatto un consenso tra i redattori dei testi e anzi vi fosse una reticenza ad ammetterli come pratiche corrette e appropriate.¹²² Cosa dimostrata soprattutto dal fatto che altri *sutta* si siano sviluppati sempre a partire dai quattro *jhāna* iniziali, i cosiddetti 'jhāna con forma' (*rūpa-jhāna*), ma per giungere poi al tema del 'discernimento' (sans.: *prajñā*, pāli: *paññā*), dunque *senza* il conseguimento intermedio delle quattro 'sfere' e quello conclusivo della 'cessazione'.¹²³ Tutto ciò ha

¹²¹ Lambert Schmithausen l'ha indicata come una delle tre 'modalità' (*template*) di liberazione riscontrabili nei testi dell'*early Buddhism*. Cfr. L. Schmithausen, "On Some Aspects or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism", in K. Bruhn; A. Wezler (a cura di), *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981, pp. 199-250, in part. pp. 214-219.

¹²² Tali questioni sono state avanzate da Johannes Bronkhorst nel seminale: J. Bronkhorst, "Dharma and Abhidharma", in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», Vol. 48 (2), 1985, pp. 305-320. A riguardo cfr. anche: G. Zafiropulo, *L'Illumination du Buddha: De la Quête a l'Annonce de l'Eveil*, Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck, 1993, pp. 32-70; T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Brill, Leiden, 1988, pp. 63-71.

¹²³ Secondo Lambert Schmithausen per quanto riguarda il 'discernimento' si hanno, nei testi, addirittura due diverse 'modalità' di raggiungimento: una implica l'ottenimento dei quattro stadi *jhāna* e giunge poi al conseguimento del 'discernimento'; nella seconda, invece, la pratica meditativa sembra pressoché esclusa e il 'discernimento' si ottiene unicamente a seguito dell'apprendimento di particolari concetti come 'impermanenza' (*anicca*), 'dolore' (*dukkha*) e 'assenza di sé' (*anattā*) spesso impartiti dallo stesso Buddha. Cfr. L. Schmithausen, "On Some Aspects", op. cit., pp. 219-222; A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, London/New York, 2007, pp. 102-108. L'opposizione 'cessazione' e

persino portato a credere che in realtà questi elementi intermedi fossero di probabile origine non-buddhista, ovvero nozioni e tecniche di meditazione incorporate e sistematizzate in non ben chiari periodi di definizione delle pratiche, ma di fatto avvertiti come elementi estranei e non peculiari della dottrina del Buddha.¹²⁴

Da questo stato di cose, dunque, si può ben capire il tentativo di delegittimazione compiuto verso tali insegnamenti e messo in atto attraverso il rimando paradigmatico alla vita del Buddha. Un'opera di de-valorizzazione costruita, di fatto, a partire dal racconto che descrive il loro netto rifiuto da parte di Gautama, quindi attraverso il racconto dell'abbandono di Ārāḍa a Kālāma e Udraka Rāmaputra e dei concetti ad essi collegati ad opera di colui che solo successivamente diventerà il Buddha.

E proprio questo abbandono è un aspetto cruciale da intendere.

I testi che riportano questi peculiari eventi contemplano Gautama nei primissimi istanti della sua ricerca verso l' 'illuminazione' , vale a dire quando i redattori biografici lo pensano affidarsi senza successo ad altre discipline già riconosciute e fruibili. Questi episodi, quindi, sembrano essere inseriti entro un'architettura testuale che mira proprio a strutturare la tensione e la distanza con quello che accadrà nel seguito: la scoperta di un qualcosa di diverso, di un percorso specifico che contempla il Buddha come unico conoscitore delle reali possibilità e modalità di 'liberazione' .¹²⁵

'discernimento' sembra essere una costante riscontrabile anche in altri metodi d'esercizio e pratica diffusi in tutta l'area indo-tibetana. Per una disamina volta a valutare i gradi di commistione tra le diverse tradizioni buddhiste si veda: S.R. Sarbacker, *Samādhi: The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*, SUNY Press, Albany, 2005, in part. pp. 75-109.

Cfr. J. Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India*, Wisdom Publications, Boston, 2009, pp. 19-60; J.¹²⁴ Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1993, pp. 85-88. Di simile avviso è anche: H. Nakamura, *Gotama Buddha: A Biography Based on the Most Reliable Texts* (Vol. 1), Kosei Publishing Co., Tokyo, 2000, pp. 126-140; G. Zafiropulo, *L'Illumination du Buddha*, op. cit., p. 57; T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, op. cit., pp. 67-69. Anche Alexander Wynne, pur considerando gli episodi di Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra come verità storica, ammette che questi elementi non solo siano extra-buddhisti, ma addirittura pre-buddhisti. Cfr. A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, op. cit., pp. 24-44.

A confermare questa volontà performativa del testo è anche la vicenda che vede il Buddha,¹²⁵ finalmente 'illuminato', desideroso di tornare dai suoi vecchi maestri per avvertirli del suo 'risveglio' e impartire loro la sua retta dottrina. Tuttavia, l'episodio prevede che nel frattempo essi siano entrambi

Per queste ragioni, la programmatica sistemazione dell'episodio di Ārāḍ a Kālāma e Udraka Rāmaputra *prima* del 'risveglio' diviene una sorta di *premesse* negativa e fallace che punta in realtà a rimarcare il successo e la specificità che sarà l'esperienza dell' 'illuminazione' . Come ricorda Minoru Hara:

«The successive occurrence of asceticism and enlightenment in his biography naturally puts these two events into contrast. The contrast seems to become more and more striking, as the second, that is his final enlightenment, becomes invested with greater importance. As a result, the asceticism which precedes the enlightenment, the most auspicious event in his life, is destined to be treated negatively and regarded even as inauspicious»¹²⁶

Anche in questo caso, dunque, il fine didattico e deontico soggiacente al processo biografico sembra essere chiaro e preminente, ovvero sono chiare le finalità istituzionali che il tratto narrativo intende stabilire: narrare l'allontanamento del Buddha da quelli che son stati i suoi primi maestri implica il distanziarsi da precisi insegnamenti e conseguimenti pratico-dottrinali al fine di sminuirne il valore e disapprovarne l'uso. In questo modo, grazie al grado di valutazione offerto dalle vicende del Buddha, la dottrina viene di conseguenza a essere sottoposta a regolamentazione, ovvero viene riportata entro regimi di supposta 'ortodossia', mentre la pratica di sé viene indirizzata verso altri obiettivi che si vogliono rendere preferibili e più opportuni.¹²⁷

deceduti a una settimana di distanza l'uno dall'altro. Un'informazione che però contiene un'evidente discontinuità visto che per *Ariyapariyesanā-sutta* (MN 26 in PTS: MN, I, p. 170) Uddaka Rāmaputta è deceduto la notte prima del 'risveglio', mentre nella redazione cinese dello stesso testo (MĀ 204 in T. 26, p. 777 b01-02) egli è morto ben quattordici giorni prima. Altro elemento che certo non depone a favore della realtà storica di tali episodi.

M. Hara, "A Note on the Buddha's Asceticism: *The Liu du ji jing* (Six *Pāramitā-sūtra*) 53", in P.¹²⁶ Kieffer-Pülz; J.-U. Hartmann (a cura di), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday* (Indica et Tibetica 30), Swisttal-Odendorf, 1997, p. 250. Cfr. anche J.S. Walters, "Suttas as History: Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest (*Ariyapariyesanā-Sutta*)", in «History of Religions», Vol. 38 (3), 1999, pp. 259-272. Sugli eventi e i concetti che regolano la «progressione del Buddha verso il risveglio» si veda: Anālayo, *The Genesis of Bodhisattva Ideal*, Hamburg University Press, Hamburg, 2010, pp. 15-28.

A riprova dell'uso funzionale di questi personaggi, in altre parti del Canone Theravāda si fa¹²⁷ appello ad Āḷāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta come modesti e persino cattivi esempi di dottrina e

Se tutto ciò ha ragione d'essere, è facile capire come i testi forniscano quel piano valutativo e di giudizio in grado di stabilire e separare ciò che è corretto da ciò che non lo è. In altri termini, queste storie del Buddha sembrano aver costituito un cogente piano correttivo capace di distinguere e separare la pratica che non conviene da ciò che va invece creduta essere l'efficace proposta di perfezione buddhista da perseguire e fare propria.

Ora, però, a monte di questa impresa veridittiva compiuta da alcuni testi, come pensare la presenza di altri apparati che includono i concetti e i precetti insegnati da Ārāḍḍa a Kālāma e Udraka Rāmaputra? Insomma, come leggere la presenza di discontinuità testuali che se da un lato declassano e attaccano alcune nozioni, dall'altro le incorporano e le contemplanano?

Come già anticipato sopra, è facile intuire che gli apparati testuali rimandino, in realtà, a un'accesa conflittualità delle posizioni che riguardano 'il giusto intendimento', il 'giusto esercizio', il 'corretto uso di sé'.¹²⁸ Le divergenti alternative

condotta anche nei riguardi di altri personaggi. Ad esempio, in *Mahāparinibbāna-sutta* (DN 16 in PTS: DN, II, p. 130) si narra la vicenda del devoto Pukkusa Mallaputta (sans.: Putkasa Mallaputra). Costui, dopo aver in un primo momento ammirato le doti di Ārāḍḍa Kālāma ed esserne diventato seguace, ne riconosce i limiti e lo abbandona per seguire il Buddha considerato superiore e perfetto. Invece, in *Vassakāra-sutta* (AN 4.187 in PTS: AN, II, p. 180), testo che tratta del bene o del male che può derivare dalla compagnia tra individui, il sovrano Eleyya e i suoi ministri vengono resi perfidi dal seguire i consigli dell'asceta Uddaka Rāmaputta. Per altri esempi si veda: J.S. Walters, "Suttas as History", op. cit., p. 265; J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, op. cit., pp. x-xiv.

¹²⁸ Solo per indicare altre concezioni e soluzioni pratiche di 'realizzazione' che si possono ritrovare all'interno dei testi si consideri, ad esempio, *Aṭṭhakanāgara-sutta* (MN 52 in PTS: MN, I, pp. 349-353) dove oltre ai concetti di *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana* si contemplanano i quattro *brahmavihāra* ('residenze di Brahma'), ovvero le quattro dimensioni etiche da attuare: 'benevolenza' (sans.: *maitrī*; pāli: *mettā*), 'compassione' (*karuṇā*), 'empatia' (*muditā*), 'equanimità' (sans.: *upekṣā*; pāli: *upekkhā*). Oppure *Cūlasuññata-sutta* (MN 121 in PTS: MN, III, pp. 104-109) dove a sommarsi ai due concetti sopra si innesta l'importante nozione di 'vacuità' (sans.: *śūnyatā*; pāli: *suññatā*). Sorprendentemente i concetti di *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana* non compaiono nel successivo e più esteso *Mahāsuññata-sutta* (MN 122, PTS: MN, III, pp. 109-118). Ancora, si veda l'importante *Mahāsatipatṭhāna-sutta* (DN 22 in PTS: DN, II, pp. 290-316) che non comprende affatto le dottrine che si rimandano a Ārāḍḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra. Sulle discontinuità e difformità nei metodi di liberazione si veda anche: E. Shulman, *Rethinking the Buddha: Early Buddhist Philosophy as*

sulla pratica presenti nei testi rimandano a tutti quegli attriti e contrasti di vedute sulle ‘cose giuste da fare’ che, di fatto, sono stati solo silenziati - ma non annullati -, nell’opera di canonizzazione dei testi e che hanno rappresentato una sfida a stabilire quali dovevano essere le condotte ordinarie del praticante buddhista. Ebbene, in questi giochi di decisione e d’autorità sembra proprio che la biografia del Buddha si sia inserita come una vera e propria *ratio discernendi* e abbia avuto il nodale compito di fungere da selettore mirato delle pratiche che si volevano dichiarare e rendere lecite. In altre parole, la vita del Buddha è servita da strumento narrativo di controllo capace di costruire quel grado di legittimità e correttezza ideale atto a vagliare, regolare e dare preferenza a specifici metodi e percorsi pratici d’esercizio rispetto ad altri.

A fronte di tutte queste dinamiche testuali, non è un caso che Johannes Bronkhorst abbia parlato di «elements of propaganda» nei testi sopra considerati, ritenendo che l’operazione di diniego operata dal Buddha rappresenti in realtà una svalutazione di insegnamenti non originali del buddhismo.¹²⁹ Con questo egli intende, in particolare, forme del meditare extra-buddhiste accettate e pensate come praticabili da alcuni circoli buddhisti, ma avversate da altri gruppi di praticanti e redattori ricorsi, per questa ragione, allo strumento agiografico per disciplinare la questione.¹³⁰ Come afferma lo studioso olandese:

«the Buddhas original teaching has been transmitted by the Buddhist texts just as efficiently as the non-original material. It included criticism of other intellectual and ascetic movements that existed at its time, elements of which nevertheless managed to find their way into the Buddhist tradition».¹³¹

Meditative Perception, Cambridge University Press, New York, 2014, pp. 16-60; S. Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, op. cit., pp. 155-161.

¹²⁹ Cit. in J. Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India*, op. cit., p. 52.

¹³⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 51-56; J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, op. cit., pp. 85-88. Di simile avviso è anche: T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, op. cit., pp. xxii, 67-69.

¹³¹ J. Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India*, op. cit., p. 58. L'autore ha persino offerto un metodo analitico, assai semplice in realtà, per riconoscere elementi non autentici ma inclusi e accettati nella pratica buddhista: «An element that is (i) rejected at some places in the Buddhist texts, (ii) accepted at others, and (iii) known to fit at least some non-Buddhist religious movements of the time, such an

Ad ogni modo, benché vi sia una buona probabilità che le forme di meditazione che si vogliono delegittimare richiamino concetti già in uso presso altri gruppi ‘ascetici’, ciò che si mostra in tutta la sua pervasività è l’utilizzo dello strumento biografico come un fenomenale definitore e controllore delle identità individuali e di gruppo.

Ora, si sarà notato che a proposito dei concetti di *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana* si sono utilizzati termini moderati come ‘svalutazione’, ‘de-valorizzazione’ e ‘delegittimazione’, senza dare alcuna idea dell’esclusione e del rifiuto netto. A prescindere dalla prudenza che in simili circostanze pare d’obbligo, tutto ciò lo si è fatto con una precisa intenzione: rendere e mantenere il più possibile l’idea di tensione e conflitto presente all’interno degli apparati testuali (e dunque dei gruppi che tramite questi testi si sono fronteggiati) e non privilegiare l’uno o l’altro testo (e quindi l’una o l’altra parte in causa). Infatti, proprio perché queste nozioni e pratiche sono riconosciute come legittime e realizzabili in molti testi canonici, dunque in testi dotati di uguale legittimità, non è possibile parlare di un esplicito rifiuto di tali elementi dottrinali.¹³² Ciò che si può e deve ammettere è una sorta di volontà volta a contenere forme di irrigidimento della pratica e di radicalismo delle condotte che potevano sorgere attorno a questi precetti.

Questo proponimento che mira a circoscrivere l’importanza di tali pratiche si rileva anche in altri testi dove, sebbene ammesse, esse mantengono sempre una posizione intermedia nei percorsi di realizzazione, ovvero mostrano un livello di efficacia che non si rende mai risolutivo e definitivo. Di questo, vi è un chiaro esempio in *Mahāparinibbāna-sutta* dove si narra il percorso ‘meditativo’ che conduce il Buddha alla ‘completa estinzione’ (*parinibbāna*).¹³³ Qui, prima di morire, il Buddha attraversa i vari stadi di ‘assorbimento’, tra cui *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana*, fino ad assestarsi nello stato di ‘cessazione di percezione e

element is very likely to be a non-authentic intrusion into the Buddhist texts». J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, op. cit., p. ix.

¹³² Anche perché alcuni *sutta* non hanno difficoltà a condannare ed estromettere precise pratiche e prospettive teoriche riferendole ad altri gruppi ‘ascetici’. È esempio chiaro *Brahmajāla-sutta* (DN 1 in PTS: DN, I, pp. 1-47).

¹³³ Cfr. DN 16 in PTS: DN, II, p. 156.

cognizione' (*saññāvedayitanirodham*). La cosa induce persino Ānanda a credere che il Buddha sia definitivamente morto proprio col raggiungimento di questi traguardi. Tuttavia, nel seguito del testo, il Buddha riprende la sua attività di concentrazione così da ripercorre per ben due volte i quattro stadi *jhāna* e, solo allora, pervenire alla 'completa estinzione'. Le specifiche 'manovre' narrate nel *sutta*, dunque, fanno pensare a una chiara volontà di dare rilevanza ai quattro stadi *jhāna* rispetto alle altre 'sfere' di realizzazione attraversate ma poste come parziali e intermedie. Va da sé che, anche qui, un evento fondamentale della biografia del Buddha sia usato in senso esemplare e paradigmatico per fissare e diffondere tematiche nodali per la definizione della dottrina e dell'esercizio buddhista.¹³⁴

Insomma, quale che sia stato il grado di sorveglianza attorno a questi concetti, tutto fa pensare che vi sia stata un'effettiva attenzione a far sì che le idee di *ākiñcaññāyatana* e *nevasaññānāsaññāyatana* non venissero intese come mete conclusive e traguardi finali a cui aspirare. Per questo, con l'utilizzo strumentale della biografia del Buddha, gli istituti buddhisti hanno cercato di risolvere questioni che potevano rivelarsi pericolose per l'omogeneità dell'insegnamento, per l'identità di gruppo e per la stabilità della comunità.

Ancora a riprova di questo, se ci si rivolge ad altre opere che vedono la presenza dei due maestri del Buddha, si possono riscontrare simili dinamiche di svalutazione ed esclusione, ma condotte contro altre discipline presenti entro il contesto filosofico e intellettuale sud asiatico classico. Infatti, nell'opera *Buddhacarita* redatta da Aśvagoṣa le vicende dei due asceti e maestri hanno ampio respiro e occupano l'intero dodicesimo canto. In particolare, l'episodio che contempla Ārāḍa Kālāma appare estremamente ampio e impiega più di ottanta versi.¹³⁵ Qui, sorprendentemente, la dottrina insegnata dall'asceta non prevede affatto la 'sfera del nulla' come nelle altre fonti buddhiste viste, ma assume i tratti del sistema filosofico *sāṃkhya* e con buona probabilità anche *vaiśeṣika*.¹³⁶ Nei versi del poema, infatti, Gautama affronta nel dettaglio i punti e il lessico tecnico delle suddette dottrine al fine di sconfessarle attraverso il

¹³⁴ Cfr. E. Shulman, *Rethinking the Buddha*, op. cit., pp. 16-40, in part. p. 18.

¹³⁵ Cfr. Bc, 12.1-12.83.

¹³⁶ Cfr. S.A. Kent, "Early Sāṃkhya in the *Buddhacarita*", in «Philosophy East and West», Vol. 32,

1982, pp. 259-278.

rimando alle posizioni filosofiche buddhiste. Viceversa, nei pochi versi riservati a delineare la figura di Udraka Rāmaputra,¹³⁷ il tema torna a essere quello convenzionale della ‘sfera della né cognizione, né non-cognizione’ ottenuta dopo la ‘sfera del nulla’.¹³⁸ Tali discontinuità, lo si vedrà meglio più avanti nel lavoro, rientrano appieno nelle peculiari strategie di contesa filosofica e sociale messe in campo dal poema nei confronti di autorevoli gruppi esterni all’ambito buddhista - in particolare contro le tradizioni intellettuali brahmaniche -, e confermano l’uso di questi episodi biografici come punti d’attacco verso altre e coeve tradizioni intellettuali.

Nel *Mahāvastu*, invece, compaiono due differenti racconti in riferimento a queste vicende.¹³⁹ Nella prima sequenza Gautama incontra Ārāḍ a Kālāma e Udraka Rāmaputra rispettivamente presso Vaiśālī e Rājagṛha. Successivamente, dopo averli lasciati, raggiunge Gayā, dove sul monte Gayāśīrṣa impartisce il discorso delle ‘tre similitudini’ (*tisro upamā*). A differenza delle altre versioni qui l’insegnamento (*dharmam*) impartito da Ārāḍ a Kālāma si raccoglie attorno a un inedito ma poco chiaro *āśam kitavyasahavratāyai*. Nella seconda versione, invece, fra l’episodio di Ārāḍ a Kālāma e quello con Udraka Rāmaputra (dove non si dà la città di residenza) si inserisce l’incontro e il dialogo con Śreṇīya Bimbisāra, re del Magadha. Qui, il re offre al Buddha la piena sovranità sul mondo: un’offerta che naturalmente viene prontamente rifiutata. Ebbene, tale inserzione sembra rimandare ancora a un’operazione di esaltazione compiuta nei confronti del Buddha. Un’operazione che intende mostrare il successo a cui il fondatore è destinato in senso trascendentale e soteriologico, ma che lo eleva anche in senso mondano dal momento che a lui spetta - ma rifiuta -, la sovranità sul mondo. Sulla stessa linea, infatti, anche Ārāḍ a Kālāma e Udraka Rāmaputra offrono la guida - poi rifiutata - delle loro comunità ascetiche al Buddha.¹⁴⁰

Cfr. Bc, 12.84-12.89.

137

Cfr. Bc, 12.85: *ākimcanyāt param lebhe samjñāsamjñātmikāṃ gatim*.

138

Cfr. Mvu, II, pp. 118-120, 198-200.

139

La presenza del sovrano e una simile disposizione degli eventi la si ritrova anche in ¹⁴⁰ *Lalitavistara* (Lal, XVI, pp. 174-179). Invece, nel *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, pp. 94-96), porzione contenuta nel *Vinaya* della scuola Mūlasarvastivāda, e nel *Buddhacarita* (Bc, 10.1-10.41) l’incontro col re Bimbisāra avviene prima dell’episodio che contempla Ārāḍa Kālāma. Vi è inoltre il breve *Pabbajā-sutta* (PTS: Sn, 3.1, pp. 72-74) che narra di tale incontro e la conseguente offerta del sovrano subito dopo

Arrivati a questo punto, mostrate le discontinuità e persino le differenti dislocazioni testuali che interessano i medesimi episodi, si può affermare che il ricorso all'agiografia del Buddha sembra essere servito a realizzare i seguenti propositi: 1) differenziarsi da gruppi esterni alla tradizione buddhista che tuttavia utilizzavano simili elementi di dottrina e pratica; 2) disciplinare metodi e proposte d'esercizio extra-buddhiste che potevano comunque far parte dell'immaginario dei devoti buddhisti; 3) delegittimare eventuali gruppi interni alla comunità buddhista che potevano elevare e privilegiare questi elementi; 4) mettere ordine a quella che poteva apparire una confusa, polivalente e ambigua molteplicità di posizioni in merito all'esercizio di sé.

Insomma, da qualunque prospettiva la si legga, l'agiografia del Buddha ha permesso sia di farsi carico dell'alto livello di conflittualità presente dentro e fuori le comunità buddhiste, sia di operare una funzione di gestione e controllo normativo sulle identità individuali e gruppali nel periodo di formazione della dottrina.¹⁴¹

Ora, però, un'altra nodale questione si pone e si riallaccia a quanto detto: che livello di storicità hanno questi episodi? Hanno o no un qualsiasi grado d'aderenza alla realtà dei fatti accaduti?

Per rispondere a queste domande è possibile rivolgersi ancora alle

l'abbandono della propria casa da parte del Buddha, ma senza specificare o collocare ulteriormente l'evento. Altri testi narrano di un secondo incontro col re Śreṇiya Bimbisāra avvenuto nei dintorni di Rājagṛha dopo l'illuminazione e dopo la conversione dei fratelli Kāśyapa. Tale vicenda si conclude con un sermone didattico proferito dal Buddha e la conseguente conversione del sovrano. Cfr. *Vinaya pāli* (PTS: Vin, I, pp. 38-39); *Vinaya Mahiśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, p. 110 a27-b6); *Vinaya Dharmaguptaka* (T. 1428, vol. XXII, p. 798 a13-c3); *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, pp. 231-234); *Catuṣpariṣatsūtra* (CPS §27 a-f). Cfr. J. Tatelman, "The Trials of Yaśodharā: The Legend of the Buddha's Wife in the *Bhadrakalpāvadāna*", in «Buddhist Literature», Vol. 1, 1999, p. 239, nota 133; A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, pp. 21-22, 336-342.

¹⁴¹ A proposito delle 'politiche' buddhiste di confronto e conflitto verso altri gruppi ascetici che, tuttavia, sono anche precise modalità di formulazione e designazione delle identità interne alla comunità si veda: O. Freiburger, "How the Buddha Dealt with Non-Buddhists", in S.E. Lindquist (a cura di), *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, Anthem Press, London, 2011, pp. 185-195; Sulla 'caricatura' o stereotipo del non-buddhista come funzionale al discorso di costruzione identitaria e dottrinale del *saṅgha* si rimanda a: G. Bailey, "Problems of the Interpretation of the Data Pertaining to Religious Interaction in Ancient India: The Conversion Stories in the *Sutta Nipāta*", in «Indo-British Review», Vol. 19 (1), 1991, pp. 1-20.

brillanti intuizioni di André Bareau e, in particolare, all'analisi che egli fa della sistemazione degli eventi indagati all'interno dei vari *Vinaya*. Quindi, oltre alla presenza nei vari *sutta*, questi episodi hanno trovato sede anche nelle parti iniziali degli *Skandhaka*, dunque negli apparati prettamente normativi delle scuole buddhiste.¹⁴² Ciò che depone ancora a favore dell'uso progettuale dell'incontro tra Buddha e i maestri Ārāḍḍa a Kālāma e Udraka Rāmaputra è il fatto che nel *Vinaya* Mahīśāsaka non si trovi traccia di questo fatto. Ciò ha condotto lo studioso francese a credere che ci si trovi di fronte a un episodio strutturato *ad hoc* e costruito successivamente alla stesura del *Vinaya* suddetto, dunque un episodio che non sembra offrire alcun resoconto effettivo sull'esperienza storica del Buddha.

Di diverso avviso è Alexander Wynne che conferma pienamente la realtà storica dell'incontro con Ārāḍḍa a Kālāma e Udraka Rāmaputra.¹⁴³ A questo proposito, è importante ribadire che credere che questi episodi siano fatti realmente accaduti non implica necessariamente che tutti i testi che li includono siano ragguagli fedeli e neutrali di quanto successo. Lo stesso Alexander Wynne, infatti, sembra ammettere l'idea che i vari testi presentino posizioni e inserti divergenti e persino in disaccordo fra loro. In particolare, come conferma lo studioso, testi come *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36), *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85) e *Saṅ gāraḍḍa-sutta* (MN 100) hanno in aggiunta la questione delle 'austerità', o pratiche estreme, compiute dal Buddha e poi abbandonate. Inserzione che, si vedrà nel dettaglio in un paragrafo dedicato, è strumentale a mettere ai margini la loro esecuzione creduta eccessiva e per questo dannosa all'omogeneità e all'identità del gruppo. Tuttavia, il testo preso a fondamento dallo studioso per costruire la sua argomentazione *pro* storicità rimane *Ariyapariyesanā-sutta*. Testo che egli pensa contenere porzioni uniche e originali rispetto agli altri *sutta* analizzati. Bisogna però riconoscere che la versione cinese di *Ariyapariyesanā-sutta* contenuta in *Madhyama-āgama* contiene riferimenti a queste osteggiate e criticate pratiche 'estreme' realizzate dal Buddha.¹⁴⁴ Quindi, lungi dall'esserci omogeneità all'interno delle linee di trasmissione di questo testo, si deve ammettere che anche lo stesso *Ariyapariyesanā-sutta* abbia, con

Cfr. A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, pp. 361-373.

142

Cfr. A. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, op. cit., pp. 8-23, in part. pp. 15-18.

143

Cfr. MĀ 204 in T. 26, vol. I, p. 776 b18-b20, c17-c19. A proposito si veda: Anālayo, "Brahmā's Invitation: The *Ariyapariyesanā-sutta* in the Light of its *Madhyama-āgama* Parallel", in «Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies», Vol. 1, 2011, p. 25.

144

buona probabilità, incluso difformi e ambivalenti modalità di intendere la pratica da eseguire.

Inoltre, ancora a riprova della non storicità della versione offerta dal testo, si devono segnalare due notevoli difformità riguardanti Uddaka Rāmaputta. Si deve sapere che all'interno del racconto egli è creduto essere un continuatore della dottrina iniziata dal padre Rāma. Ebbene, le diverse versioni della vicenda non sono affatto concordi su chi dei due abbia effettivamente ottenuto la perfezione della pratica insegnata: se Uddaka o il padre Rāma.¹⁴⁵ E infatti, nei testi, le informazioni a questo proposito si alternano in modo del tutto ambiguo. Cosa contraddetta sia dal *Saṅ ghabhedavastu*,¹⁴⁶ sia dal *Lalitavistara*,¹⁴⁷ dove Udraka Rāmaputra afferma di non aver avuto alcun insegnante a precederlo. Inoltre, a ciò si lega il fatto che nella versione pāli del testo Uddaka offre a Gautama, che ha conseguito il dominio sulla pratica da lui insegnata, il ruolo di guida *unica* del suo gruppo ascetico,¹⁴⁸ mentre nella versione cinese del medesimo testo Uddaka chiede a Gautama di spartirsi il ruolo di leader dal momento che ha anch'esso raggiunto l'eccellenza nell'esercizio.¹⁴⁹ Tutte queste divergenze sembrano perciò minare seriamente ogni plausibilità storica di tali episodi e dare al contrario fondamento all'idea di una costruzione eterogenea, polifonica e funzionale degli stessi.

¹⁴⁵ Per la serie di discontinuità mostrate si veda: Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., p. 177; Anālayo, "Brahmā's Invitation", op. cit., p. 27.

¹⁴⁶ Cfr. SBhV, I, p. 98.

¹⁴⁷

Cfr. Lal, XVII, p. 180.

¹⁴⁸

Cfr. MN 26 in PTS: MN, I, p. 166.

¹⁴⁹

Cfr. MĀ 204 in T. 26, p. 776 c26-c27.

3
Usi delle parole sulla vita del Buddha negli studi recenti

3.1 *Ariyapariyesanā-sutta*: sui pericoli (e l'inutilità) di leggere una biografia come fonte storica

Nel capitolo precedente si è fatto cenno in più occasioni al testo dell'*Ariyapariyesanā-sutta*. Questo discorso è spesso citato come una delle fonti più autorevoli che riguardano la biografia del Buddha. Come visto, per alcuni studiosi, esso diviene la sede principale e più accreditata dove leggere gli eventi realmente accaduti al fondatore, dove cioè il racconto riguardante la vita del Buddha rimanda alla storia.

Racconto e storia, quindi? Il testo come fonte storica e quindi fedele contenitore e, anzi, rivelatore dei fatti avvenuti? Il supposto convergere del testo narrativo e dell'accadimento storico necessita di una più accurata indagine, una maggiore attenzione che valuti quanta verità storica vi sia nei testi fin qui analizzati e in quelli che si prenderanno in esame.

Ma torniamo all'*Ariyapariyesanā-sutta*. Nonostante la credibilità storica che autori come Alexander Wynne ha assegnato al testo suddetto, si è visto che le sue varie redazioni e le linee di trasmissione giunte sino a noi rivelano alti livelli di discordanza e discontinuità rispetto alle informazioni biografiche contenute. Cosa oltretutto confermata anche da altri *sutta* che, pur includendo materiali testuali affini, se ne discostano proponendo versioni differenti e alterate di quanto successo. Questa varietà del dato testuale consente di dubitare da subito che l'*Ariyapariyesanā-sutta* sia da intendere come un fedele ritratto o un resoconto dei fatti avvenuti. Pare più probabile, infatti, che anch'esso proponga una peculiare versione degli accadimenti sistematizzata e accordata secondo le precise finalità e intenzioni dei suoi autori.

A tal riguardo, è utile rivolgersi ad alcune illuminanti riflessioni di Jonathan Walters che proprio all'*Ariyapariyesanā-sutta* ha dedicato uno studio approfondito.¹⁵⁰ L'autore, partendo proprio da questo testo e prendendolo come esempio, ha proposto una disamina più profonda degli episodi legati alla vita del Buddha capace di tenere in considerazione i molteplici livelli e criteri sui quali il processo di scrittura biografica è strutturato. Ne deriva, in prima istanza, un netto e condivisibile rifiuto di pensare al testo e ai testi biografici, seppur canonici e filologicamente più antichi, come resoconti storici degli avvenimenti. A riguardo, infatti, si è espresso con queste chiare considerazioni:

150 Cfr. J.S. Walters, "Suttas as History", op. cit., pp.

247-284.

«Yet fixing the text at an early period does not in itself yield any significant historical information. If in fact in this instance we can circumvent the doubts raised about the antiquity of the suttas en bloc, we are still left with the question of how the autobiographical fragment ought to be interpreted [...] As studies of the historical Jesus have made only too clear, what adepts thought about the founder a century or two after his death can be at great remove from the historical biography of the founder himself. The best our evidence allows us to say is that this autobiographical fragment accurately records the thoughts that somewhat later Buddhists had about the Buddha, or their beliefs about the words he spoke».¹⁵¹

Anche grazie a queste riflessioni, la lettura dei materiali biografici si può aprire a più profondi intendimenti e a un'analisi che tenga in considerazione i molteplici livelli costitutivi che il testo incorpora e che riversa, poi, verso la relativa comunità di fruitori e interpreti. Anche grazie alle considerazioni avanzate da studiosi del passato come Edward J. Thomas e Alfred Foucher e in tempi più recenti da Greg Bailey e Steven Collins, tutti autori tenuti in considerazione dal Jonathan Walters, i testi agiografici vengono ad essere pensati come prodotti di ingegneria sociale non più circoscrivibili e limitati alla loro struttura o alle sole tradizioni letterarie entro le quali trovano posto. Invero, compresi alla stregua di 'atti narrativi', essi aprono scenari inediti e ben più importanti da considerare, vere e proprie possibilità ermeneutiche di lettura della realtà storica - mutevole e caleidoscopica -, del fenomeno buddhista. Una questione che Jonathan Walters, in conclusione di articolo, riassume così:

«The suttas make possible a new sort of social history of the earliest stages in Buddhist history, nuanced by treating the texts themselves as actions within the sociohistorical circumstances of their production rather than as passive transmitters of neutral information. The suttas contain a wealth of literary beauty and efficacy and can therefore help us imagine early Buddhist worldviews with greater clarity than is afforded by the philosophical doctrines and historical facts we have hitherto extracted in bits from them. The suttas have their own biographies, histories of being read and of not being read, which potentially shed great light on later developments in every realm of Buddhist life».¹⁵²

Queste riflessioni danno perciò sostegno a quanto sin qui proposto: dare preminenza ai materiali che formano i testi e pensarli dotati di un'estrema plasticità, dare cioè rilievo alle singole unità di

Ibidem, p. 256.

151

Ibidem, p. 283.

152

significato sempre pronte a essere ripescate nel ‘magma’ delle soluzioni testuali passate e a essere re-impiegate nella definizione di altri e nuovi testi, e quindi nella definizione di altri e differenti proponimenti ad opera dei loro redattori. I testi diventano così macchinari per l’assemblaggio di soluzioni tanto narrative quanto dottrinali e normative che producono e prospettano forme di ordinamento ideale per tutti i praticanti e per l’intera comunità.¹⁵³

Da qui, dunque, si fa largo la necessità di valutare non solo *quando* le vicende si sono costituite, ma *come* e *perché* tali vicende hanno trovato formulazione. Chiaro a questo punto che la storia di un testo non vada più considerata unicamente come la sua cronologica disposizione all’interno di una tradizione letteraria e intellettuale, ma diventi la storia dell’accumulo dei significati, delle forme e degli usi che un testo trascina e trasforma per far acquisire nuove capacità di intervento nel mondo. Per questo, accanto alle pur fondamentali caratteristiche filologiche e ‘anagrafiche’ che un testo possiede vi sono da valutare le condizioni entro cui si è originato, gli intrecci e le vulture di significato che esso ha proposto, ma anche le lacune che altri testi hanno colmato nel continuo processo di ridefinizione del senso e delle possibilità pratiche proposte. Ecco che tutte le discontinuità testuali ravvisabili devono segnalare allo studioso l’incedere e il mutare delle volontà e delle proposte offerte dalle agenzie buddhiste.¹⁵⁴

¹⁵³ Interpretati alla luce delle proposte di Cornelius Castoriadis, i testi qui considerati possono essere intesi come *programmi* all’interno di un più ampio *progetto* istituente. Pescando dal ‘magma’ dei materiali che li costituiscono, i testi buddhisti di fatto sono strutturati al fine di articolare e aggiornare un progetto istituzionale in divenire. Da qui, dunque, gli stessi testi si fanno carico della serie di difficoltà, di finalità e di soluzioni prese a carico e messe in campo di volta in volta dalle varie agenzie buddhiste al fine di generare forme concrete, aggiornate e controllate d’azione, ma anche di cooperazione e di interazione tra individui (se si considerano, soprattutto, i testi dei *Vinaya* che specificano la forme di reciprocità da mantenere dentro e fuori dall’ambito monastico). Si riveda tutto ciò attraverso le chiare parole di Cornelius Castoriadis: «la représentation de la transformation visée, la définition des objectifs, peut prendre – et doit nécessairement prendre, dans certaines conditions – la forme du programme. Le programme est une concrétisation provisoire des objectifs du project sur des points jugés essentiels dans les circonstances données, en tant que leur réalisation entraînerait ou faciliterait par sa propre dynamique la réalisation de l’ensemble du project [...] Le programme passent, le project reste». C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 116.

¹⁵⁴ Chiaro che, per queste ‘agenzie testuali’, il costruire ‘storie’ (*stories*) diviene una concreta

Per queste ragioni un testo non sembra più riferirsi alla ‘storia’ (*history*) in quanto tale, ma diviene un prodotto culturale dotato di ‘storicità’ (*historicity*). Si intende dire che un testo non rimanda alle ‘cose in quanto sono’, ma diviene esso stesso recipiente e generatore di conseguenze storico-sociali fondamentali e da interpretare alla luce delle precise dinamiche performative messe in campo:

«‘History’ is no longer a web of events linked on an objective temporal grid; it is an array of phenomena that have to be considered in their temporally textured historicities. It is especially in narration that the multiple temporalities of historicity – objective and social – become manifest. Conventionally, in both fiction and history, narrative drapes its account on the framework of a plot that connects events, actions, and sub-plots to one another, organizing textual sequences through such devices as flashbacks and cuts from one scene or event to another. With Hayden White and Sande Cohen, narration can no longer be assumed to tell ‘what happened’ [...] Narration, then, itself has theoretical stakes». ¹⁵⁵

Tornando ora a *Ariyapariyesanā-sutta* è facile immaginare che, lontano dall’essere un rendiconto di fatti, il *sutta* metta in fila una serie di eventi volti a creare e a istituire precisi significati. Dopotutto, se ci si pensa, la cogenza e la persuasione che il testo

possibilità di ripensare e plasmare la ‘storia’ (*history*) così da poter orientare quella futura. Per un approfondimento su questo tema nel contesto sud asiatico antico si invita a considerare, all'interno di una sterminata bibliografia, almeno: F. Squarcini (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Firenze University Press, Firenze, 2005. Per interessanti riflessioni sulle modalità di lettura dei testi che formano le tradizioni intellettuali in Sudasia: R. Inden, “Introduction: From Philological to Dialogical Texts”, in R. Inden, J. Walters, D. Ali (a cura di), *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 3-28.

¹⁵⁵ J.R. Hall, “Historicity and Sociohistorical Research”, in W. Outhwaite; S.P. Turner (a cura di), *The SAGE Handbook of Social Science Methodology*, SAGE Publications, London, 2007, pp. 86-87.

offre si manifesta a partire dallo stesso titolo: ‘discorso sulla nobile ricerca’.¹⁵⁶ A partire dall’ordine disposto dal testo, infatti, si sviluppa la parabola biografica del Buddha che va dall’iniziale abbandono della famiglia alla formazione del primo ‘gruppo dei cinque monaci’ (*pañcavaggiyā bhikkhū*). Così l’opera si articola in due grandi porzioni: dapprima mette in serie le circostanze, gli accadimenti e i propositi esperiti e messi in atto dal fondatore fino alla risoluzione vittoriosa degli eventi rappresentata dal ‘risveglio’, successivamente la narrazione si spende a fornire i principali concetti teorici e pratici esposti ai primi discepoli del Buddha.

È possibile sintetizzare le sequenze narrative biografiche e dottrinarie in questo ordine:

- i. Abbandono della famiglia.
- ii. Incontro con Āḷāra Kālāma.
- iii. Incontro con Uddaka Rāmaputta.
- iv. ‘Illuminazione’ nei pressi di Uruvelā.
- v. Episodio di Brahmā Saḥampati/Decisione del Buddha di insegnare il *dhamma*.
- vi. Volontà di raggiungere Āḷāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta (ormai deceduti).
- vii. Episodio dell’ājīvaka Upaka sulla via verso Gayā.
- Incontro con il gruppo dei cinque monaci a Isipatana.
 - Insegnamento al gruppo dei cinque monaci:
 - i. Su come elemosinare e distribuire il cibo.
 - ii. Su cinque facoltà che condannano al desiderio (*kāmaḡuṇa*):
forme↔vista, suoni↔udito, odori↔olfatto, sapore↔gusto, tocco↔tatto.
 - i. Metafora delle trappole che insidiano il praticante.
 - iii. Sui quattro stadi *jhāna*.
 - iv. Sull’accesso alla ‘Sfera dello spazio infinito’.
 - v. Sull’accesso alla ‘Sfera della coscienza infinita’.
 - vi. Sull’accesso alla ‘Sfera del nulla’.
 - vii. Sull’accesso alla ‘Sfera delle né cognizione, né non-cognizione’.
 - viii. Sul raggiungimento di ‘Cessazione di percezione e cognizione’, ‘discernimento’ (*paññā*) ed ‘esaurimento delle fluttuazioni mentali’ (*āsāva parikkhīṇā*).

¹⁵⁶ Si conosce anche un altro titolo dato al *sutta* presente in altre recensioni testuali: *Pāsārāsi-sutta* (‘Dialogo sull’ammasso di trappole’). La metafora della trappola, inserita a un certo punto del testo e usata come ammonimento alla buona pratica per il monaco (PTS: MN, I, pp. 173-174), sembra confermare il primato della disciplina e dell’insegnamento sulla narrazione della vita del Buddha. Cfr. Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., p. 170; J.S. Walters, “Suttas as History”, op. cit., pp. 268-269.

Ebbene, che questo percorso di ricerca da parte del Buddha mostri in realtà l'incedere di un percorso conoscitivo non deve stupire e sembra essere confermato *in primis* proprio dalla disposizione del narrato diviso fra racconto e istruzioni, fra percorso *vissuto* (dal Buddha) e percorso *da vivere* (per il praticante). Il testo, infatti, diviene uno strumento epistemico di orientamento, «un *invito* a vedere il mondo *come*» presentato dal Buddha, sin dall'inizio del *sutta*, ai monaci raccolti presso l'eremo del brahmano Rammaka.¹⁵⁷ Esso diviene, in altri termini, una proposta stringente che esorta ad agire nella coerenza evento-atto disposta dalla stessa narrazione. Ecco, quindi, che seguire passo passo le istruzioni biografiche del Buddha e quindi la sua realizzazione è di fatto immergersi all'interno di un piano che lega indissolubilmente mezzi e fini, cioè congiunge concetti e forme d'esercizio a un obiettivo finale che si rende risolutivo. Ma è sempre il testo che giustifica e rende plausibili entrambi, percorso e meta, itinerario e traguardo, in quella stretta narrativa che Frank Kermode brillantemente ha definito essere 'il senso di una fine', vale a dire il conferimento di un termine e quindi di un compimento che rivela la costruzione de 'il senso di *un fine*'.¹⁵⁸ È quindi la coerenza stretta dalla narrazione che permette di scorgere una ragione dietro l'avvicinarsi dei fatti, con un esito chiaro per coloro che al testo si affidano: «il fare narrativo ri-significa il mondo nella sua dimensione temporale, nella misura in cui raccontare, recitare, vuol dire rifare l'azione seguendo l'invito del poema». ¹⁵⁹ Quindi, la descrizione di eventi giustificati entro l'*Ariyapariyesanā-sutta* - cioè resi giusti, conseguenti e coerenti -, mira a stabilire il dover essere delle cose, spinge ad apprendere le corrette disposizioni dottrinali e pratiche che i riceventi ideali di tale testo devono concepire e fare proprie.

Tuttavia, come si è visto attraverso l'episodio di Āḷāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta, il *sutta* non si è limitato a mostrare le azioni consone ma ha anche voluto ridurre alcune pratiche, seppur legittime, a soluzioni di second'ordine, a scelte possibili ma non risolutive, per intenderci potremmo dire che ha mostrato azioni meno

¹⁵⁷ Cit. in P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (Volume primo), op. cit., p. 133.

¹⁵⁸ Cfr. F. Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, New York, 1967. Si tratta di uno studio, quello di Frank Kermode, già utilizzato in ambito buddhologico da: S. Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, op. cit., pp. 241-254.

¹⁵⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (Volume primo), op. cit., p. 131.

‘nobili’ .160

Eppure, oltre a questo evento così carico di questioni performative, anche altri episodi incorporati nel testo si candidano a essere considerati eventi dotati di specifiche finalità istituenti. È il caso, ad esempio, dell’intervento di Brahmā Sahampati.¹⁶¹

Nel testo, l’entrata in scena del dio si colloca precisamente dopo il conseguimento del ‘risveglio’ da parte di Gautama. Qui, la divinità, dopo essersi resa conto della ritrosia del Buddha a voler rendere noto il suo traguardo, si rivolge al medesimo con parole di lode e di incoraggiamento ad avviare e diffondere il *dhamma* appena scoperto. Tuttavia, al di là dalla trama degli eventi, se consideriamo con maggior perizia alcuni precisi passi del testo è chiaro che gli intenti perseguiti sembrano essere differenti e dotati di una più stringente logica performativa. Si legge, infatti, nei versi che riportano le esortazioni di Brahmā Sahampati:

«In passato, nel Magadha, si è palesata
una dottrina impura, escogitata da persone sordide.
Apri [ora] la porta a ciò che non ha fine.
Fa sentire la dottrina incontaminata che hai appreso.
Come uno che sta sulla sommità di un monte
e vede tutto attorno le persone,
così, o saggio, dotato della piena visione
risali il palazzo del *dhamma*
ed emancipato dal dolore volgiti alle persone
schiacciate dalla pena, sopraffatte da nascita e vecchiaia.
Sorgi, o eroe, vittorioso,
[come una] guida, [tu che sei] libero da debiti.
Vaga nel mondo.
Insegna, o beato, il *dhamma*.
Ci saranno coloro che capiranno».162

Ora, è interessante considerare e comprendere più attentamente il discorso proferito dalla divinità. Questo perché, se ci si concentra

¹⁶⁰ Per altre discontinuità testuali legate alle pratiche è utile sapere che nella versione pāli di *Ariyapariyesanā-sutta* Gautama, sotto la guida di Ālāra Kālāma, sviluppa le cosiddette ‘cinque facoltà’ (*pañca indriyāni*), ma nella versione cinese conservata in *Madhyama-āgama* (di scuola Sarvāstivāda) non compaiono nella serie *sati* e *samādhi*. Cfr. Anālayo, "Brahmā's Invitation: The Ariyapariyesanā-sutta in the Light of its Madhyama-āgama Parallel", op. cit., p. 25. Per altre divergenze si veda: Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., pp. 170-189.

Cfr. MN 26 in PTS: MN, I, pp. 168-169.

¹⁶¹

¹⁶² *Pāturahosi Magadhesu pubbe | dhammo asuddho samalehi cintito | apāpur’ etaṃ amatassa dvāraṃ | suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ | Sele yathā pabbatamuddhaniṭṭhito | yathā pi passe janatam samantato | tathūpamaṃ dhammayayaṃ sumedha | pāsādam āruya samantacakkhu | sokāvatiṇṇaṃ janatam apetasoko | avekkhassu jātijarābhībhitāṃ | Uṭṭhehi vīra vijitasāṅgāma | satthavāha anaṇa vicara loke | desassu Bhaḡavā dhammaṃ | aññātāro bhavissantīti* (MN 26 in PTS: MN, I, pp. 168-169). Medesimi versi si ritrovano anche nel *Vinaya* (PTS: Vin, I, pp. 5-6).

sulla prima parte del brano, è facile accorgersi che le espressioni usate da Brahmā Saham̐pati sembrano ben lontane dall'essere semplici parole d'elogio. Lungi dal mostrare una disinteressata volontà di descrivere stati di cose o qualità di persone, infatti, esse operano una netta cesura che distingue soggetti, dottrine e pratiche poste in aperto contrasto tra loro. Cosicché, entro i termini di paragone utilizzati dalla divinità, vengono messi subito a serrato confronto attori sociali e discipline compresenti all'interno di uno specifico territorio: l'importante regione del Magadha.¹⁶³

L'esito di una siffatta separazione non sembra però fermarsi unicamente a una pura *vis* polemica. Dal distinguo creato dal testo si origina un ordine d'importanza che assegna chiare posizioni ai differenti elementi messi in gioco. Il testo, infatti, grazie a un'operazione in realtà assai semplice e che permette di attribuire opposte proprietà alle componenti che esso stesso contempla, conferisce alle dottrine convocate una disposizione gerarchica basata sulle qualità di vecchio e di nuovo, di puro e di impuro.¹⁶⁴ Per mezzo di siffatta valutazione della realtà e attraverso un tale apparato persuasivo va da sé che tutto venga risolto a completo favore della figura del Buddha e del suo ordine d'idee. Ecco, ancora, che attraverso il 'rigor di logica' tracciato dal testo il *dhamma* buddhista giunge ad essere giustificato, giunge cioè a (dover) essere

¹⁶³ È rilevante che si faccia esplicito riferimento a quest'area della pianura gangetica collocata nel nord-est del subcontinente indiano. Johannes Bronkhorst, in uno studio dedicato, ha mostrato come tale regione fosse attraversata da un acceso conflitto fra diverse istanze dottrinali. Infatti, il probabile tardo sopraggiungere nella regione delle tradizioni brahmaniche legate al retaggio vedico sembra aver permesso un fiorente proliferare di sistemi filosofico-religiosi differenti e rivali. Da qui, dunque, il sorgere di intensa attività di contesa e reciproca interferenza sia sul piano teoretico, sia sul versante politico-sociale che ha naturalmente coinvolto anche le nascenti tradizioni buddhiste. Cfr. J. Bronkhorst, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden, 2007.

¹⁶⁴ A proposito delle dinamiche politico-sociali innescate dalle categorie 'puro/impuro' Patrick Olivelle afferma: «The purpose of rules of impurity is not to ensure permanent purity but to make people anxious about becoming impure and when they become impure, as they must, to make them anxious about recovering their lost purity. This anxiety, finally, is an integral part of the socializing process that sustains and strengthens cultural and social boundaries». P. Olivelle, "Caste and Purity: A Study in the Language of the Dharma Literature", in P. Olivelle, *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, Anthem Press, London, 2011, p. 245. Per dinamiche simili all'interno delle tradizioni buddhiste si veda: S. Bretfeld, "Purifying the Pure", op. cit., pp. 320-347.

inteso come ciò a cui è bene assegnare credito e consenso e quindi, in ultima battuta, ciò a cui è conveniente aderire. E le parole conclusive del dio, in questo senso, non lasciano dubbio in merito.

Ma oltre a questo tratto eminentemente politico che sorge da un preciso ordine e discorso testuale, vi è anche un altro aspetto che fonda questa pretesa di perfezione e rettitudine buddhista. Per comprendere ciò è utile rivolgersi proprio a colui che articola le parole sopra ricordate: Brahmā Sahampati.

Si deve riconoscere che questa divinità è posta come una delle figure principali all'interno delle tradizioni intellettuali brahmaniche, quindi all'interno di sistemi religiosi e di pensiero che, di fatto, vengono rappresentati come acerrimi rivali delle dottrine che si rifanno al Buddha. Ebbene, proprio negli apparati letterari e nelle prassi culturali formulate da queste agenzie Brahmā rappresenta e assume tutte le caratteristiche del potere e del prestigio brahmanico. Questo dio diviene, infatti, rappresentante divino dell'ordine costituito e garante dei valori della collettività fondati sulla centralità del capofamiglia, finendo così per garantire e legare a doppio filo l'ordinamento della società e le disposizioni articolate dall'élite brahmanica. È facile perciò capire quanto questa figura fosse centrale nel mantenimento dell'autorità e del potere pratico e simbolico che queste tradizioni nel corso del tempo avevano accumulato, ma che dovevano anche custodire e rinnovare nei confronti di dottrine avversarie come quelle buddhiste.¹⁶⁵

Ecco, dunque, che l'impiego di Brahmā Sahampati da parte buddhista assume tutti i tratti di un'operazione dagli intenti fortemente politici. Un'operazione condotta nel tentativo di fare proprie le istanze di precise tradizioni avversarie. Essa diviene una chiara *provocazione* che appunto convocando una figura così celebre ha voluto giustificare e legittimare un nuovo assetto e un diverso ordine di idee - e di pratiche ad essi connesse -, raccolte attorno alla figura del Buddha. Un inserto narrativo, insomma, che attraverso l'uso di una figura mitica stravolta nel suo ruolo ha voluto scardinare e criticare strutture di potere già in uso, così da valorizzare le differenti

¹⁶⁵ Nelle proposte di Greg Bailey l'uso che si fa di Brahmā nella letteratura brahmanica coeva al buddhismo lo pone (e lo impone) come baluardo della logica di riproduzione sociale e familiare (*pravṛtti*) in netta antitesi rispetto alle istanze di rinuncia (*nivṛtti*) avanzate dai gruppi 'ascetici'. Anche in questo caso si tratta di soluzioni narrative funzionali a garantire il predominio sul campo sociale e a perseguire chiare strategie di attacco verso coloro che potevano mettere in crisi detti equilibri. Cfr. G. Bailey, *The Mythology of Brahmā*, Oxford University Press, Delhi, 1983, pp. 39-57.

soluzioni propugnate dai continuatori dell'insegnamento del Buddha.¹⁶⁶

Sembra essere chiaro che tutto ciò vada inteso come una strategia narrativa capace di definire sia una gerarchia d'importanza fra figure simboliche, dove Brahmā assiste e riconosce l'autorità del Buddha, sia una separazione netta tra proposte dottrinali: da una parte quelle buddhiste mostrate come rette e degne d'essere (e)seguite, dall'altra parte quelle 'altre' poste come retrograde, impure e dunque inferiori. Tutto ciò messo in campo al fine di ottenere quel necessario accumulo di potere simbolico, di legittimità e di influenza tale da fondare il primato buddhista sugli altri gruppi evidentemente percepiti come antagonisti e concorrenti.

Va anche detto che sotto questo terreno di acceso scontro tra agenzie soggiace, in realtà, una più profonda e complessa rete di relazioni e scambi. Si intende dire un 'sottosuolo' di intertestualità e interdiscorsività che implica l'appropriarsi di nozioni, categorie, pratiche, soluzioni testuali e narrative da parte degli istituti buddhisti, brahmanici, ma anche jaina, cārvāka ecc. al fine di rimodellarli e riplasmarli a proprio uso e consumo. Tutto questo in modo da guadagnare posizioni di preminenza all'interno di un 'social and religious market' governato da alti livelli d'interesse e competitività.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Sugli usi e le appropriazioni di Brahmā nei testi buddhisti rispetto alle tradizioni testuali brahmaniche si veda: N. McGovern, "Brahmā: An Early and Ultimately Doomed Attempt at a Brahmanical Synthesis", in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 40 (1), 2012, pp. 1-23; R. Gombrich, "A Visit to Brahmā the Heron", in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 29 (1), 2001, pp. 95-108.

¹⁶⁷ Cfr. N.M. McGovern, *Buddhists, Brahmins, and Buddhist Brahmins: Negotiating Identities in Indian Antiquity*, op. cit.; J. Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*, Brill, Leiden, 2011; O. Freiburger, "Negative Campaigning: Polemics against Brahmins in a Buddhist Sutta", in «Religions of South Asia», Vol. 3 (1), 2009, pp. 61-76; B. Black, "Rivals and Benefactors: Encounters between Buddhists and Brahmins in the Nikāyas", in «Religions of South Asia», Vol. 3 (1), 2009, pp. 25-43; F. Squarcini, *Tradens, traditum, recipiens. Studi storici e sociali sull'istituto della tradizione nell'antichità sudasiatica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze, 2008, pp. 129-162; G. Bailey; I. Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 108-137. Per una lettura che va nel solo verso di una «reaction to brahmanism» e che è dunque poco incline all'idea di mutua contesa: R.F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Routledge, London/New York, 2006 (ed. or. The Athlone Press, 1996), pp. 27-64. Ancora su questo tema, ma all'interno del nodale dibattito normativo: P. Olivelle, "Power of Words: The Ascetic Appropriation and the Semantic Evolution of dharma", in P. Olivelle, *Language, Texts and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*,

A riprova di quanto detto vanno considerati due dati ulteriori, due elementi aggiuntivi che segnalano discontinuità narrative e filologiche circa l'evento qui indagato e che lasciano pensare ancor di più a un suo chiaro utilizzo funzionale.

All'interno di *Ariyapariyesanā-sutta* si è vista la riluttanza del Buddha a diffondere la sua dottrina, un dubbio che di fatto causa l'ingresso in scena di Brahmā Sahamṃpati e che conduce all'esortazione sopra riportata. Ebbene, questo momento di indecisione del Buddha mal si accorda ad altri testi e tematiche che trovano sede entro gli apparati canonici e che acquisiscono sempre più spazio nella successiva letteratura buddhista. In essi si palesa l'onniscienza del Buddha e la sua irremovibile volontà di riversare nel mondo il *dhamma* di cui si fa portatore.¹⁶⁸ Questi testi presentano dunque un Gautama pienamente consapevole del suo ruolo salvifico - addirittura a partire dal grembo materno e perfino nelle fasi che precedono la sua ultima rinascita quando ad esempio risiede nel 'paradiso' chiamato Tuṣṭita (pāli: Tusita) -, così come egli si mostra sicuro del compimento finale che lo aspetta in quella che riconosce e dichiara essere la sua ultima vita mortale.¹⁶⁹

Ebbene, quello che i redattori di queste tematiche hanno inteso fare, oltre a condurre una articolata disamina sulle facoltà e proprietà del Buddha,¹⁷⁰ è stato infondere la percezione di un essere dai tratti sovrumani destinato al successo.¹⁷¹ Ecco, quindi, che la

Anthem Press, London, 2011, pp. 121-135.

¹⁶⁸ Cfr. Anālayo, *The Genesis of Bodhisattva Ideal*, op. cit., pp. 20-28; Anālayo, "The Buddha and Omniscience", in «The Indian International Journal of Buddhist Studies», Vol. 7, 2007, pp. 1-20, in part. pp. 5, 10-13; T. Endo, *Buddha in Theravāda Buddhism*, op. cit., pp. 22-23, 207-221.

¹⁶⁹ Cfr. J.A. Silk, "The Fruits of Paradox", op. cit., pp. 863-881; M. Hara, "A Note on the Buddha's Birth Story", in *Indianisme et Bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, Vol. 23, 1980, pp. 143-157. A questo tema si legano gli episodi altamente performativi delle predizioni di successo futuro di Gautama compiute per lo più da celebri saggi *brāhmaṇa* al momento della sua nascita. Cfr. R. Gombrich, "Buddhist Prediction: How Open is the Future?", in L. Howe; A. Wain (a cura di), *Predicting the Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 144-168.

¹⁷⁰ Cfr. P.J. Griffiths, *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, SUNY Press, Albany, 1994, pp. 58-60, 66-75, 87-90.

¹⁷¹ Cfr. N. Appleton, *Narrating Karma and Rebirth: Buddhist and Jain Multi-life Stories*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 157-190; G. Xing, *The Concept of the Buddha*, op. cit., pp. 53-61, 180.

notevole discontinuità tra un Buddha pienamente consapevole e un Buddha esitante e persino impaurito da quello che incontra e prova durante alcune fasi della la sua ricerca del ‘risveglio’ sembra suggerire che: «buddhism’s message of liberation requires both of these models to function». ¹⁷² Cosicché l’onniscienza, diversamente dall’esitazione presente in *Ariyapariyesanā-sutta*, diviene anch’essa una caratteristica, un aspetto biografico peculiare e innovativo volto a esaltare l’esperienza e la figura del fondatore. ¹⁷³ Ma cosa ancor più importante essa diviene un’idea efficace e funzionale a mostrare un *dhamma* perenne e increato di cui il Buddha non è inventore ma latore e per certi aspetti mera ipostasi, così che l’intera dottrina buddhista raggiunga il più alto grado di indiscutibilità e incontestabilità. ¹⁷⁴

Per quanto riguarda l’altra discontinuità a cui si è accennato, essa si gioca sul versante prettamente filologico. A riguardo, va segnalato il fatto che l’innesto di Brahmā Sahamṃpati non è presente in tutte le recensioni pervenuteci del testo *Ariyapariyesanā-sutta*. Infatti, tale episodio non compare nel parallelo cinese del medesimo testo contenuto nella raccolta *Madhyama-āgama* di probabile scuola Sarvāstivāda. ¹⁷⁵ Una discontinuità che oltretutto si ripresenta simile anche per il *Mahāpadāna-sutta* e il parallelo cinese contenuto nel *Dīrgha-āgama* di probabile scuola Dharmaguptaka, testi che presentano entrambi la vicenda di Brahmā Sahamṃpati, ¹⁷⁶ cosa che però non viene

J.A. Silk, “The Fruits of Paradox”, op. cit., p. 873.

¹⁷²

¹⁷³ «L'exaltation du Buddha, placé au rang suprême des humains et égalé au souverain universel, exaltation qui sert la propagande du Bouddhisme auprès des premiers empereurs maurya [...] Cette exaltation est la seule raison de l'invention des épisodes prodigieux de la conception, de la vie intra-utérine et de la naissance de ceux-ci». A. Bareau, “La jeunesse du Buddha”, op. cit., p. 266.

¹⁷⁴ Un'esaltazione della figura del Buddha che, è bene ricordarlo, prende le mosse da un considerevole esercizio filosofico condotto attraverso i peculiari strumenti logici messi a punto dagli autori di tali testi: «[I]t will be useful and illuminating to think of the Buddhological enterprise as an example of thinking motivated by the desire to limn maximal greatness, and that the constraints upon such an enterprise will turn out to be, broadly, those provided by the metaphysic of the system within which particular instances of buddhological thinking occur; more narrowly, the constraints will be those provided by the rules of recognition and interpretation operative in the community». P.J. Griffiths, *On Being Buddha*, op. cit., pp. 59-60.

Cfr. MĀ 204 in T. 26, vol. I, pp. 775 c7-777 b11.

¹⁷⁵

Cfr. DN 14 in PTS: DN, II, p. 36; DĀ 1 in T. 26, vol. I, p. 8 b22.

¹⁷⁶

riscontrata in un'altra versione parziale cinese del medesimo testo e nel *Mahāvādāna-sūtra* sanscrito.¹⁷⁷ Questo, insomma, fa pensare che l'innesto dell'episodio di Brahmā Sahampati sia avvenuto in un secondo momento dello sviluppo testuale, oppure che ci si trovi di fronte a differenti e difformi linee di trasmissione del medesimo testo.¹⁷⁸

In ogni caso, entrambe le discontinuità mostrate riprovano che in *Ariyapariyesanā-sutta* vi è il ricorso chiaro a una figura divina in grado di mettere in risalto e assegnare pieno valore alla dottrina buddhista, soprattutto nei confronti di altre dottrine estranee e concorrenti. E così, come già proposto per i casi precedenti, si confermano appieno le ragioni istituenti e gli scopi performativi posti dietro l'ampliamento delle vicende che riguardano il Buddha. Episodi, in questo caso, ulteriormente dilatati e potenziati da quella che si può definire una vera e propria «strategy of inclusivism» in grado di fare proprie figure divine e di potere, e dunque personaggi letterari legittimanti presenti in altri immaginari narrativi.¹⁷⁹

3.2 Il rigore e l'errore : guardare alle 'austerità' del Buddha come a forme di controllo monastico

A riprova di quanto detto e per avere un altro chiaro esempio delle dinamiche di contesa a proposito dell'azione corretta da compiere e di

¹⁷⁷ Cfr. T. 3, vol. I, p. 156 c14.

¹⁷⁸ È bene specificare che non si tratta di un inserimento particolarmente tardo vista la sua presenza in molte altre porzioni testuali presenti nei vari canoni. Cfr. Anālayo, "Brahmā's Invitation", op. cit., pp. 12-38. Sempre sulla rilevanza performativa di questo episodio si veda anche: D.T. Jones, "Why Did Brahmā Ask the Buddha to Teach?", in «Buddhist Studies Review», Vol. 26 (1), 2009, pp. 85-102. Inoltre, ancora a confermare l'uso funzionale di figure divine presenti in altri immaginari mitologici, in molti *sutta* si rileva la presenza, accanto a quella di Brahmā, di Sakka (sans.: Śakra): divinità sovrana per eccellenza che richiama l'Indra vedico. Anche qui la volontà di accrescere il prestigio, stavolta regale, del Buddha sembra essere inequivocabile. Cfr. Anālayo, "Śakra and the Destruction of Craving – A Case Study in the Role of Śakra in Early Buddhism", in «The Indian International Journal of Buddhist Studies», Vol. 12, 2011, pp. 157-176.

¹⁷⁹ Cit. in Anālayo, "Brahmā's Invitation", op. cit., p. 12.

soluzioni normative offerte dai testi è possibile rivolgersi al tema delle ‘austerità’ del Buddha, ovvero delle pratiche estreme d’esercizio che Gautama avrebbe compiuto nei periodi appena precedenti la sua ‘illuminazione’.

È interessante notare come all’interno delle narrazioni biografiche la descrizione di tali esercizi ascetici abbia posizione appena successiva agli episodi di Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra e, quindi, trovi sede sia in molti testi pāli già considerati come *Mahāsīhanāda-sutta*,¹⁸⁰ *Ariyapariyesanā-sutta*,¹⁸¹ *Mahāsaccaka-sutta*,¹⁸² *Bodhirājakumāra-sutta*¹⁸³ e *Saṅ gārava-sutta*¹⁸⁴, sia all’interno di molti apparati biografici del Buddha come *Saṅ ghabhedavastu*,¹⁸⁵ *Mahāvastu*,¹⁸⁶

¹⁸⁰ Cfr. MN 12 in PTS: MN, I, pp. 77-81. Qui la descrizione assai dettagliata delle varie pratiche è richiamata dallo stesso Buddha: «Sāriputta, io ho compiuto la vita ascetica divisa in quattro ripartizioni: ho compiuto la pratica ascetica estrema, [quella] estremamente rude, [quella] dell'abbandono estremo, [quella] dell'isolamento estremo» (*Abhijānāmi kho panāhaṃ sāriputta caturaṅgasamannāgataṃ brahmacariyaṃ caritā: tapassī sudamaṃ homi paramatapassī, lūkhassudamaṃ homi paramalūkho, jegucchī sudamaṃ homi paramajegucchī, pavivittassudamaṃ homi paramapavivitto*) (MN, I, p. 77).

¹⁸¹ È singolare che in questo *sutta* non sia presente alcuna descrizione delle ‘austerità’, ma esse vengano ricordate al Buddha dai cinque compagni che egli re-incontra subito dopo il raggiungimento del ‘risveglio’. Essi, infatti, fanno riferimento velato a queste dicendo: «Amico Gautama, tu non hai ottenuto alcun traguardo sovrumano, né alcuna discriminazione di visione e conoscenza attraverso le posture, la condotta e l'azione estrema/austera. Come puoi aver ottenuto il traguardo sovrumano, la discriminazione di visione e conoscenza, ora che [invece] vivi nell'abbondanza, hai abbandonato lo sforzo e sei tornato all'agiatazza?» (*Tāya pi kho tvaṃ āvuso Gotama iriyāya tāya paṭipadāya tāya dukkarakārikāya nājjhagamā uttariṃ manussadhammā alamariyañāṇadassanavisesaṃ. Kimpana tvaṃ etarahi bāhuliko padhānavibbhanto āvatto bāhullāya adhiḡamissasi uttariṃ manussadhammā alamariyañāṇadassanavisesanti*) (MN 26 in PTS: MN, I, p. 172).

¹⁸² Cfr. MN 36 in PTS: MN, I, pp. 242-246.

¹⁸³ Cfr. MN 85 in PTS: MN, II, pp. 94.

¹⁸⁴ Cfr. MN 100 in PTS: MN, II, pp. 212.

¹⁸⁵ Cfr. SBhV, I, 100-104. È interessante far notare che in questo testo la nota ‘triplice similitudine’

Lalitavistara, 187 *Nidānakathā*, 188 ma anche nei *jātaka*, in molti *sūtra* Mahāyāna e diverse opere in redazione cinese.¹⁸⁹

Ebbene, anche qui e in maniera del tutto simile a quanto avvenuto per i concetti sopra considerati e legati ai primi due maestri del Buddha, il fatto che l'esercizio estremo e solitario compiuto dal Buddha sia esplicitamente palesato come inadatto e inopportuno rivela ancora una volta la volontà degli istituti buddhisti di isolare, delegittimare e diminuire l'importanza di tali discipline all'interno delle condotte ordinarie dei praticanti buddhisti.¹⁹⁰ È il Buddha stesso che, dopo avere descritto minuziosamente condotte estreme e comportamenti austeri come ad esempio '[tenere] i denti serrati e la lingua aderente al palato' (*dantehi dantamādhāya jivhāya tāluṃ*

(*tisra upamā*) pronunciata dal buddha assume una differente disposizione rispetto ai testi in pāli, al *Mahāvastu* (Mvu, II, pp. 121-123) e al *Lalitavistara* (Lal, XVII, pp. 181-182) che invece la pongono immediatamente dopo gli episodi di Ārāḍa Kālāma e Udraka Rāmaputra. Nel *Saṅghavedavastu*, infatti, tale similitudine è successiva al racconto delle 'austerità'. Dunque, l'accostamento che il Buddha fa tra la scheggia di legno che se bagnata risulta impossibile da accendere e le pratiche ascetiche che se non attentamente e completamente eseguite non conducono agli effetti sperati, mira in questo testo a rappresentare anche l'inutilità dello sforzo estremo nel raggiungimento dell'obiettivo finale del 'risveglio' e non è limitato a mostrare l'inefficacia delle discipline proprie di alcuni gruppi ascetici.

¹⁸⁶ Cfr. Mvu, II, pp. 123-130, 202-205, 231-232, 263-264, 299.

186

¹⁸⁷ Cfr. Lal, XVII, pp. 180-190.

187

¹⁸⁸ Cfr. Jā, I, pp. 67-69.

188

¹⁸⁹ Per una raccolta sistematica dei testi che riguardano tale narrazione si veda: J. Rhi, "Some Textual Parallels for Gandhāran Art: Fasting Buddhas, *Lalitavistara*, and *Karuṇāpūṇḍarīka*", in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 29 (1), 2006 (2008), pp. 131-135. Cfr. anche: J. Strong, *The Buddha*, op. cit., pp. 82-88; H. Nakamura, *Gotama Buddha* (Vol. 1), op. cit., pp. 140-150.

¹⁹⁰ Cfr. O. Freiburger, "Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way", in O. Freiburger (a cura di), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 235-258. Si veda anche: A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, pp. 45-54.

āhacca),¹⁹¹ ‘[sospendere] inspirazione ed espirazione da naso e bocca’ (*mukhato ca nāsato ca assāsapassāse uparundhim*) e ‘[assumere] poco cibo’ (*thokaṃ thokaṃ āhāraṃ āhāreyyaṃ*), indica queste singole pratiche e molte altre come già in voga presso altri circoli ascetici, sino a esclamare: «non ottengo alcun traguardo sovrumano, né alcuna discriminazione di visione e conoscenza attraverso tali severe e dolorose azioni: vi è forse un’ altra via per il risveglio».¹⁹²

Riguardo all’assunzione di cibo da parte del futuro Buddha è importante segnalare un’altra discontinuità testuale che ancora di più mostra il tentativo di disciplinamento normativo messo in atto dai testi. In ‘dialoghi’ come *Mahāsaccaka-sutta* (ma anche il suo parallelo sanscrito e la versione cinese del testo contenuta in *Ekottarika-āgama*), *Bodhirājakumāra-sutta*, *Saṅ gāraṇa-sutta*, ma anche nel

Saṅ ghabhedavastu,¹⁹³ Gautama sembra avere l’intenzione di sospendere *completamente* l’ingestione di cibo. Tuttavia, a seguito dell’intervento di alcune divinità che paventano l’idea di somministrargli ‘forzosamente’ una sostanza energetica per non farlo morire, egli viene convinto a cibarsi di pochi e specifici alimenti tutti minuziosamente descritti. D’altro canto, invece, all’interno di

¹⁹¹ È rilevante ai fini delle discontinuità presenti entro le scritture canoniche segnalare che in *Vitakkasanthāna-sutta* tale pratica venga al contrario ammessa e persino favorita: «Se, o monaci, pensieri nocivi e contaminanti – dotati di desiderio, avversione e delusione –, ancora sorgono nel *bhikkhu* che è intento nel controllo del pensiero, con denti serrati e la lingua aderente al palato egli dovrebbe abbattere, contenere e sottomettere il plesso dei pensieri» (*Tassa ce bhikkhave bhikkhuno tesampi vitakkānaṃ vitakkasaṅkhārasanthānaṃ manasikaroto uppajjanteva pāpakā akusalā vitakkā chandūpasamhitāpi dosūpasamhitāpi mohūpasamhitāpi, tena bhikkhave bhikkhunā dantehi dantamādhāya jivhāya tāluṃ āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhitabbaṃ abhinippīletabbaṃ abhisantāpetabbaṃ*) (MN 20 in PTS: MN, I, pp. 120-121).

¹⁹² *Na kho panāhaṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya adhigacchāmi uttariṃ manussadhammā alamariyaññadassanavisesaṃ, siyā nu kho añño maggo bodhāyāti* (MN 36 in PTS: MN, I, p. 246). Espressione stereotipica, questa, come si può leggere anche dalla citazione molto simile presente nella nota poco sopra e di fatto inclusa in molti altri testi successivi.

¹⁹³ Cfr. SBhV, I, pp. 101-102.

Mahāvastu e *Lalitavistara* la decisione di non proseguire il digiuno completo viene presa dallo stesso Buddha *prima* dell'intervento delle divinità.¹⁹⁴ Ebbene, questa seconda versione dell'evento - niente affatto casuale -, mostra molto probabilmente una sorta di duplice volontà di controllo sulle pratiche 'estreme' di tipo alimentari. Si intende dire che, pur all'interno di un episodio che mira a mostrare le 'austerità' come inadatte e sconvenienti, si è probabilmente reso necessario delegittimare ulteriormente il 'completo digiuno' palesandolo come una scelta ritenuta dallo stesso Gautama sin troppo avventata e rischiosa.¹⁹⁵ Non sorprende, dunque, che il tema del cibo sia centrale nelle fasi che precedono l' 'illuminazione'. Questo è dimostrato dal fatto che, nel prosieguo dei racconti, l'abbandono delle 'austerità' sia segnato dall'assunzione di 'cibo dolce' da parte di Gautama,¹⁹⁶ in alcune versioni testuali offerto da Sujātā,¹⁹⁷ ma anche da Nandā e Nandabalā,¹⁹⁸ che permette al futuro Buddha di riacquistare le forze così da condursi nel luogo dove di lì a poco raggiungerà il 'risveglio'.

Che queste discipline siano da rifuggire e sostituire con più efficienti proposte è chiaro anche in riferimento a un ulteriore episodio, di fatto appena successivo, che le fonti presentano: la 'prima meditazione' (*paṭ hamamaṃ jhānam*) compiuta dal giovane Gautama. Dopo la descrizione delle 'austerità' e per riportare Gautama sulla retta via della ricerca dell' 'illuminazione', le narrazioni inseriscono l'improvviso ricordo della 'prima meditazione' avvenuta in giovane età sotto l'albero della mela-rosa

¹⁹⁴ Cfr. Mvu, II, pp. 130-131, 204; Lal, XVIII, p. 193.

¹⁹⁵ Cfr. Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., p. 239.

¹⁹⁶ Cfr. ad es. *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36 in PTS: MN, I, p. 247); *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85 in PTS: MN, II, p. 94); *Saṅgārava-sutta* (MN 100 in PTS: MN, II, p. 212) dove egli si nutre di 'riso dolce' (*odanakummāsa*).

¹⁹⁷ Per il *Mahāvastu* e il *Lalitavistara* la scena dall'assunzione del 'cibo dolce' (*madhupāyasa*), donato con un atto meritorio da Sujātā, è molto simile. Cfr. Mvu, II, p. 131 (*sujātāye grāmikāye madhupāyasaṃ grhītvā*) e Lal, XVIII, p. 196 (*madhupāyasaṃ paribhūṅkte sma sujātāyā grāmikaduhituranukampāmupādāya*).

¹⁹⁸ Cfr. SBhV, I, pp. 108-111.

(*jambu*).¹⁹⁹ Questa breve e improvvisa rievocazione di quanto accadde ancor prima di decidere la dipartita dalla casa e la ricerca della ‘liberazione’ funge in realtà come una vera e propria strategia narrativa. Essa serve a distogliere il futuro Buddha da altri futili esercizi e discipline palesate come erranee, ma, cosa più importante, consente al fruitore della vicenda di spostare l’attenzione dalle pratiche estreme all’importanza e alla centralità di alcuni elementi di dottrina. Infatti, il contenuto della ‘prima meditazione’ si rifà agli stadi *dhyāna* (pāli: *jhāna*) e in particolare al primo stadio che Gautama ricorda di aver sperimentato tempo addietro. Ecco che il rinvio a questi strumenti teorico-pratici d’esercizio cui si darà piena conferma e dimostrazione col successivo ‘risveglio’ si rende nodale nell’opera di rifiuto e abbandono delle pratiche estreme.

A questo proposito va detto che tale episodio, solo accennato nei testi pāli, riceverà in altre opere biografiche ulteriori sviluppi e più approfonditi avanzamenti.²⁰⁰ In queste opere, infatti, la ‘prima meditazione’ si svolge all’interno di un’inedita cornice narrativa calata entro una sorta di festival rurale al quale il giovane Gautama si trova a partecipare. In questa situazione bucolica egli, reso partecipe del duro lavoro nei campi e, soprattutto, dello stato di sofferenza generalizzato che attanaglia tutti gli esseri tanto umani quanto animali, si fa addirittura sperimentatore non solo del primo

¹⁹⁹ I testi forniscono tre differenti versioni riguardanti i contenuti della ‘prima meditazione’ compiuta dal giovane Gautama: «Selon les uns, le jeune homme a décidé de quitter la vie laïque parce qu'il a reconnu les dangers cachés derrière les plaisirs de sens et qu'il a découvert un bonheur supérieur à celui que procurent ceux-ci. D'après d'autres, il a choisi la vie ascétique parce que celle-ci était libre et qu'il ne pouvait plus supporter les contraintes de la vie laïque. Pour les plus nombreux, c'est en méditant sur la vieillesse, la maladie, la mort et les autres maux, en comprenant leur caractère inéluctable et en cherchant à s'y soustraire qu'il s'est déterminé à abandonner l'existence ordinaire des hommes». Cfr. A. Bareau, “La jeunesse du Buddha”, op. cit., pp. 218-237, cit. p. 231.

²⁰⁰ Cfr. *Buddhacarita* (BC, 5.5-5.15); *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, pp. 75-78); *Mahāvastu* (Mvu, II, pp. 45-48); *Lalitavistara* (Lal, XI, pp. 90-95); *Madhyama-āgama* (MĀ 117 in T. 26, vol. I, pp. 607 b24-608 b1).

stadio di riflessione, bensì di tutti e quattro gli stadi *dhyāna*.²⁰¹
 Insomma, si può dire che oltre agli avanzamenti nella rappresentazione dello stato di sofferenza che si rende comune e generico, ma che delinea anche una sorta di natura sovramondana di Gautama, l'utilizzo del ricordo serve a focalizzare e guidare i destinatari del racconto verso quelli che sono i corretti elementi di dottrina da apprendere. Tale rammemorazione, attivata invero attraverso lo strumento narrativo dell'analessi, mira a distogliere definitivamente l'attenzione da altri metodi ritenuti impropri, dalle 'austerità' che 'fanno male': è infatti da intendere così il termine *duṣ karacaryā* (pāli: *dukkarakārikā*) impiegato a denotare, ma vien da dire anche valutare, tali pratiche. In questo modo tali discipline sono poste sin dall'inizio della vita del Buddha come fallaci e si dimostrano da subito lontane dai veri strumenti che possono condurre all'obiettivo finale prefisso. Tanto è vero che dopo la rievocazione del primo stadio *dhyāna/jhāna* già sperimentato sotto l'albero *jambu* Gautama stesso dirà con tono sorpreso ma assertivo: «è forse questa la via che conduce verso il risveglio?».²⁰²

A ulteriore conferma che quelle di cui si sta trattando sono pratiche abbandonate dal Buddha e da abbandonare per qualsiasi praticante buddhista è possibile rivolgersi anche ad alcune 'storie delle vite passate' che ancor meglio ne mettono in mostra i chiari tratti negativi e, da qui, la volontà implicita di estrometterle dalle azioni ritenute idonee. In *Lomahamaṃsa-jātaka* (J 94), infatti, il

Cfr. V.R. Sasson, "The Buddha's "Childhood": The Foundation for the Great Departure", in V.R. Sasson, *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 81-84; H. Durt, "La 'visite aux laboureurs' et la 'méditation sous l'arbre jambu' dans les biographies sanskrites et chinoises du Buddha: tentative de classement des épisodes narratifs", in L.A. Hercus et al. (a cura di), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Satguru Publications, New Delhi, 1982, pp. 95-120; A. Bareau, "La jeunesse du Buddha", op. cit., pp. 225-226.

²⁰² *Siyā nu kho eso maggo bodhāyāti* (MN 36 in PTS: MN, I, p. 246).

Buddha così descrive la pratica a cui il suo discepolo Sunakkhatta si è affidato:

«[Il *bhikkhu*] Sunakkhatta, o Sāriputta, trova diletto nella falsa condotta austera dello *kṣatriya* Kora. Egli, devoto della falsa ascesi, non trova più piacere in me. [Anche] io novantuno ere fa ho praticato la vita ascetica prendendo in considerazione la falsa disciplina d'altri gruppi, [quella] divisa in quattro ripartizioni, [per capire] se vi è virtù in ciò: ho compiuto la pratica ascetica estrema, [quella] estremamente rude, [quella] dell'abbandono estremo, [quella] dell'isolamento estremo».203

Una questione, quella della falsità di tali pratiche estreme e dell'ipocrisia che accompagna alcuni gruppi ascetici, che si ripresenta simile anche in *Setaketu-jātaka* (J 377),²⁰⁴ *Gijjha-jātaka* (J 427),²⁰⁵ *Uddālaka-jātaka* (J 487)²⁰⁶ e, soprattutto, *Dadabbha-jātaka* (J 322) che senza possibilità di fraintendimento narra:

«Molti *bhikkhū*, dopo aver fatto raccolta delle offerte a Savatthi, a metà strada verso Jetavana videro [alcuni adepti che praticavano] la falsa forma d'ascesi. [Poi], avvicinato il Buddha chiesero: “c'è qualche tipo di godimento da parte di quei *samaṇa* nell'eseguire quelle pratiche?”. Il Buddha rispose: “No, *bhikkhu*, non vi è [alcun] ottenimento, né virtù nell'eseguirle. [Quando] testate e ponderate esse sono come un rumore per la lepre, sono come un percorso sugli escrementi”».207

Da qui, ancora per il tramite rappresentativo delle azioni e delle valutazioni compiute dal Buddha all'interno dei testi si capisce bene

²⁰³ Sunakkhatto kira Sāriputta Korakkhattiyassa dukkarakārikāya micchātape pasanno, micchātape pasīdituṃ vaṭṭati, ahaṃ ito ekanavutikappamatthake ‘atthi nu kho ettha sāro’ ti bāhirakamicchātaṃ vīmaṃsanto caturaṅgasamannāgataṃ brahmacariyavāsaṃ vaṣiṃ, tapassī sudaṃ homi paramatapassī, lūkho sudaṃ homi paramalūkho, jegucchī sudaṃ homi paramajigucchī, pavivitto sudaṃ homi paramapavivitto (PTS: Jā, I, p. 390).

²⁰⁴ Cfr. Jā, III, p. 235.

²⁰⁵ Cfr. Jā, III, p. 483.

²⁰⁶ Cfr. Jā, IV, p. 299.

²⁰⁷ Atha sambahulā bhikkhū Sāvattthiyaṃ piṇḍāya caritvā Jetavanaṃ āgacchantā antarāmagge te taṃ micchātaṃ tappente disvā gantvā Sattthāraṃ upasaṃkamitvā “atthi nu kho bhante aññatitthiyasamaṇānaṃ vatasamādāne sāro” ti pucchimsu. Sattthā “na bhikkhave taṃ vatasamādāne sāro vā viseso vā atthi, taṃ hi niḅhaṃsiyamānaṃ upaparikkhiyamānaṃ ukkārahūmimaggasadiṣaṃ sasakassa daddabhasadiṣaṃ hotīti” (PTS: Jā, I, pp. 74-75).

come le agenzie buddhiste abbiano potuto mettere in campo un'operazione di tipo disciplinare al fine di controllare e limitare l'uso di quelli che erano percepiti come insegnamenti problematici e controversi, propri anche di altre comunità ascetiche, ma che evidentemente suscitavano interesse anche presso alcuni circoli di praticanti buddhisti. Si sta quindi parlando di una gestione delle pratiche 'estreme' compiuta grazie al tratto biografico del Buddha, ma sempre all'interno di un complesso e mai sopito dibattito su quali pratiche accettare e proporre come comuni e condivise. E infatti, a più riprese, entro la produzione canonica e post-canonica buddhista e in particolare all'interno del discorso sui *dhutañ ga* e sui *dhutaḡa*, ovvero sulle 'modalità di purificazione' e sulle 'qualità della purificazione', e in testi più tardi come il celebre *Visuddhimagga* di Buddhaghosa forme più rigorose di disciplina e di esercizio si sono comunque affacciate e hanno trovato spazio d'ammissione e convalida, cioè sono state consentite e prospettate per alcuni soggetti particolarmente ferventi.²⁰⁸

²⁰⁸ Le pratiche *dhutañ ga*, in numero di dodici o tredici a seconda delle liste che i testi presentano, propongono, ad esempio, l'utilizzo di un preciso indumento per il monaco, ovvero la veste 'dismessa' (sans. *paṃsukūlika*; pāli: *paṃsukūlika*) e in numero limitato a tre (sans.: *traicīvarika*; pāli: *tecīvarika*), si riferiscono al sostentamento solo attraverso il cibo 'raccolto' (sans.: *piṇḍapātika*; pāli: *piṇḍapātika*), 'di casa in casa' (*sapadānika*) e con la ciotola (*pattapiṇḍika*). Esse riguardano le modalità di consumo rigoroso del cibo elemosinato e riguardano, infine, forme rigide del risiedere: nella foresta (sans.: *āraṇyaka*; pāli: *āraññaka*), sotto un albero (sans.: *vrkṣamūlika*; pāli: *rukhamūlika*), all'aperto (sans.: *ābhyavakāśika*; pāli: *abbhokāśika*), in prossimità di luoghi adibiti alla sepoltura (sans.: *śmāsānika*; pāli: *sosānika*) e persino sul non giacere mai sdraiati (sans.: *naśadika*; pāli: *nessajjika*). Cfr. J. Dantinne, *Les qualités del'ascète (Dhutaḡa): Étude sémantique et doctrinale*, Thanh-Long, Bruxelles, 1991. Sulla teorizzazione di queste discipline compiuta da Buddhaghosa nel *Visuddhimagga* e per una proposta di vederle come tentativo di sedare gli aspri conflitti interni all'ambito buddhista, omogeneizzare i diversi gruppi di monaci e contenere le contese tra monasteri sul suolo srilankese si consideri il recente: S. Bretfeld, "Purifying the Pure: The *Visuddhimagga*, Forest-Dwellers and the Dynamics of Individual and Collective Prestige in Theravāda Buddhism", in M. Bley; N. Jaspert; S. Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural*

Un altro interessante tema biografico che si lega alla delegittimazione di alcune precise pratiche radicali è quello che concerne la figura di Devadatta. Nei molti testi e vicende che lo riguardano, costui, consanguineo del Buddha (alcune fonti tarde dicono addirittura cugino), viene preso come modello di cattiva condotta sino a divenire esempio di iniquità ed empietà. In particolare, il suo personaggio si lega al celebre tentativo di porsi a guida della comunità del Buddha, di sostituirsi al fondatore e, come conseguenza, di generare una ‘scissione del *sañ gha*’ (sans.: *saṃ ghabheda*; pāli: *sañ ghabheda*). Una vicenda, dunque, che racconta fasi e modalità di quello che è mostrato come il primo tentativo di scisma interno alla comunità buddhista e che trova sede nelle porzioni *Skandhaka* dei vari *Vinaya* a noi giunti, così come nelle sezioni del *Vibhañ ga* che descrivono le procedure normative relative al decimo *saṃ ghāvaśeṣ a* (pāli: *sañ ghādisesa*).²⁰⁹

Sebbene una trattazione di questo esteso e complesso tema che si lega all’agiografia del Buddha non sia il fine di questo lavoro, è importante segnalare che la maggior parte dei testi utilizzino proprio alcune pratiche radicali come espediente adottato da Devadatta nel tentativo di fare breccia nella comunità dei monaci e convincerli a seguirlo. Proprio attraverso la promulgazione di tali discipline, infatti, è intenzione di Devadatta palesare l’indulgenza in cui è sprofondata la comunità a seguito delle scelte e della guida lassista del Buddha. Tutto ciò col fine dichiarato di accumulare prestigio

Perspective (300-1600), Brill, Leiden, 2015, pp. 320-347.

²⁰⁹ Per una dissertazione estesa dell’episodio attraverso un’analisi dettagliata delle fonti si veda: A. Bareau, “Les agissements de Devadatta selon les chapitres relatifs au schisme dans les divers *Vinayaṭṭaka*”, in «Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient», Vol. 78, 1991, pp. 87-132. L’articolo non contempla le parti dedicate a Devadatta e allo scisma da lui prodotto presenti in SBhV, II, pp. 73-86, 202-210. Si veda anche: É. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, op. cit., pp. 517, 657-658.

entro il gruppo monastico, piegarlo alla sua volontà e così sostituirsi all'autorità riconosciuta del Buddha. Dunque, se ci affidiamo al racconto pāli, questa vera e propria strategia capace di estromettere il fondatore e di catalizzare consenso assume la forma di cinque specifiche pratiche (*pañca vatthūni*) proposte da Devadatta ai *bhikkhu* come opportune e anzi necessarie per l'intera comunità. Esse sono: 1) Risiedere nella foresta; 2) Accettare unicamente cibo elemosinato e non accogliere inviti ad avere pasti nelle case dei laici; 3) Indossare vesti dismesse e non accettare indumenti dai laici; 4) Giacere all'aperto ai piedi di un albero; 5) Non mangiare né carne, né pesce.²¹⁰ A seguito di queste proposte immediatamente rifiutate dal Buddha, Devadatta riesce invero ad ottenere un discreto successo e, in particolare, riesce a circondarsi di un gruppo di cinquecento monaci disposti ad abbracciare le sue tesi secessioniste e, quindi, a far proprie le condotte radicali avanzate.²¹¹

Ebbene, al di là della trama tessuta dai racconti non priva di numerose divergenze, sembra essere chiaro che l'intento della narrazione sia in realtà gestire e inibire ogni tipo di intenzione atta a creare disaccordo o a voler dividere la comunità. Non sorprende che alla fine dell'intera vicenda l'operazione messa in campo da Devadatta non raggiunga affatto gli scopi sperati e la comunità venga riportata all'ordine dall'intervento negoziatore e risolutore di

Cfr. *Cullavagga* VII, 3.14 in PTS: Vin, II, pp. 196-197.

²¹⁰

²¹¹ Per le fonti Theravāda, Mahīśāsaka, Dharmaguptaka, Sarvāstivāda e Mūlasarvāstivāda i cinquecento monaci che approvano le proposte di Devadatta lo fanno attraverso lo strumento di votazione dei 'bastoncini' (sans.: *śalākā*; pāli: *salāka*) in un'assemblea dove il Buddha non è presente (salvo per la versione Sarvāstivāda). Non si fa invece alcuna menzione del gruppo dei monaci seguaci di Devadatta nelle fonti Mahāsāṃghika. Inoltre, nelle fonti Theravāda, i cinquecento monaci vengono indicati come *vajjiputtakā* di Vesālī (*Cullavagga* VII, 4.1 in PTS: Vin, II, p. 199), forse per accordare questo dato con i *vajjiputtakā bhikkhū* autori del primo grande scisma della comunità avvenuto, dicono le fonti, circa cento anni dopo la morte del Buddha (*Cullavagga* XII, 2.1-2.9 in PTS: Vin, II, pp. 294-308). Cfr. A. Bureau, "Les gissements de Devadatta", op. cit., p. 110.

Śāriputra e Maudgalyāyana (pāli: Sāriputta, Moggallāna).²¹² L'operazione di riordino, infatti, conduce i monaci ribelli ad essere ricondotti senza ripercussioni dentro il gruppo monastico attraverso una vera e propria opera di rieducazione,²¹³ mentre Devadatta trova la morte come conseguenza inevitabile delle molte azioni turpi delle quali si è macchiato (non ultimi i tentativi ripetuti di uccidere il Buddha).²¹⁴

²¹² Tuttavia l'intervento di Śāriputra e Maudgalyāyana non compare nelle versioni raccolte attorno alle porzioni che trattano delle norme *saṃghāvaśeṣa/saṃghādisesa*. Qui, si fa per esempio cenno all'azione risolutiva di ignoti monaci fedeli al Buddha. Cfr. A. Bareau, "Les agissements de Devadatta", op. cit., pp. 111-112.

²¹³ Si pensi solo che i cinquecento monaci vengono descritti in *Cullavagga* VII, 4.1 in PTS: Vin, II, p. 199 come 'novizi' (*navakā*) e 'non consapevoli' (*apakataññuno*). Mentre in *Dhammapada-aṭṭhakathā* (Dhp-a, I, pp. 142-143) di loro si dice che avevano 'appena abbandonato casa' (*navapabbajitā*) ed erano di 'mente ottusa' (*mandabuddhino*). Essi, dunque, vengono ricondotti alla 'retta via' attraverso istruzioni e insegnamenti precisi da parte di Śāriputra e Maudgalyāyana e successivamente anche da parte del Buddha. Cfr. *Cullavagga* VII, 4.3-8 in PTS: Vin, II, pp. 199-203; SBhV, II, pp. 206-210.

²¹⁴ In molte altre storie Devadatta è avversario del Buddha e paradigma di disonestà e malvagità. L'uso a fini didattici della sua figura è estremamente presente soprattutto nei *jātaka* e nello specifico lo si riscontra come oppositore del *bodhisatta* nella 'storia del presente' (*paccuppannavatthu*) di: *Serivāṇija-jātaka* (J 3), *Kuruṅga-jātaka* (J 21), *Mahilāmukha-jātaka* (J 26), *Vānarinda-jātaka* (J 57), *Tayodhamma-jātaka* (J 58), *Silavanāga-jātaka* (J 72), *Sigāla-jātaka* (J 113), *Dhummedha-jātaka* (J 122), *Asampadāna-jātaka* (J 131), *Ubhatobhaṭṭha-jātaka* (J 139), *Sigāla-jātaka* (J 142), *Sañjīva-jātaka* (J 150), *Vinilaka-jātaka* (J 160), *Sakuṇagghijātaka* (J 168)*, *Dūbhiya-Makkāṭa-jātaka* (J 174), *Giridanta-jātaka* (J 184)*, *Culla-Paduma-jātaka* (J 193)*, *Maṇicora-jātaka* (J 194), *Vīraka-jātaka* (J 204), *Kuruṅga-Miḡa-jātaka* (J 206), *Suṃsumāra-jātaka* (J 208), *Kakkara-jātaka* (J 209), *Kandagalaka-jātaka* (J 210), *Dhammaddhaja-jātaka* (J 220), *Kāsāva-jātaka* (J 221), *Cūla-Nandiya-jātaka* (J 222), *Kumbhīla-jātaka* (J 224), *Upāhana-jātaka* (J 231), *Mahāpiṅgala-jātaka* (J 240), *Sabbadāṭha-jātaka* (J 241), *Guttila-jātaka* (J 243), *Romaka-jātaka* (J 277)*, *Jambu-Khādaka-jātaka* (J 294), *Anta-jātaka* (J 295)*, *Javasakuṇa-jātaka* (J 308), *Khantivādi-jātaka* (J 313), *Kakkāru-jātaka* (J 326), *Kālabāhu-jātaka* (J 329), *Jambuka-jātaka* (J 335), *Vānara-jātaka* (J 342), *Dhonāsāka-jātaka* (J 353), *Laṭukika-jātaka* (J 357), *Culladhammapāla-jātaka* (J 358), *Sāliya-jātaka* (J 367), *Savaṇṇakakkata-jātaka* (J 389)*, *Manoja-jātaka* (J 397)*, *Kapi-jātaka* (J 404), *Mahākapi-jātaka* (J 407), *Parantapa-jātaka* (J 416), *Cetiya-jātaka* (J 422), *Tittira-jātaka* (J 438), *Nigrodha-jātaka* (J 445), *Kukkuṭa-jātaka* (J 448), *Sumudda-vāṇija-jātaka* (J 466), *Mahā-Paduma-jātaka* (J 472)*, *Amba-jātaka* (J 474), *Ruru-jātaka* (J 482), *Taccha-Sūkara-jātaka* (J 492)*, *Sattigumba-jātaka* (J 503), *Somanassa-jātaka* (J 505), *Campeyya-jātaka* (J 506)*, *Paṇḍara-jātaka* (J 518), *Samkicca-jātaka* (J 530), *Cullahaṃsa-jātaka* (J 533), *Khaṇḍahāla-jātaka* (J 542), *Mahānāradakassapa-jātaka* (J 544)*. Con (*) si

A proposito di Devadatta, infatti, si dice a conclusione dell'episodio:

«Monaci, Devadatta ha il pensiero sopraffatto e controllato da otto condizioni riprovevoli. [Egli è] in miseria, destinato agli inferi dove risiederà un'era e senza rimedio. Quali [sono queste] otto [condizioni]? Monaci, Devadatta [è sopraffatto e controllato da] profitto e perdita, fama e discredito, onore e infamia, desideri malevoli e cattive amicizie».²¹⁵

Una condizione che, tuttavia, non è limitata unicamente al suo personaggio ma che può essere riscontrabile anche in altri individui comuni. Cosicché l'insegnamento finale pronunciato ai monaci, reso ancor più intenso dal *climax* creato dalla vicenda, viene di conseguenza reso generico e stringente per chiunque sia implicato nelle delicate dinamiche monastiche da salvaguardare:

«È bene, o monaci, che il monaco eviti costantemente ciò che genera profitto o perdita, ciò che può dare fama o discredito, ciò che produce onore o infamia, ciò che suscita desideri malevoli e conduce a cattive amicizie [...] Se il monaco evita costantemente [queste cose] gli influssi [del pensiero] che conducono a distruzione e attaccamento non sono in lui [...] [per evitare queste cose,] o monaci, dovrete esercitarvi».²¹⁶

Ecco che in questa parabola narrativa che mostra e condanna l'esempio negativo di Devadatta e dei suoi accoliti sembra essere sincronico e soggiacente il proponimento di normare e controllare altri possibili comportamenti devianti per riportarli entro precise linee di rettitudine. Tutto ciò all'interno di una logica analogica che lega personaggi narrativi e individui reali e per mezzo della

segnalano i *jātaka* dove non si racconta direttamente la vicenda di Devadatta ma dove egli figura come connessione ai personaggi negativi presenti nella storia.

²¹⁵ *Aṭṭhahi bhikkhave asaddhammehi abhibhūto pariyādinnaṅcitto Devadatto āpāyiko nerayiko kappatṭho atekiccho. Katamehi aṭṭhahi. lābhena bhikkhave abhibhūto pariyādinnaṅcitto Devadatto āpāyiko nerayiko kappatṭho atekiccho [...] alābhena / yesena / ayesena / sakkārena / asakkārena / pāpicchatāya / pāpamittatāya (Cullavagga VII, 4.7 in PTS: Vin, II, p. 202). Cfr. anche Devadattavipatti-sutta (AN 8.7 in PTS: AN, IV, p. 160).*

²¹⁶ *Sādhu bhikkhave bhikkhu uppannaṃ lābhaṃ abhibhuyya-abhibhuyya vihareyya, uppannaṃ alābhaṃ, uppannaṃ yasaṃ, uppannaṃ ayasaṃ, uppannaṃ sakkāraṃ, uppannaṃ asakkāraṃ, uppannaṃ pāpicchatam, uppannaṃ pāpamittatam abhibhuyya-abhibhuyya vihareyya [...] yaṃ hi 'ssa bhikkhave uppannaṃ lābhaṃ [alābhaṃ / yasaṃ / ayasaṃ / sakkāraṃ / asakkāraṃ / pāpicchatam / pāpamittatam] abhibhuyya-abhibhuyya viharato evaṃ 'sa te āsavā vighātapariḷhā na honti [...] evaṃ hi vo bhikkhave sikkhitabbanti (Cullavagga VII, 4.7 in PTS: Vin, II, p. 202). Cfr. anche Devadattavipatti-sutta (AN 8.7 in PTS: AN, IV, p. 161).*

quale il modello antinomico di Devadatta si mostra nella tipica e sempre edificante funzione che sembra richiamare il monito ‘ricorda cosa è successo, così non si fa!’ . Ebbene:

«Through exaggeration of a trait, our attention is drawn toward that trait (it becomes conspicuous) and this attention is what makes the thing become an example [...] Cultural convention, along with structures of differentiation and similarity, work together to focus attention on the action of the example so that we see it as though we were doing the same things. In sum, examples walk a line between similarity and difference; they are both deviants and conformists. They are tied to community history, standards, and ideals, while at the same time standing out as different from others within those communities».²¹⁷

Per questo, il nesso narrativo e normativo che costruisce la figura di quello che va pensato come il deviante esemplare, Devadatta, giunge ad essere il macchinario che evoca, prospetta e tenta di interdire altri devianti potenziali e altre eventuali condotte pericolose per il gruppo monastico. Si sta quindi parlando di una volontà di gestione e sorveglianza dei corpi individuali e dell'intero corpo comunitario che fa perno anche sulle forti valenze emotive che il narrato crea e che son tali da costituire un sentimento di affezione verso la figura del Buddha e verso una comunità indicata e *da* pensare come unita e solidale.²¹⁸ Ciò fa sì che l'intera vicenda funzioni alla stregua di un inibitore di condotte errate, capace di riportare sempre entro corretti modelli di pratica e convivenza ogni singolo componente della comunità.²¹⁹

²¹⁷ B.R. Warnick, *Imitation and Education: A Philosophical Inquiry into Learning by Example*, SUNY Press, Albany, 2008, pp. 38-43.

²¹⁸ È ancora tutta da svolgere una disamina sulla 'normatività emotiva' che i testi buddhisti esprimono al fine di avere presa diretta sui devoti e tale da costruire e mantenere un senso/sentimento d'appartenenza alla comunità. Questa normatività capace di fare perno su un 'comune sentire' diviene infatti nodale nelle possibilità di dar forma certa e continua ad un 'noi' che si rende collettivo. A proposito si vedano i più recenti sviluppi teorici presenti in: C. von Scheve; M. Salmela (a cura di), *Collective Emotions*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

²¹⁹ Va detto che le proposte qui avanzate di vedere tali vicende come campi semantici di costruzione della norma e delle conseguenti condotte corrette/scorrette sono in disaccordo con alcune delle riflessioni elaborate da André Bareau. Le conclusioni dell'autore francese, infatti, sebbene condotte entro approfondite e ancora assai utili indagini testuali, mirano a mostrare la vicenda come lo storico svolgersi dei fatti e come il retaggio di un buddhismo puro e originario in opposizione alle

Ed ecco che, per le medesime ragioni, anche le cinque proposte radicali formulate da Devadatta ricevono una simile forma di regolamentazione. Il proponimento dei testi - e dunque degli istituti buddhisti -, è infatti evitare che tali ideal-tipiche prassi assurgano a formule obbligatorie per l'intera comunità dei praticanti. Il problema rispetto a queste pratiche, dunque, sembra essere relativo alla loro diffusione e alla loro possibile estensione onnicomprensiva. In altre parole, è sul pericolo che esse diventino necessarie e fondamentali per tutta la comunità che si esercita la forza di controllo posta dalla vicenda. Proprio per evitare ciò, le parole proferite dal Buddha a Devadatta nel finale della vicenda risultano strategiche nel garantire l'unità del gruppo, così da evitare la pericolosa e poco gestibile deriva radicale dell'intera comunità, ma anche a non interdire completamente la scelta individuale. Si legge, infatti:

«Chiunque lo desidera può risiedere solo nella foresta [o] può restare nelle vicinanze di un villaggio, può accettare cibo elemosinato [o] può accettare un invito [a casa], può indossare vesti dismesse [o] può accettare indumenti dai laici. Per otto mesi, Devadatta, è consentito da me giacere ai piedi di un albero. Carne e pesce sono permessi rispetto a tre punti: se non sono visti, sentiti o sospettati [essere appositamente preparati per il monaco]». ²²⁰

successive istanze monastiche. Sembra, ancora una volta, che tutto ciò non dia ragione delle evidenti discontinuità e divergenze dei testi. Una modalità d'analisi che non mette in una chiara prospettiva ermeneutica le finalità per nulla descrittive, ma eminentemente prescrittive, che gli stessi testi elaborano e presentano. Cfr. A. Barea, "Devadatta and the First Buddhist Schism", in «Buddhist Studies Review», Vol. 14 (1), 1997, pp. 19-37, in part. pp. 33-37. Simili conclusioni e persino una valutazione in positivo della figura di Devadatta come esponente di un buddhismo delle origini votato all'asceti si ritrovano in: R.A. Ray, *Buddhist Saints in India*, op. cit., pp. 162-178. Si vedano, invece, le critiche mosse a entrambi da: D. Boucher, *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna: A Study and Translation of the Rāṣṭrapālapariprcchā-sūtra*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2008, pp. 46-49; Sujato, "Why Devadatta Was No Saint: A critique of Reginald Ray's thesis of the 'condemned saint'", Santipada, 2012, <http://santifm.org/santipada/wp-content/uploads/2012/10/WhyDevadattaWasNoSaint.pdf> (ultimo accesso 22/07/2016).

²²⁰ Yo icchati ārañṅako hotu, yo icchati gāmate viharatu, yo icchati piṇḍapātiko hotu, yo icchati nimantanam sādīyatu, yo icchati paṃsukūliko hotu, yo icchati gahapaticivaram sādīyatu. aṭṭha māse kho mayā Devadatta rukkhamaṭṭhāsanānam anuññātam, tikoṭṭiparisuddham macchamaṃsam aditṭham asutam aparisaṅkhitanti (Cullavagga VII, 3.14 in PTS: Vin, II, p. 197).

Oltre a questo va segnalato che le molte fonti non sono affatto concordi su quali siano esattamente queste cinque norme introdotte da Devadatta. Ebbene, mentre i cinque precetti ‘eretici’ proposti da Devadatta non si rintracciano affatto all’interno degli apparati Mahāsāṃghika,²²¹ nei testi Mūlasarvāstivāda si ha una situazione inversa dove è Devadatta che si oppone a cinque norme rigorose introdotte dal Buddha in seguito a una forte carestia, le quali sono considerate troppo stringenti per la comunità dei monaci.²²² Per le rimanenti tradizioni buddhiste, invece, la situazione appare estremamente discontinua e frastagliata come si può ben intuire dal sunto offerto da André Bareau e presentato di seguito:

«Les Dharmaguptaka ne donnent aucune précision sur ce point et les quatre autres écoles présentent des divergences. Les trois versions des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Sarvāstivādin s'accordent sur les règles suivantes : ne se nourrir que d'aumônes, donc ne pas accepter d'invitation à déjeuner chez un laïc (Theravādin, Mahīśāsaka); dormir au pied d'un arbre (Theravādin), s'asseoir sur le sol en plein air (Sarvāstivādin), s'asseoir en plein air, le jour, pendant les huit mois du printemps et de l'été, et demeurer dans les huttes d'herbe, le jour, pendant les quatre mois de l'hiver (Mahīśāsaka), en tout cas ne pas dormir sous un toit (Theravādin) ou dans une habitation (Mahīśāsaka); ne pas manger de viande, ni de poisson ajoutent les Theravādin et les Mahīśāsaka. Les autres règles ne sont mentionnées que par certains de ces trois textes: porter des haillons ramassés dans la poussière et ne jamais accepter de vêtements offerts par des laïcs (Theravādin), porter des vêtements rapiécés (Sarvāstivādin); vivre en ascètes forestiers (*araññaka*) et ne jamais séjourner dans un village (Theravādin); ne pas manger de sel ni de lait caillé (Mahīśāsaka); ne faire qu'un seul repas par jour (Sarvāstivādin). Il faut comparer cette liste de cinq interdictions ascétiques avec celle des quatre pratiques austères

²²¹ Nelle fonti Mahāsāṃghika, Devadatta è descritto istruire e fuorviare i monaci aggiungendo nuove regole e norme al *Vinaya* e proponendo diverse formule e soluzioni testuali rispetto a quanto disposto dal Buddha. Cfr. T. 1425, vol. XXII, pp. 281 c12-283 b14. Trad. in parte in: J. Walser, *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, New York, 2005, pp. 100-101.

²²² Cfr. SBhV, II, p. 204. Si legge: *āraṇyakatvena bhikṣuḥ [...] piṇḍapātikatvena, pāṃsukūlikatvena traicivarikatvena, ābhyavakāśikatvena, śudhyati, mucyate, niryāti, sukhaduḥkhaṃ vyatikrāmati*. Specificare che si tratti di un periodo di carestia e di ‘difficile ottenimento del cibo’ (*durbhikṣa*) fa sì che le rigide norme adottate dal Buddha possano essere volutamente più severe e contrarie alla normale procedura normativa della comunità. Questo ‘stato d’eccezione’ (*āpaddharma*) conferma, dunque, il fatto che tali norme non siano ordinariamente estese a tutti. Cfr. J.A. Silk, *Managing Monks: Administrators and Administrative Roles in Indian Buddhist Monasticism*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 52.

contre les quelles se rebellent Devadatta et ses partisans, selon les Mulasarvāstivādin: mendier sa nourriture; porter des vêtements ramassés dans les ordures; ne porter que trois vêtements; s'asseoir en plein air. Trois de ces austérités correspondent exactement avec trois des pratiques ascétiques définies par les trois autres récits, seul le port des trois vêtements (*tricīvara*) ne figurant pas dans ceux-ci». ²²³

Da quanto visto, sembra assai difficile che ci si trovi di fronte a una reale riproposizione dei fatti avvenuti e si può pensare che ogni singola scuola abbia di fatto innestato sulla vicenda di Devadatta una propria sequenza di comportamenti da contenere al fine di conservare e garantire l'unità della comunità. ²²⁴ Una strategia disciplinare su più livelli, dunque, in grado di mettere in guardia e limitare la pericolosità della discordia e del conflitto di vedute, ovvero dalla pericolosa 'contesa' (*vivada*) monastica, ²²⁵ così da porre un freno a ogni tipo di possibile arbitrarietà del singolo.

Dunque, per riassumere, tutto ciò conferma sia la polifonia e la conflittualità di posizioni interne alle correnti e agli ambienti buddhisti, sia l'uso del racconto agiografico al fine di selezionare e privilegiare particolari prospettive di correttezza pratica rispetto ad altre. Per mezzo di un tale macchinario discriminante e di controllo ciò che si è reso necessario fare è stato privilegiare l'omogeneità del gruppo buddhista al fine di evitare la deriva estremista di pratica che potesse fare apparire la compagine buddhista troppo simile ad altri gruppi ascetici e troppo radicale nelle scelte d'esercizio. Da qui, perciò, anche la cura messa nel mantenere una sorta di 'immagine' consona e prestigiosa della comunità soprattutto nei confronti della componente laica che doveva sempre sostenere e relazionarsi coi praticanti. ²²⁶

A. Bureau, "Les agissements de Devadatta", op. cit., p. 108.

223

Come messo in luce da alcuni studi, le testimonianze di Faxian e Xuanzang relative a seguaci del *dharma* di Devadatta e aventi differenti abitudini e regole rispetto al *saṅgha* è assai dubbia. Tali attestazioni, infatti, risultano troppo vaghe per confermarne l'attendibilità. Cfr. M. Deeg, "The *Saṅgha* of Devadatta: Fiction and History of a Heresy in the Buddhist Tradition", in «Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies», Vol. 2, 2009, pp. 183-218; Sujato, "Why Devadatta Was No Saint", op. cit., pp. 11-12.

224

Cfr. Anālayo, "Vivada", in W.G. Weeraratne (a cura di), *Encyclopaedia of Buddhism* (Vol. VIII [3]), Department of Buddhist Affairs, Sri Lanka, 2009, pp. 718-720.

225

Su questa necessità degli istituti monastici di regolamentare i propri membri così da mantenere un'immagine autorevole e prestigiosa verso la collettività si veda: G. Schopen "Cross-

226

Insomma, ciò che si è inteso stabilire e tracciare era una ‘via di mezzo’ che al di là delle azioni compiute dal Buddha si dimostra essere l’arte istituzionale di garantire una presa costante sugli appartenenti al gruppo buddhista per mezzo dello stabilire e differenziare fra pratiche giuste (endogene) e pratiche inopportune e inefficaci (esogene).²²⁷ Questo al fine di elevare sempre il primato (e il bene) della maggioranza a discapito dell’arbitrarietà del singolo, ma senza per questo precludere al soggetto che lo ritenesse necessario la possibilità di praticare un certo tipo di esercizio rigoroso.²²⁸

Da qui, insomma, il venire in essere di una serie di strategie narrative e normative capaci di assicurare il controllo sulle diverse componenti del mondo buddhista, capaci di non escludere nessuno e tali da garantire la possibilità di mantenere forme di potere e di sorveglianza sulla contingenza, sulle dinamiche inter-individuali e sull’imprevedibilità delle condotte dei singoli.²²⁹

Ora, per confermare le difformi posizioni in merito alle condotte e pratiche idonee da apprendere e mettere in atto, è possibile tornare ancora alle ‘austerità’ compiute dal Buddha e segnalare la presenza di altri testi biografici che esibiscono differenti prospettive a proposito di queste. Come mostrato da Juhyung Rhi, in opere come il *Lalitavistara* nella sua traduzione cinese ad opera di Dharmarakṣa (*Pu yao jing*, T. 186) e nel *Karuṇāpuṇḍarīka-sūtra*, testo d’orientamento Mahāyāna, il tono negativo nei confronti delle ‘pratiche ascetiche estreme’ (*duṣ karacaryā*) messe in atto dal Buddha non compare e anzi

Dressing with the Dead: Asceticism, Ambivalence, and Institutional Values in an Indian Monastic Code”, in B.J. Cuevas; J.I. Stone (a cura di), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2007, pp. 60-104; G. Schopen, “The Good Monk and His Money in a Buddhist Monasticism of “the Mahāyāna Period””, in G. Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2004, pp. 1-18.

²²⁷ Basti la lettura di *Paṭipadā-vagga* (AN 3.156-162 in PTS: AN, I, pp. 295-297) per comprendere come il ‘metodo di mezzo’ (*majjhimā paṭipadā*) si ponga come alternativa corretta e da perseguire rispetto all’indulgere nel piacere dei sensi (*āgālhā paṭipadā*) e alle forme estreme, ‘ardenti’ di pratica (*nijjhāmā paṭipadā*) messe in atto da altri gruppi ascetici.

²²⁸ Cfr. D. Boucher, *Bodhisattvas of the Forest*, op. cit., pp. 40-84.

²²⁹ Ancora si segnala la distanza dalla prospettiva che vede le forme di esercizio radicale essere le componenti genuine e originarie dell’insegnamento del Buddha presente in: R.A. Ray, *Buddhist Saints in India*, op. cit., pp. 293-323. Contro tali considerazioni e a sostegno di quanto qui proposto si veda invece: D. Boucher, *Bodhisattvas of the Forest*, op. cit., pp. 45-49, 62, 75.

si osserva una caratterizzazione favorevole e positiva di queste.²³⁰

Soprattutto nel secondo testo, la narrazione presenta alcuni personaggi secondari, persino animali, intenti a contemplare Gautama mentre esegue tali 'austerità'. Questi partecipanti agli sforzi del Buddha, invero, vengono motivati a farlo dietro la chiara promessa di ottenere favorevoli rinascite e ulteriori guadagni di merito (sans.: *puṇya*, pāli: *puñña*) proprio grazie alla visualizzazione dell'esercizio estremo eseguito dal fondatore. Tutto questo amplificato dal fatto che anche uno stuolo di divinità che assiste alla scena ne esalta l'atto. E infatti, colui che sarà di lì a poco Buddha giunge a dire: «May human kings, officials, city dwellers, householders, mendicants or family businessmen approach to pay homage to my austerities as was said for those who follow the vehicle of *śrāvakas*». ²³¹

Una tale approvazione nei confronti di queste discipline ha fatto pensare allo studioso che molte delle rappresentazioni artistiche del cosiddetto '*fasting Buddha*' - per lo più statue che ritraggono un Buddha emaciato che pratica queste forme di penitenza e che è possibile rintracciare nell'arte del Gandhāra -, siano in realtà da rimandare alla pervasività di queste specifiche narrazioni e agli scopi soteriologici perseguiti dalle stesse. Queste raffigurazioni, di fatto paradossali se considerate alla luce della valutazione in negativo presente nei testi sopra menzionati, confermerebbero dunque un utilizzo opposto e divergente degli episodi biografici, eppure sempre peculiare alla rete concettuale e alle specifiche ragioni (e regioni in senso geografico) che tali testi presentano e consegnano. Un utilizzo, quindi, che ri-orienta il modo di 'guardare', qui in senso letterale, alla vita del Buddha e che si rende funzionale a dettare precisi regimi di pratica e di orientamento culturale basati sull'importante esperienza della 'visualizzazione del Buddha' (*buddhadarśana*) e dell'accumulo di meriti che ne consegue. Questo al fine di congiungere sempre aspettative e comportamenti degli utenti attraverso il legame stringente e performativo formulato dalle narrazioni letterarie, in questo caso, poste in diretta relazione con il potere espresso dalle immagini.

Cfr. J. Rhi, "Some Textual Parallels for Gandhāran Art", op. cit., pp. 125-153.

230

Ibidem, p. 144.

231

Nuovi modi di intendere le parole sulla vita. Sulle logiche di costruzione delle narrazioni circa la vita del Buddha

4.1 La vita ideale: per una proposta di lettura normativa della biografia del Buddha

Tutti gli esempi presi in considerazione nei capitoli precedenti, riprendendo in parte anche alcune intuizioni di studiosi come Étienne Lamotte, Erich Frauwallner e André Bareau, hanno voluto mostrare la chiara necessità delle istituzioni buddhiste di controllare e gestire la contingenza e l'agone sociale su più fronti. Questo al fine di mettere ordine non solo al proprio interno, quindi porre sotto controllo il gruppo e la comunità di praticanti e devoti buddhisti sempre a rischio di divisione e rottura, ma gestire anche le contese con altre realtà socio-religiose istituite e presenti sul territorio. Una tale opera di disciplinamento è stata compiuta attraverso una continua manipolazione narrativa sulla vita di colui che per primo ha mostrato lo spazio d'azione e l'orizzonte d'aspettativa dove volgere lo sguardo: il Buddha.

In questo senso, una rilettura dei testi biografici che riguardano il fondatore si rivela necessaria e indispensabile. Tuttavia, affinché l'indagine delle sequenze narrative sia efficace si deve affiancare alla lettura filologica dei materiali anche una prospettiva narratologica che si incarichi di indagare, attraverso le discontinuità biografiche, la polifonia delle soluzioni e il *pólemos* delle posizioni attraverso le quali gli istituti buddhisti hanno operato, deciso, ma anche riorganizzato e conteso le proprie disposizioni in fatto di insegnamento e di pratica. È dunque nelle architetture testuali - che sono impalcature di senso e consenso -, che «bisogna discernere il rumore sordo e prolungato della battaglia» che tali istituti hanno combattuto per mettere sempre a tacere l'imperativo della contingenza, la densa selva delle discordie interne, ma anche la minaccia rappresentata da altri e diversi erogatori di soluzioni dottrinali e di proposte nell'ambito della prassi. 232

232 Cit. in M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1993 (ed. or.

Cosicché, per riassumere a grandi linee le prospettive metodologiche fin qui impiegate e rendere chiare le prossime mosse analitiche ed ermeneutiche si può affermare che:

«l'odierna analisi dei contenuti di un'opera testuale facente parte di una tradizione non può più fare a meno del contributo che viene dalla chiamata in causa e dallo studio delle relazioni agonistiche riflesse, in maniera trasfigurata e 'derealizzata', nei sistemi simbolici e nelle rappresentazioni sociali in essa impiegate».²³³

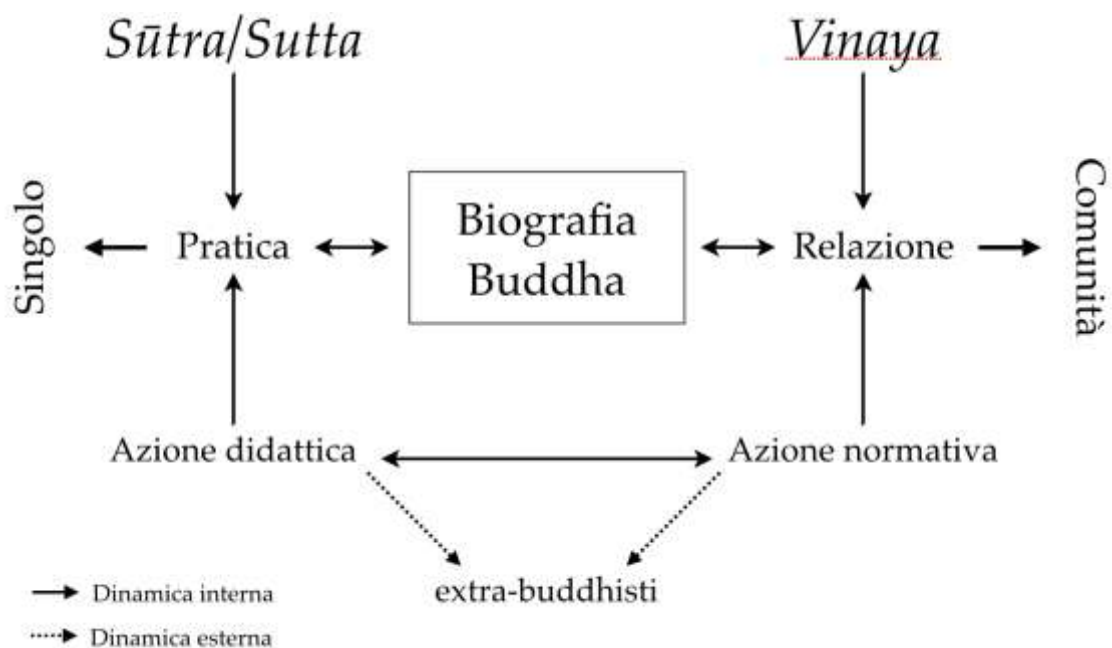
Ciò è ancor più vero se si pensa alle narrazioni che implicano le vicende del Buddha. Si è visto, infatti, come le diverse circostanze biografiche siano assolutamente funzionali a fissare particolari questioni dottrinali e di pratica, così come a dirimere contese endogene ed esogene alla comunità. Riflettere su tali episodi significa perciò farsi carico del contenuto narrativo presente nei testi, interpretato attraverso lo spettro performativo che sempre lo anima, che lo guida anche negli eventi che si reputano apparentemente descrittivi. L'agiografia del Buddha, dunque, si impone come «un *medium simbolico insieme strutturato* (dunque sottoponibile a un'analisi strutturale) e *strutturante* in quanto condizione di possibilità di quella forma primordiale del consenso che è l'accordo sul senso dei segni e sul senso del mondo che essi consentono di costruire».²³⁴ Un *medium*, si passi il termine, normo-narrativo che appunto attraverso la fabbricazione di storie produce anche catene di significati veridittivi e normativi su individuo, comunità e società.

E vista la sua presenza costante all'interno dei vari apparati letterari elaborati dalle tradizioni buddhiste, possiamo rappresentare il ricorso strumentale all'agiografia del Buddha attraverso questo schema:

Éditions Gallimard, Paris 1975), p. 340.

²³³ F. Squarcini, Tradens, traditum, recipiens, op. cit., p. 183.

²³⁴ P. Bourdieu, "Genesi e struttura del campo religioso", in R. Alciati; E.R. Urcioli (a cura di), *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino, 2012, p. 74 (or. in «Revue française de sociologie», Vol. 12 (3), 1971, pp. 295-296).



Così, col fare appello alla scrittura agiografica sul Buddha, i *sūtra/sutta*²³⁵ sin qui indagati hanno inteso dare primariamente ordine alla dimensione dottrinale e pratica legata al singolo individuo, dunque alle riflessione *metapratice* che mira a orientare l'esercizio di sé in vista del fine agognato della 'liberazione',²³⁶ mentre le vicende biografiche contenute nei *Vinaya* han voluto per lo più regolamentare tutte le forme di relazione legate alla vita intracomunitaria, ma anche negoziare i rapporti e gli scambi fra ambito monastico e ambito laico.²³⁷

²³⁵ Col termine *sūtra/sutta* ci si riferisce ai cosiddetti 'dialoghi' contenuti nel *Sutta-piṭaka*, ma anche alle versioni dei medesimi testi contenute nei canoni di altre scuole pervenute in diverse recensioni linguistiche. Come visto – ma questa sta diventando pratica comune all'interno della più recente ricerca specialistica –, una lettura sinottica delle varie versioni di un testo si rivela nodale nel comprendere le continuità o le vulture di significato che gli stessi testi e le agenzie produttrici hanno inteso diffondere.

²³⁶ Riguardo al concetto di '*metapraxis*' Thomas Kasulis scrive: «*metapraxis* arises out of the reflection on one's own praxis as a way of understanding and justifying that particular praxis. [...] A metapratice theory, on the other hand, arises from within the praxis itself for the sake of the people involved in that praxis. It justifies their activity at least to themselves and possibly to some outsiders». Cfr. T.P. Kasulis, "Philosophy as Metapraxis", in F. Reynolds; D. Tracy (a cura di), *Discourse and Practice*, SUNY Press, Albany, 1992, pp. 169-195, cit. p. 179.

²³⁷ «The *vinayas* speak, in other words, to the this-worldly concerns of monks following the

Con ciò non si vuole dire che i due repertori testuali siano compartimenti stagni senza alcun tipo di connessione, anzi, i *sūtra/sutta* ammettono e trattano al loro interno uno svariato numero di questioni che mostrano straordinari livelli di intertestualità e interdiscorsività con le porzioni normative dei vari canoni.²³⁸ Quello che si vuole proporre attraverso lo schema è tentare di mantenere separate, per ragioni euristiche, due connesse e correlate funzioni disposte dagli apparati che fanno ricorso alla biografia del Buddha: da una parte rendere il più efficace possibile la presa sul singolo individuo attraverso le istruzioni dottrinali e pratiche che egli deve eseguire, dall'altra parte regolare l'interazione e la cooperazione del *sañ gha*, questo anche nei confronti della cosiddetta realtà laica che si sviluppa in modo simbiotico tutta attorno agli ambienti dei praticanti di 'professione'. Per questo, se da una parte i *sūtra/sutta* costruiscono la rete di significati ideali da fare propri per il soggetto, dall'altra parte i *Vinaya* si propongono di coordinare la vita comune e collettiva dell'intera comunità del Buddha. A questo, però, si aggiungono ulteriori apparati agiografici come *jātaka* e *avadāna* che, proprio per la peculiare diffusione geografica avuta, sono serviti come strumenti aggreganti, definitivi e regolatori dei

religious life. Likewise, whereas *sūtras* go into lengthy discourses on the value of meditation, for instance, Schopen has shown that Buddhist monastic law codes warn against rigorous engagement in contemplative exercises since it “makes you stupid”; in the law codes “ascetic, meditating monks ... almost always appear as the butt of jokes, objects of ridicule, and – not uncommonly – sexual deviants. They are presented as irresponsible and of the type that give the order a bad name.”». S. Clarke, *Family Matters in Indian Buddhist Monasticism*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2014, pp. 16-17. Cfr. G. Bailey; I. Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, op. cit., pp. 8-12; O. von Hinüber, *Handbook of Pāli Literature*, op. cit., pp. 16-18.

²³⁸ Bastino queste letture, infatti, per accorgersi del peso rilevante che all'interno dei *sūtra/sutta* assume la questione normativa: R. Gethin, “Keeping the Buddha's Rules: The View from the *Sūtra Piṭaka*”, in R.R. French; M.A. Nathan, *Buddhism and Law: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 63-77; A.M. Blackburn, “Looking for the *Vinaya*: Monastic Discipline in the Practical Canons of the Theravāda”, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 22 (2), 1999, pp. 281-309. Per il caso inverso, dove sono i *Vinaya* che accumulano materiale eterogeneo, dottrinale e didattico, si veda: S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., pp. 31-34. Su questo tema si invita a considerare anche le già citate ma sempre illuminanti pagine contenute in: A. Barea, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, pp. 361-373.

legami etico-sociali per le comunità dei devoti globalmente intese.²³⁹

Ecco perciò che l'intero processo biografico, esteso fra *sūtra* e *Vinaya*, ma sistematizzato anche in altre peculiari forme testuali, ha avuto l'intento di dettare i regimi di corretta pratica individuale e di buona condotta collettiva intra- ed extra-comunitaria. Simili logiche narrative, dunque, oltre a dettare il 'buon uso di sé' e il 'buon uso del mondo' da mettere in atto, sono altresì servite a distanziarsi e a differenziarsi da altre dottrine e proposte d'azione perseguite da gruppi esterni alle tradizioni buddhiste sempre presenti all'interno del medesimo campo di contesa sociale.

Ebbene, va riconosciuto che questa tensione regolativa che innerva la costruzione della vita illustre e che lega sempre dottrina e pratica, individuo e gruppo, singolo e collettività, sembra raccogliersi massimamente proprio attorno a quelle biografie del Buddha considerate tra le più estese e complete, quelle che Étienne Lamotte ha definito essere le biografie autonome sul fondatore.²⁴⁰ In questi testi, infatti, il Buddha si mostra insieme paradigma perfetto di pratica ma anche di perfetta relazione col mondo, negoziando così tanto la dimensione soteriologica quanto quella pragmatico-sociale. Ed è appunto nelle vicende di vita che narrano di incontri, scambi, legami, conversioni, dibattiti, contese e pronunciamenti che questa tensione tra 'dire il vero' e 'fare il giusto' viene sempre ad essere calata entro edificanti livelli di esemplarità e di confronto col mondo. Si sta parlando quindi di livelli che si fanno rappresentativi e normativi nella misura in cui hanno garantito la continua definizione delle condotte che monaci o monache, devoti e devote, laici e laiche, dovevano e si trovavano a mettere in atto nelle relazioni sociali quotidiane e ordinarie.

Per questo motivo, ecco che, ad esempio, *Saṅ ghabhedavastu* e *Mahāvastu* e risultano essere sì ampi apparati biografici riguardanti la vita del Buddha, ma sono anche porzioni testuali appartenenti rispettivamente ai *Vinaya* delle scuole *Mūlasarvāstivāda* e

²³⁹ Cfr. M. Guagni, "Repetita iuvant", op. cit., in part. pp. 82-89; J.S. Walters, "Communal Karma and Karmic Community in Theravāda Buddhist History", in J.C. Holt *et al.* (a cura di), *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and South-East Asia*, SUNY Press, Albany, 2003, pp. 9-39; J. Strong, "The Transforming Gift: An Analysis of Devotional Acts of Offering in Buddhist Avadāna Literature", in «History of Religions», Vol. 18 (3), 1979, pp. 221-237.

²⁴⁰ Per una veloce presentazione delle principali biografie del Buddha interpretate in senso storico e istituzionale si veda: R. Thapar, *The Past Before Us*, op. cit., pp. 442-461.

Mahāsāṃghika-Lokottaravāda.²⁴¹ Dunque, sono apparati narrativi che già per la loro posizione all'interno di specifici apparati testuali mostrano un considerevole statuto nomotetico, ovvero un alto tasso di istanze normative attivate proprio dalle numerose storie che essi presentano e mettono in scena.²⁴² Tuttavia, come detto, tali biografie proprio per accordare materiali speculativi e materiali didattici sono parimenti dotate di un elevato livello d'intertestualità con diversi *sūtra/sutta* provenienti dalla caleidoscopica produzione letteraria buddhista. Tant'è vero che all'interno dell'esteso *Mahāvastu* non trovano sede solo le storie che riguardano le 'vite passate' (*jātaka*) del Buddha, oppure episodi ampi e articolati che raccontano dei rapporti complessi con la famiglia d'origine e persino con il suo clan dinastico - gli Śākya di Kapilavastu -, ma si ritrova anche una parte iniziale assai speculativa che mostra i prodromi dottrinali e le istruzioni all'avvio della carriera del *bodhisattva*.²⁴³ Tutto questo per

²⁴¹ Riguardo al *Saṅghabhedavastu* si può dire che il manoscritto incompleto rinvenuto a Gilgit viene datato attorno al VI e VII sec. d.C.. Tuttavia, il *Vinaya Mūlasarvāstivāda* entro il quale si inserisce è precedente: «The painstaking work of tracking and tracing developments outside the texts by Schopen and others before him has placed the in northwest India around “the first or second century of our era”». S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., p. 20. Riguardo al *Mahāvastu*: «We do not have hard evidence, such as inscriptions, attesting to the emergence of the Lokottaravāda, even if, from a number of later mentions of this school, we can estimate that it was already in existence in the first centuries of our era [...] The question of the completion of the *Mahāvastu*, after several centuries of compiling and incorporating a mass of disparate materials, is also a delicate one. But there is evidence that some of the later strata were not composed and included in the wider text before the 4th century AD. The *Mahāvastu* is mentioned as an autonomous text in sources dating from the late 6th century onward». V. Tournier, “The *Mahāvastu* and the *Vinayaṭīkā* of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādin”, op. cit., p. 94.

²⁴² Vale la pena ricordare un passo molto citato di Sylvain Lévi che ben si presta a riassume la natura composita ma straordinariamente normativa del *Vinaya Mūlasarvāstivāda*: «Un écrivain dont la fougue verbale et l'imagination surabondante évoquent le souvenir de Rabelais, et du meilleur de Rabelais, a pris prétexte des récits ternes et desséchés qui se répétaient dans le couvent à l'appui des prescriptions de la discipline ecclésiastique, pour en tirer une succession de contes qui veulent être édifiants, mais qui sont surtout amusants, pittoresques ou émouvants à souhait. Le *Vinaya des Mūlasarvāstivādin's* est une espèce de *Bṛhatkathā* à l'usage des moines». S. Lévi, “Note sur des manuscrits sanscrits provenant de Bamiyan (Afghanistan) et de Gilgit (Cachemire)”, in «*Journal Asiatique*», Vol. 23, 1932, p. 23. Cit. in G. Schopen “Cross-Dressing with the Dead”, op. cit., p. 75.

²⁴³ Cfr. V. Tournier, *La formation du Mahāvastu*, op. cit., pp. *43-79, *123-250, *265-280.

mostrare e rimarcare, ancora, l'incremento costante e dinamico a cui i vari apparati che formano l'agiografia del Buddha son stati sottoposti nel corso del tempo e all'interno delle diverse redazioni testuali. Un'estensione, quindi, che ha contemplato innesti, inclusioni e revisioni attorno a tematiche varie e differenti, insieme teoretiche e normative, filosofiche e relazionali, ma sempre articolate al fine di rendere aggiornata, persuasiva e cogente la riflessione sulla vita del fondatore.

Ora, a riprova di quanto detto, è utile segnalare un'altra importante biografia del Buddha che sembra essere stata prodotta a seguito di medesime logiche di impiego e di formalizzazione, cioè logiche funzionali al mettere in atto quel 'discorso agiografico' sul Buddha così carico di istanze performative e costituenti. Ci si riferisce al celebre *Buddhacarita* di Aśvaghōṣa composto con ogni probabilità attorno al I-II sec. d.C.. È un'opera, questa, che in passato è stata riconosciuta prettamente da un punto di vista estetico, visto l'uso di un sanscrito poetico particolarmente tecnico ed espressivo tipico della letteratura *kāvya*, ma che a una più attenta indagine si rivela portatrice di ben più radicali proponimenti e volontà performative.²⁴⁴

Come già visto, anche in questo testo l'autore sembra aver adoperato, manipolato e ridisposto materiali già presenti all'interno dei diversi canoni buddhisti, ma allo stesso modo sembra anche essersi servito di tematiche e concetti estranei alla produzione intellettuale buddhista. Ebbene, attraverso la narrazione della vita del Buddha, innestata in realtà su una ben più fitta rete intertestuale e interdiscorsiva, Aśvaghōṣa è stato capace di veicolare e consegnare al suo uditorio precise intenzioni, interpretazioni e costruzioni ideologiche su questione dottrinali e speculative, ma anche su delicate istanze d'ordine sociale e politico. Nel testo, infatti, si possono riscontrare inedite e innovative riflessioni riguardanti aspetti specifici della dottrina buddhista, dunque concetti messi a punto secondo le specifiche vedute teoretiche dell'autore,²⁴⁵ ma anche

²⁴⁴ Alcune delle questioni trattate erano già state evidenziate dal lavoro fondamentale di edizione critica e traduzione compiuto da Edward H. Johnson. Cfr. E.H. Johnson, *Aśvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha. Part II: Cantos i to xiv Translated From the Original Sanskrit Supplemented by the Tibetan Version*, The University of the Panjab, Lahore, 1936, pp. xxiv-lxxix.

²⁴⁵ È un chiaro esempio la posizione filosofica riguardante l'assenza di sé' (sans.: *anātman*; pāli: *anattā*) che il testo eredita e trasforma secondo una sua originale linea argomentativa. Cfr. V. Eltschinger, "Aśvaghōṣa and His Canonical Sources I: Preaching Selflessness to King Bimbisāra and the

una vera e propria attività di attacco e delegittimazione che riguarda le posizioni teoretiche proprie di altre tradizioni coeve e di altri e autorevoli sistemi religiosi:

«in his systematic critique of contemporary non-Buddhist salvational systems [...] Āśvaghoṣa provided detailed philosophical arguments against Vedic ritualism, asceticism, early Sāṃkhya and maybe Vaiśeṣika philosophy, as well as against the proponents of God (*īśvara*), Nature (*svabhāva*) or Time (*kāla*) as the ultimate principles behind or above phenomenal reality [...] In so doing, the poet developed an original apology of debate and philosophy, both of which were held in low esteem by disciplinary and ethically rigorist segments of the Buddhist communities».²⁴⁶

Ma oltre a questa dimensione propriamente speculativa giocata sull'avanzamento del pensiero buddhista e sulla contesa ermeneutica con altre tradizioni, nel testo vi è anche un chiaro attacco alla riflessione socio-normativa proposta da gruppi esterni alla compagine buddhista. A più riprese, infatti, nell'opera di Āśvaghoṣa si attaccano gli assetti sociali propugnati dalle tradizioni intellettuali brahmaniche. Si intendono le convinzioni e disposizioni in materia di gestione politica, sociale e giuridica proposte all'interno della produzione giurisprudenziale brahmanica che evidentemente erano sentite come distanti e avverse ai principi cardine del buddhismo.

Numerosi e ben articolati sono gli studi che mostrano come proprio attorno al tema della 'norma' (*dharma*) sia giocato buona parte del *Buddhacarita*. Nel poema, infatti, si fa chiaro riferimento a opere cardine della tradizione brahmanica come *Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*, contemplando in particolare le porzioni normative di questi testi dove si delinea l'orientamento e la condotta politico-sociale per l'individuo e la comunità. Dietro una tale operazione di richiamo narrativo vi è, in realtà, una ben più cogente volontà di sovvertire alcuni dei temi più importanti e persuasivi dell'epica indiana classica al fine di mostrare e legittimare la scelta e le proposte differenti del Buddha e quindi del devoto buddhista.²⁴⁷

Magadhans (*Buddhacarita* 16.73-93)", in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 41 (2), 2013, pp. 167-194. Per altri paralleli intertestuali si veda anche: V. Eltschinger, "Āśvaghoṣa and His Canonical Sources II – Yaśas, the Kāśyapa Brothers and the Buddha's Arrival in Rājagṛha (*Buddhacarita* 16.3-71)", in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 35 (1-2), 2013, pp. 171-224.

V. Eltschinger, "Āśvaghoṣa and His Canonical Sources I", op. cit., pp. 168-169.

246

Cfr. A. Hillebrandt, *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford University

247

In particolare, sottoposta a un vero e proprio fuoco incrociato di critiche e accuse è la ‘norma [che prevede precisi compiti] in base alle fasi/periodi d’età’ (*āśramadharmā*).²⁴⁸ Facile intuire che la scelta alla ‘rinuncia’ compiuta dal Buddha - e da tutti i praticanti buddhisti -, dovesse smarcarsi nel modo più assoluto da un’idea di ordinamento collettivo che prevedeva stadi progressivi e consecutivi di accesso ai ruoli sociali e che, in particolare, stabiliva solo in tarda età la possibilità di ricerca della ‘realizzazione’. Ed è proprio all’interno dei serrati dialoghi che il giovane Gautama intrattiene col padre Śuddhodana che la contesa volta a giudicare i gradi di scorrettezza di tale ordinamento normativo diviene anche una feroce disputa atta a stabilire il ‘tempo corretto’ per affrontare

Press, New York, 2011, pp. 625-682; A. Hildebeitel, “Aśvaghoṣa’s *Buddhacarita*: The First Known Close and Critical Reading of the Brahmanical Sanskrit Epics”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 34, 2006, pp. 229-286; P. Olivelle (trad.), *Life of the Buddha by Aśvaghoṣa*, New York University Press/JJC Foundation, New York, 2008, pp. xxiv-lv.

Questi ‘stadi di vita’ pensati per i maschi di buona nascita, ovvero i ‘nati due volte’ (*dvija*), sono così ripartiti all’interno dei trattati giuridici che li includono: *brahmacharya* (‘studentato’), *gṛhastha* (‘capofamiglia’), *vānaprastha* (‘ritiro nella foresta’), *saṃnyāsa* (‘rinuncia definitiva’). Tuttavia, come mostrato dalle ricerche di Patrick Olivelle, all’interno della prolifica letteratura giurisprudenziale brahmanica la riflessione sorta attorno alla loro classificazione è varia e discordante. Infatti, i diversi trattati giuridici che presentano gli ‘stadi di vita’ divergono proprio sulle modalità e i tempi d’accesso a questi. In particolare, la loro sistemazione in sequenza, ovvero la loro presa in carico ordinata e progressiva dalla nascita alla morte di un soggetto, sembra essere giunta in una fase relativamente tarda della stesura dei testi normativi e sarebbe avvenuta a seguito di una precisa strategia brahmanica attuata nel tentativo di contenere le spinte e le scelte radicali dei sempre più influenti gruppi ‘ascetici’, fra i quali anche quelli buddhisti. Anche qui, dunque, sembrano rivelarsi in pieno le dinamiche di profondo conflitto ma anche di mutua interferenza sorte attorno a differenti prospettive politico-sociali che avevano come fine il definire e regolare le identità, i ruoli e le condotte tanto individuali quanto collettive. Cfr. P. Olivelle, *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York, 1993, in part. pp. 112-128. Sorprendentemente, come fa notare Vincent Eltschinger, non sembra essere presente nel *Buddhacarita* la critica alla ‘norma [che stabilisce la distinzione] delle classi’ (*varṇadharmā*), anche questa una modalità di gestione e controllo sociale messa in atto dalla riflessione giuridica brahmanica e, per questo, duramente attaccata in molti testi della letteratura buddhista canonica e non. Cfr. V. Eltschinger, “Aśvaghoṣa and His Canonical Sources I”, op. cit., p. 168, nota 7.

il percorso di 'liberazione' .²⁴⁹

Cosicché, scopo dell'intera struttura del *Buddhacarita* è ancora una volta giustificare *legalmente* una scelta di vita, cioè una scelta alla 'rinuncia', evocando le scelte originarie di colui che per primo ha dovuto - sempre secondo le specifiche intenzioni e prospettive dell'autore -, affrontare e contrastare differenti prospettive e norme sulla gestione degli individui e dei corpi sociali. Per queste ragioni, dunque, attraverso la vita del Buddha e in particolare attraverso le relazioni di conflitto trattate a più riprese nell'opera, si è intesa mettere in gioco un'attenta manovra *destituente* al fine di delegittimare e sottrarsi da forme istituzionalmente determinate di prassi e di riproduzione sociale. Prescrizioni e disposizioni proposte da altre agenzie come valide e corrette ma che, seguendo l'invito del poema, dovevano essere invece percepite come sfavorevoli e inopportune a chiunque riconoscesse nell'insegnamento del Buddha un fine più nobile e differente da quello proposto dall'autorevole compagine brahmanica.

È chiaro a questo punto che la vita del Buddha, o meglio, le vite che del Buddha si son date nei diversi apparati testuali hanno saputo consegnare e istituire aspetti tanto teoretici quanto normativi nella definizione della cosiddetta 'retta via' che il devoto doveva fare propria. Ecco quindi che, sempre comprese fra *facultas cogitandi* e *forma vivendi*, le vicende del Buddha hanno rappresentato per il praticante buddhista quell'*unicum* dove teoria e prassi, pensiero e azione, fine e mezzo, hanno trovato suggello e unione. Tuttavia, tali storie son state utilizzate anche come strumenti impiegati nella continua definizione delle identità individuali all'interno di una ben più ampia rete collettiva e comunitaria non limitata alla sola sfera monastica. In questo senso, leggere l'agiografia del Buddha è porsi all'interno di un piano dinamico e di tensione dove *dar forma alla vita illustre* è, in realtà, *escogitare formule per le vite ordinarie* che altro non sono se non regole d'uso di sé e delle relazioni - di prossimità e condivisione, ma anche di parentela, alleanza e competizione -, che si stringono e si mantengono in continuazione con l'altro e, più in generale, con gli altri.

²⁴⁹ Cfr. P. Olivelle, "The Term *vikrama* in the Vocabulary of Aśvaghoṣa", in B. Kellner *et al.* (a cura di), *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday* (Part 2), Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, Wien, 2007, pp. 587-595; T. Pontillo, "The Debate on Asceticism as a Permanent Choice of Life: Some Late Clues from *Mahākāvya*", in «Cracow Indological Studies», Vol. 15, 2013, pp. 169-189.

Da qui, perciò, la necessità per lo studioso di leggere i testi biografici del fondatore come un laboratorio di ragioni e regole dove l'ascetica fuga dal mondo, che in senso convenzionale ma poco reale si vuole autonoma e indipendente, si fa immediatamente orientamento e indirizzo di pratica e relazione etica, pubblica e (in) comune. In questo caso, dunque, si sta parlando di regole erogate esplicitamente e implicitamente attraverso un canale privilegiato e autorevole che è la biografia del Buddha. Regole che, proprio per questo loro essere innestate su un modello ideale, hanno potuto raggiungere il massimo potenziale di designazione e di condivisione fondamentale a costituire quel 'senso comune' necessario alla definizione tanto dei soggetti quanto delle loro relative comunità. Ebbene:

«vi è [...] un aspetto delle regole secondo il quale possono essere considerate come atti giuridici, ma esso non riguarda il diritto civile né quello penale, bensì il diritto pubblico. È possibile, cioè, guardare alle regole come atti costituenti, che portano alla formazione di quelle comunità «politiche» – anche se in un senso particolare – che sono indubbiamente i cenobi e i conventi».²⁵⁰

Ecco perciò che assiste a un intreccio fatale tra la vita ideale e le vite reali come elementi compresi entro un vortice mutualmente costitutivo. È qui che narrare del Buddha, leggere a proposito del Buddha e leggersi nel Buddha diventano momenti auto-fondativi per l'istituto buddhista. Le circostanze, cioè, dove si formano e formulano quei meccanismi rappresentativi, quei principi analogici e quei vincoli normativi di volta in volta creati e aggiornati da e per individui e che diventano necessari per l'unità e la sopravvivenza dell'intera istituzione religiosa.²⁵¹

Capire la strutturazione delle biografie del Buddha è, dunque, decifrare l'impiego che di queste si è fatto nel tentativo di gestire la realtà e tutti gli elementi che la formano e la determinano. È, quindi, scoprirne il discorso soggiacente che testualizza in storie

²⁵⁰ G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Homosacer, IV, 1, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2011, p. 65.

²⁵¹ Un meccanismo narrativo produttore di destini fatali dunque. Non è un caso che Émile Benveniste derivi il sostantivo neutro *fatum* da *√for-* 'parlare', 'dire' e che questo si associ tra l'altro a *fabula* nel senso di «una leggenda, un'azione, un dato qualsiasi messo in parole». Da questo potremmo trarre riprova che 'dire del Buddha', mettere in parole le sue azioni, sia sostanzialmente e inesorabilmente anche creare destini di e per altri. Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. II, op. cit., pp. 386-388.

narrative decisioni e prescrizioni circa il governo dei comportamenti e delle consuetudini di persone, gruppi e intere comunità. La vita del Buddha diviene così quel ‘dire il fare’ istituzionale, giustificato dal tratto narrativo, che giunge ad essere infine «il meccanismo complesso che produce immagini di uomini, modelli antropologici riferiti all’io e agli altri, con tutte le varietà di diversità possibili (cioè di estraneità all’io)». ²⁵² Un macchinario di significati e contenuti condivisi e incorporati che va a determinare sin nei più minimi dettagli l’uso idoneo e appropriato dei corpi, degli spazi, delle attività e delle risorse, ovvero di tutti quegli elementi compresi entro la complessa rete di interdipendenza e connessione sociale a cui si deve dare sempre ordine e soluzione.

A questo punto, per riassumere, è possibile affermare che il processo biografico volto a formulare la vita del Buddha sia servito da *fissatore* di regole private per il singolo individuo, così come di regole comuni per l’intera comunità monastica e in riferimento alla più complessa ed eterogenea realtà laica. Va inoltre inteso come tale processo sia stato un *risolutore* di contese e conflitti provenienti da differenti prospettive etiche e dottrinali tanto interne quanto esterne al buddhismo. Infine, va compreso come tale processo sia stato uno straordinario canale informativo *riduttore* di complessità e, quindi, di instabilità e vulnerabilità per l’istituzione buddhista. ²⁵³ L’agiografia del fondatore, grazie al suo essere posta come oggetto testuale di scambio collettivo, ha quindi incorporato come specifiche proprietà del Buddha regole e norme di condotta e di relazione pensate per essere poi riversate nelle dinamiche inter-soggettive fatte proprie dai destinatari ideali delle vicende biografiche. ²⁵⁴ Regole, dunque, che son state sancite dall’uso che il Buddha ne ha fatto in prima persona, regole diffuse dalla distribuzione delle storie agiografiche, regole aggiornate e riviste dalla molteplicità e discontinuità del continuo processo di scrittura biografica. ²⁵⁵

²⁵² F. Jesi, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, p. 15.

²⁵³ Sull’uso istituzionale degli apparati narrativi come generatori di identità, garanti del disciplinamento e risolutori di conflitto si veda: H.C. White, *Identity and Control*, op. cit., pp. 220-236; S.R. Clegg, “Narrative, Power, and Social Theory”, in D.K. Mumby (a cura di), *Narrative and Social Control: Critical Perspectives*, SAGE Publications, London, 1993, pp. 16-46.

²⁵⁴ Cfr. G. Sammut; P. Daanen; F.M. Moghaddam (a cura di), *Understanding the Self and Others: Explorations in intersubjectivity and interobjectivity*, Routledge, London/New York, 2013, pp. 1-76.

²⁵⁵ Un processo che naturalmente non riguarda la sola agiografia buddhista, ma che sembra aver

Del resto, se «la narrazione [agiografica] può dunque costruirsi di per sé come *luogo* della direzione, cioè come contesto entro cui essa può venir colta e rappresentata, o come *strumento* della direzione, nella misura in cui essa propone la vita di un personaggio esemplare come modello di riferimento»,²⁵⁶ l'agiografia del Buddha diviene anche *accumulatore* della direzione elaborata in altri apparati, quelli eminentemente regolativi e normativi come i *Vinaya* delle varie scuole buddhiste. Cosicché tra normatività e agiografia si assiste a una mutua ridefinizione di competenze, a un vicendevole innesco che prevede *la presenza di regole che innervano la vita del Buddha e la vita del Buddha che pone in essere e rinnova queste stesse regole*. In questo movimento tanto sincronico quanto diacronico, dunque, quelli che vanno riscontrati e valutati sono i modi del variare storico delle decisioni istituite e istituenti, vale a dire i vincoli costituiti che legano la *vita illustre e narrata* di uno alle *vite ordinarie e vissute* dei molti e viceversa.

4.2 Ma quante storie! Molteplicità, discontinuità, normatività, ovvero sui tanti modi di rendere il Buddha (sempre) esemplare.

Nei capitoli precedenti si sono viste alcune proposte classiche di lettura dell'agiografia del Buddha e nuovi modi di leggere alcuni episodi legati alla sua vita. Attraverso le storie prese in considerazione, infatti, si è potuto scorgere il potenziale del macchinario di significazione biografica messo in moto dai molti e differenti testi che trattano della vita del fondatore. Messa al vaglio questa vita si è vista continuamente organizzata e rivista per mezzo del tratto narrativo in grado di orientare verso precise finalità epistemiche e regolative, dottrinali e normative. Tutto ciò

interessato ogni fenomeno religioso sviluppato entro qualsiasi società umana, presente e passata, vicina e lontana. A titolo di esempio si invita a considerare, in senso comparativista, la straordinaria somiglianza strutturale ma anche tematica (si pensi solo alla questione del tormentato abbandono della casa paterna) tra la produzione agiografica buddhista e quella francescana in: E. Prinzivalli, "Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche", in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 71-116.

²⁵⁶ L. Bossina, "Romanzo, agiografia e ritorno. Per una lettura della Narratio del monaco Nilo", in M. Catto; I. Gagliardi; R.M. Parrinello (a cura di), *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2008, pp. 160-161.

con l'obiettivo di gestire in modo capillare e continuo i diversi ambiti della vita associata, tanto interni quanto esterni allo specifico spazio monastico.

Giunti a questo punto, però, è necessario fare un passo in avanti e svelare le sedi reali dove avviene l'innescò e il funzionamento di un siffatto macchinario agiografico, dove cioè si mette a punto questo processo di selezione e regolazione normo-narrativa così capitale per gli appartenenti alle 'comunità testuali' del buddhismo.

A questo proposito, vi è da riconoscere il richiamo continuo a storie, racconti, singoli eventi ed episodi narrativi contenuti nei molti apparati testuali disposti dalle varie agenzie buddhiste. È infatti il profluvio di vicende che innerva l'intera produzione letteraria buddhista che guida nello specifico sia alla definizione della vita del Buddha, sia alla formulazione dei molti pronunciamenti decisionali che dietro questa si nascondono. Storie, insomma, che si trovano presenti nei testi, ma che si danno anche in forme diverse e che mostrano spesso contenuti alternativi e divergenti; storie che giungono sempre a determinare peculiari imperativi individuali e collettivi.

Proprio per questa ragione che potremmo dire simbiotica, dunque, occuparsi di un testo significa necessariamente prendere in carico l'analisi delle vicende in esso contenute, significa considerare l'onnipresente scenario narrativo che offre lo sfondo a questioni dottrinali, a posizioni filosofiche, a ragioni epistemologiche le quali proprio grazie a questa cornice si fanno sistema, acquisiscono coerenza e omogeneità, trovano cioè quella rappresentazione necessaria alla loro definitiva comprensione, assimilazione e condivisione.²⁵⁷

Ecco perciò che se davvero si vogliono valutare con attenzione le finalità e le più intime intenzioni dei testi buddhisti, i quali si è visto essere attraversati da profondi livelli di connessione e che si è visto far parte di una rete di continue riformulazioni, diviene necessario considerare la serie di istanze e mutazioni che le storie di questi organizzano e presentano. È a partire dalle storie, infatti, che si possono meglio analizzare le discontinuità che i vari testi presentano, le quali, come si è proposto già in apertura del precedente capitolo, rappresentano i punti prediletti dai quali distinguere e vagliare i molteplici propositi e le differenti prospettive istituenti organizzate dai loro autori e redattori.

²⁵⁷ Sull'intreccio inscindibile ma ancora non completamente vagliato tra filosofia e letteratura, tra concetto e narrazione, si rimanda a: C. Gentili, *La filosofia come genere letterario*, Pendragon, Bologna, 2003.

Pertanto, prima di passare all'analisi approfondita di altri e nuovi episodi che riguardano la vita del Buddha, è doverosa una breve ma chiara disamina su cosa sia un racconto, su come si organizzi una vicenda narrativa, su quali siano gli esiti e le conseguenze derivate dal continuo processo narrativo. Solo se analizzate entro una corretta prospettiva, infatti, le storie agiografiche possono restituirci tutto il carico di performatività e controllo che esse sanno costruire e diffondere.

Ora, per affrontare il tema della narrazione e mostrarne proprietà, poteri ed effetti, si può iniziare col dire che i termini sin qui impiegati di 'storia', di 'racconto', di 'vicenda' e persino di 'narrazione' si mostrano più complessi e articolati di quanto si pensi. Infatti, ad una più attenta riflessione, tutte queste parole si caratterizzano per una interessante ambivalenza lessicale e semantica, un'ambiguità spesso trascurata ma che rivela in realtà il potenziale d'innescò dei significati che proprio tali storie portano e comportano. Se ci si pensa bene, mentre da una parte tali vocaboli denotano il *processo* di creazione e disposizione di eventi e azioni all'interno di una trama narrativa, dunque la 'storia' intesa come la disposizione ordinata e progressiva di enunciati, dall'altra parte questi termini richiamano l'idea di un *prodotto* finale, essi cioè diventano oggetti omogenei e conclusi, un tutt'uno portatore e datore di significati specifici.²⁵⁸ Ebbene, al di là dell'apparente duplicità di significato appena mostrata, ciò che si rivela in tutta la sua coerenza è l'implicazione fondamentale che sussiste tra queste due caratteristiche compresenti in una qualsiasi storia: il momento del suo svolgimento - il fatto che una storia si debba *seguire* -, e il conseguente guadagno di conoscenza che essa consente per i suoi fruitori e destinatari ideali - il fatto che una storia, infine, si *capisca*.

Ecco dunque che *seguire* e *capire* una vicenda narrata sono necessariamente azioni legate, sono circostanze che vengono a complicarsi dal momento che storie e racconti dispiegano un preciso ordine di eventi che consente di percepire come unitario e logico il succedersi delle cose narrate e, da qui, di intendere come sensate le conclusioni che questi invitano a considerare e fare proprie.²⁵⁹ Dunque,

²⁵⁸ Cfr. D.E. Polkinghorne, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, SUNY Press, Albany, 1988, p. 13.

²⁵⁹ Cfr. N. Carroll, "On the Narrative Connection" in W. Van Peer; S. Chatman (a cura di), *New Perspectives on Narrative Perspective*, SUNY Press, Albany, 2001, pp. 21-41.

il ‘potere’ che una storia ha di strutturare eventi e azioni come elementi dotati di senso deriva proprio da una sorta di ‘funzione esplicativa’ che l’attività narrativa permette. Si sta parlando della capacità di connettere avvenimenti e azioni all’interno di una trama temporale dove tutti gli accadimenti, le azioni fisiche, ma anche le azioni psicologiche raccontate (ovvero i concetti, le categorie, le preferenze, i giudizi formulati) ricevono una successione, una spiegazione, una motivazione, ma anche un valore e un senso preciso che altro non sono se non il risultato dei vincoli e delle relazioni *causali* che l’intreccio narrativo assicura.²⁶⁰ E infatti, «[mentre] l’una dopo l’altra è la successione episodica e quindi inverosimile; l’una a causa dell’altra è la connessione causale e quindi verosimile» che la storia formula e dispone al fine di rendere il suo intero contenuto consequenziale, coerente, sensato e, dunque, comprensibile e condivisibile.²⁶¹

Da questo consegue la nodale capacità posseduta da una storia di orientare e guidare al riconoscimento di quei ruoli, comportamenti, aspettative e traguardi che proprio la stessa trama dispone e che si presentano quindi come adeguati o inadatti, opportuni o errati, perseguibili o sconvenienti per tutti i destinatari ideali che si trovano, da spettatori, a interpretare gli avvenimenti e le vicende raccontate.²⁶² Pertanto, se seguire una storia è di fatto intendere ciò che essa sistema e ‘ordina’, se capire una narrazione significa avanzare nel processo di comprensione delle ragioni e delle istanze che essa organizza e assegna, ciò vuol dire anche immettersi entro una precisa parabola di senso che i *produttori* di tali costrutti narrativi elaborano e assegnano. Cosicché, comprendere - cioè prendere tutte assieme -, le indicazioni, le prospettive, le conseguenze, in una sola parola, il ‘mondo di senso’ che un artefatto narrativo struttura

²⁶⁰ Cfr. P. Brooks, *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1984; N. Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1957, pp. 33-67.

²⁶¹ Cit. in P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (Volume primo), op. cit., p. 73.

²⁶² Su questo punto, entro una sterminata bibliografia, si possono considerare i recenti: D. Herman, *Storytelling and the Sciences of Mind*, MIT Press, Cambridge (MA), 2013; F. Lavocat (a cura di), *La Théorie littéraire des mondes possibles*, Éditions du CNRS, Paris, 2010; A. Nünning, “Making Events – Making Stories – Making Worlds: Ways of Worldmaking from a Narratological Point of View”, in V. Nünning; A. Nünning; B. Neumann (a cura di), *Cultural Ways of Worldmaking: Media and Narratives*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010, pp. 191-213.

vuol dire anche far propri assetti, disposizioni e vincoli istituiti da terzi, ovvero da agenzie che si propongono di rappresentare e porre in essere quelle istanze narrative che sono anche e soprattutto istanze regolative e veridittive sui destini individuali e collettivi.²⁶³

A fronte di queste dinamiche, perciò, quello che si mostra in tutta la sua importanza è la contiguità e l'implicazione continua che esiste tra la *mimesis*, ovvero l'atto di narrare un'azione, e la *praxis*, cioè il (giusto) modello d'azione che viene riconosciuto, interpretato e incorporato come possibilità agentiva per l'individuo.²⁶⁴

E tutto questo vale, parimenti e soprattutto, per il cosiddetto ambito religioso. Un ambito di senso, si intende, costantemente interessato da un'ininterrotta produzione di narrazioni e di storie capace di formulare tutti quegli scenari d'aspettativa, di orientamento e d'esperienza fondamentali alla costruzione e definizione identitaria di soggetti e di comunità. Un ambito, in altre parole, dove ciò si rende necessario e anzi prioritario istituire e controllare sono i legami pratici e simbolici dentro il gruppo di praticanti, ma anche verso la collettività più ampia. Tutto ciò costruito e disposto anche grazie alla preponderante e necessaria dimensione mediale, didattica ed edificante, fornita dai racconti.²⁶⁵

Ecco pertanto che una specifica produzione di narrazioni dall'alto valore istituito e istituyente si è resa indispensabile anche per le diverse tradizioni intellettuali buddhiste e ha trovato sede e diffusione attraverso quelli che sono venuti ad definirsi come i

²⁶³ Cfr. J. Bruner, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma, 2002; C. Linde, "Narrative in Institutions", in D. Schiffrin; D. Tannen; H.E. Hamilton (a cura di), *The Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell Publishing, Malden (MA), 2001, pp. 518-535.

²⁶⁴ Un'attività fondamentale quella della *mimesis* che costantemente impronta la formazione di individui, di ambienti e di culture e che Paul Ricoeur ha sintetizzato in tre momenti distinti: 1) prefigurazione: il 'credibile disponibile' che forma la base semantica dell'azione, quindi termini, concetti, temi e regole convenzionali con le quali si legge e si interpreta il reale; 2) configurazione: l'intreccio offerto dalla trama di un racconto/testo che organizza gli eventi in una totalità intellegibile con agenti, circostanze, risultati, mezzi e fini; 3) rfigurazione: la possibilità offerta da una storia di essere seguita, interiorizzata e ri-eseguita dal suo fruitore e destinatario. Cfr. P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (Volume primo), op. cit., pp. 91-139.

²⁶⁵ Cfr. R. Ruard Ganzevoort et al. (a cura di), *Religious Stories We Live By: Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*, Brill, Leiden, 2013, pp. 1-71; A.W. Geertz; J.S. Jensen (a cura di), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield, 2011, pp. 9-50.

‘generi’ testuali e letterari propri delle varie scuole buddhiste.²⁶⁶ Nei vari testi, infatti, il costante intreccio tra vicende narrate e concetti espressi è stato sempre caratterizzato dall’utilizzo di precise tecniche compositive messe in campo dai vari autori e redattori dei testi ed è stato funzionale alla formazione e trasmissione di quei ‘sistemi di credenza’ che le diverse correnti del buddhismo hanno elaborato e diffuso.²⁶⁷ Tutto ciò entro un processo che naturalmente ha coinvolto e si è ampiamente servito anche delle biografie del Buddha come dispositivi di definizione e orientamento per le identità pratiche e politiche delle varie comunità buddhiste.²⁶⁸

Ebbene, alla luce delle vicende sopra analizzate che riguardano la biografia del Buddha, è facile rendersi conto che l’atto di raccontare una storia di vita - poiché sempre si svolge entro un intrigo

Si pensi, ad esempio, alla classificazione delle forme testuali riscontrabili nel ‘Canone pāli’²⁶⁶ (*Pālitipīṭaka*), la quale si articola in ‘nove ripartizioni’ (*navāṅga*) e riporta: *sutta* (‘discorso’), *geyya* (‘recitazione [mista di prosa e versi]’), *veyyākaraṇa* (‘esposizione’), *gāthā* (‘verso’), *udāna* (‘espressione ispirata’), *itivuttaka* (‘così fu detto’), *jātaka* (‘storia della vita passata’), *abbhutadhamma* (‘[racconto di] fenomeni straordinari’) e *vedalla* (‘analisi’). Si deve convenire che ad accumunare tutti questi vi sia sempre presente un’opera di messa in sequenza di enunciati che diviene poi una precisa struttura testuale nel momento di formalizzazione e riproposizione di uno stile e di un registro peculiare. Discorso che è possibile fare anche per gli altre formule testuali presenti nelle varie tradizioni letterarie sud asiatiche (come ad esempio: *kathā*, *ākhyāyikā*, *mahākāvya*, *nāṭaka* e *purāṇa*). Sulla ripartizione nel Canone pāli si veda: K.R. Norman, *Pāli Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1983, p. 15. Per ulteriori riflessioni attorno alle culture letterarie sudasiatiche si veda: S. Pollock, “Sanskrit Literary Culture from the Inside Out”, in S. Pollock (a cura di), *Literary Cultures in History*, op. cit., pp. 30-130; S. Collins, “What Is Literature in Pali?”, in S. Pollock (a cura di), *Literary Cultures in History*, op. cit., pp. 649-688.

Cfr. F. Sferra, “Tecniche di composizione del canone pāli. Trasmissione e costruzione del sapere nel buddhismo theravāda”, in A. Roselli; R. Velardi, *L’insegnamento delle technai nelle culture antiche. Atti del convegno Ercolano, 23-24 marzo 2009*, Fabrizio Serra Editore, Pisa, 2011, pp. 95-107.²⁶⁷

Su questo punto si veda come l’agiografia del Buddha contempli ogni singolo aspetto della vita²⁶⁸ ‘in comune’ dei devoti e delle istituzioni che li guidano in: O. Freiburger, “Die Gründung des *Saṅgha* in buddhistischer Historiographie und Hagiographie”, in P. Schalk (a cura di), *Geschichten und Geschichte*, op. cit., pp. 329-356. Va detto che a fronte di un utilizzo capillare dell’agiografia del Buddha nella regolazione della comunità buddhista, l’autore rileva uno scarso approfondimento dell’evento della fondazione del *saṅgha* nelle narrazioni biografiche sul Buddha. Sembra tuttavia confermato il costante orientamento dottrinale (pratico e teorico) e normativo offerto da tali apparati narrativi.

narrativo -, rivela allo stesso modo una struttura che non solo rende gli eventi intelligibili e significativi, ma assegna ai soggetti fruitori precise finalità, modalità di pensare al mondo e, quindi, di come pensarsi parte del mondo in senso epistemico e pratico. Cosa che si è già vista ad esempio col caso sopra considerato di *Ariyapariyesanā-sutta*. Da questo deriva, dunque, che una qualsiasi storia biografica del Buddha - quella che diviene poi un *sūtra/sutta*, un episodio contenuto nei diversi *Vinaya*, un *jātaka* o un *avadāna*, tanto per fare degli esempi -, strutturi accanto alla presa di coscienza di un preciso stato di cose, anche la possibilità potenziale di intervenire nella stessa 'idea di realtà' che ha contribuito a definire. A questo punto si può dire che l'agiografia del fondatore, poiché sempre compresa in questo nodale gioco della *mimesis*, funziona nel momento in cui essa fuoriesce dal contesto prettamente poetico-narrativo sino a plasmare interi apparati semantici, interpretanti di condotta, che danno ordine e disciplina a precise azioni che il singolo ricevente finisce per ritenere praticabili, oppure, nel caso opposto, inopportune. Azioni che naturalmente, proprio come le storie che le contengono, sono sempre calate all'interno di più ampi contesti d'identità di gruppo e di relazione che sono appunto i confini di significato-e-pratica che l'istituzione buddhista si è data, ovvero ha messo per iscritto, nel corso dei secoli. Tutto ciò attraverso un meccanismo stringente come quello del 'raccontare storie' che il narratologo David Herman ha così sintetizzato:

«stories [...] interweave states, events, and actions, with different narrative genres creating different patterns of propositions about states, (intentional) behaviours, and (unintended) occurrences, as well as more or less underspecified representations of actions. In addition, stories depend vitally on sequences of actions. To model these sequences as stories as opposed to mere list of actions, recipients build *action structures* anchored in broad cognitive principles and dispositions [...] Goals or desires (i.e. target states, actions, or events) and the plans designed to reach them are, in turn, closely connected with participants' beliefs about the world. Action structures are what allow listeners, readers, and viewers to connect nonadjacent occurrences and to construe them as elements of an ongoing, coherent narrative».²⁶⁹

Ecco che le storie, articolandosi in una rete di sequenze narrative riconoscibili, interpretabili e tutte insieme costituenti il senso, vengono ad attivarsi come veri e propri dispositivi di

²⁶⁹ D. Herman, *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2002, p. 83.

soggettivazione, giungono così ad essere incorporate come modalità di costruzione dei molteplici scenari legati all'esperienza individuale e collettiva. Narrare storie vuol dire, quindi, erogare e prescrivere prassi d'azione e d'uso, principi di valutazione e di giudizio e, più in generale, fondare condotte e forme di relazione che si *devono* mettere in atto nei contesti e negli scenari pratico-sociali che proprio attraverso la narrazione e testualizzazione vengono ad essere prospettati e giungono pertanto ad essere resi fruibili per tutti e per ognuno.²⁷⁰

Chiarito questo nesso inseparabile fra trama e possibilità d'azione, si deve però valutare attentamente quanto si diceva in apertura: si deve considerare la gran varietà di storie e l'alto numero di testi che includono differenti versioni dei medesimi episodi. Quindi, a fronte di un gran numero di narrazioni così simili nei temi ma così diverse negli intrecci e a fronte di una costante produzione di materiali narrativi di differente origine storico-geografica, serve chiedersi: perché un racconto cambia? Cosa accade se un medesimo episodio muta e presenta una differente disposizione delle sequenze narrative che lo compongono? Quali sono i motivi per cui un racconto, nelle sue differenti versioni, aggiunge o esclude una o più sequenze che danno forma e senso al narrato?

Ebbene, per le ragioni sopra considerate è facile intuire che una seppur minima variazione del racconto inneschi a catena una differente ricomposizione del 'giudizio euristico' del destinatario, dunque un cambiamento sul senso accordato e, di conseguenza, del portato epistemico, gnoseologico, teleologico, etico, e pertanto anche nomologico che la storia comporta e assegna ai suoi destinatari ideali.²⁷¹ Servendoci ancora delle parole di David Herman:

²⁷⁰ Sul portato cognitivo e sugli esiti esperienziali che le sequenze narrative formano e consegnano si veda: D. Herman, "Narrative Theory and the Intentional Stance", in «Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas», Vol. 6 (2), 2008, pp. 233-260; M. Fludernik, *Towards a 'Natural' Narratology*, Routledge, London/New York, 1996, pp. 9-38; R.C. Schank; R.P. Abelson, *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry Into Human Knowledge Structures*, LEA Publishers, Hillsdale, 1977, in part. pp. 150-174.

²⁷¹ Si consideri questo esempio per valutare le dirompenti conseguenze, soprattutto nel giudizio pratico sulla 'cosa giusta da fare', o meglio, sulla 'cosa giusta che si invita a fare', che una minima modifica delle sequenze narrative comporta: «Most speakers of English would agree that the string (S) Tom bought a security system and had his house burgled differs from the string (S1) Tom had his house burgled and bought a security system». D. Herman, "Stories as a Tool for Thinking", in D. Herman (a

«stories activate scenes, or mental models of situations that blend prototypicality and novelty, with the proportion of familiarity and newness determining how much narrativity a story has. To build and update such narratively activated scenes, interpreters must assign and re-assign roles to the participants that figure more or less prominently in the scenes in question [...] A different telling of the story [...] might activate a scene with all the same components but cue readers to zoom in on different components as the most salient ones».²⁷²

Da quanto precede, quindi, è possibile comprendere quanto l'invito (e dunque lo scopo) del poema possa mutare e di fatto muti ogni qualvolta si operi una variazione al suo interno, ovvero lo si alteri nelle sue parti narrative, lo si dilati o lo si riduca e se ne ridisponga la sua consequenzialità. Ci si trova perciò di fronte a quel potenziale della *variatio* spesso dimenticato e trascurato, ma che deve essere valutato attentamente a seguito delle conseguenze epistemiche e pratiche che esso comporta proprio nei momenti di ricezione, valutazione e interiorizzazione delle vicende narrate.²⁷³

A seguito di ciò, le storie che si sono già in parte viste e che si vedranno variare e modificare e che hanno riguardato le azioni messe in atto dal Buddha vanno giocoforza intese come differenti modalità di istituire significati e scopi pratici per i loro fruitori. Vanno cioè intese come le strutture mutevoli dove le sequenze narrative selezionate, composte e coordinate dagli autori - e che tutte insieme diventano i diversi episodi che compongono la vita del Buddha -, son state riassemblate al fine di favorire ulteriori e diversi gradi di focalizzazione sugli eventi biografici trattati, così da avviare altre procedure di comprensione delle condizioni e delle soluzioni realizzate dal Buddha. Tutte forme e formule narrative che si devono di conseguenza assumere come adeguate modalità di agire, ma che evidenziano anche lo scarto di prospettive che gli autori dei testi biografici hanno approntato nel difficile compito di assegnare e gestire differenti compiti, ma anche nuove funzioni, ai devoti.

In altre parole, si sta parlando dello scarto istituzionale che ha portato a rivedere narrativamente 'l'azione innovativa' del Buddha, cioè la modalità d'azione portatrice di nuovi significati e

cura di), *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, Center for the Study of Language and Information, Stanford, 2003, p. 176.

D. Herman, *Story Logic*, op. cit., p. 164.

²⁷²

Cfr. G. Cook, *Discourse and Literature: The Interplay of Form and Mind*, Oxford University Press,

²⁷³

Oxford, 1994, pp. 181-211 (cap. *A Theory of Discourse Deviation: Schema Refreshment and Cognitive Change*).

prospettive etico-pratiche in vista di precisi traguardi, al fine di assegnare e legittimare le forme d'azione ordinaria per coloro che alla sua esperienza si rifacevano.²⁷⁴

In tal senso l'esemplarità del Buddha che dal testo procede fino a diffondersi e strutturare le maglie organizzative delle comunità buddhiste va pensata alla luce di un'operazione di ingegneria narrativa sempre rivista e rielaborata in base ai peculiari scopi perseguiti dagli istituti di riferimento, dove appunto le sequenze biografiche narrate diventano campo di definizione delle proprietà narrative del personaggio Buddha. Dunque, la figura stessa del Buddha diviene un campo di proprietà, di caratteristiche, di tratti biografici che si raccolgono attorno ai temi e ai molti episodi agiografici costituenti tutti insieme la sua *imago* narrativa. Eppure tutti questi elementi vengono anche sempre riformulati in base al peculiare senso che di lui si vuole consegnare. Il profilo del Buddha, perciò, si modifica, si amplia o si riduce all'interno dei testi al fine di soddisfare le peculiari esigenze d'ordine dottrinale e regolativo inseguite dagli autori e redattori dei vari apparati.²⁷⁵ E infatti:

«Making believe that a certain individual, typically a concrete one, has certain properties is the same as making believe, of those properties, that that individual possesses them. But then it turns out that one such process may further be seen as a process in which, of a certain set of properties, its actors make believe that the properties corresponding to its properties are instantiated by an individual, typically a concrete one [...] [M]aking believe is [...] an intrinsically *normative* imaginative activity: making believe that something is *prescribing* that we imagine that something, is establishing what is the right thing to imagine».²⁷⁶

Ecco allora che pensare al Buddha come dotato di peculiari caratteri e proprietà, come fautore di specifiche azioni compiute sempre in vista di precisi obiettivi, vuol dire riconoscerlo nella sua preponderante funzione di 'figura di legge'.²⁷⁷ Significa cioè

²⁷⁴ Su questo punto si rimanda ai saggi contenuti in: AA.VV., *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, «Forme di vita», Vol. 2-3, 2004.

²⁷⁵ Cfr. B. Black; J. Geen, "The Character of 'Character' in Early South Asian Religious Narratives: An Introductory Essay", in «Journal of the American Academy of Religion», vol. 79 (1), 2010, pp. 6-32.

²⁷⁶ A. Voltolini, *How Ficta Follow Fiction: A Syncretistic Account of Fictional Entities*, Springer, Dordrecht, 2006, p. 83.

²⁷⁷ G. Hofmann, "Introduction", in G. Hofmann (a cura di), *Figures of Law: Studies in the Interference*

interpretarlo come una *dramatis personae* animata dai materiali testuali e dalle sequenze narrative che lo spingono verso precisi scopi che si fanno così regole istituite, si danno cioè come istanze generiche e universali da perseguire, e proprio per questo, appropriabili ed eseguibili da terzi. In altre parole, il Buddha, interpretato quale depositario dell'azione corretta, istanzia ed è istanziato, eroga e accumula tutte quegli elementi peculiari che sono - simultaneamente -, sia aspetti, caratteristiche, condotte che gli appartengono per il tramite della scrittura biografica, sia regole e norme che si rendono condivisibili e concretizzabili per altri. Si tratta, dunque, di caratteristiche legate al suo personaggio narrativo ma che sono allo stesso tempo anche regole e norme generali che, di fatto, trovano sede negli apparati prettamente normativi degli istituti buddhisti e che, per acquisire il giusto grado di legittimità e consenso, hanno transitato continuamente dalla vita illustre alle vite ordinarie e viceversa, in un movimento mutualmente costitutivo e sempre attraverso quel *medium* decisivo e istituyente che è l'attività narrativa.

Per tutti questi motivi, dunque, l'agiografia deve giocoforza essere pensata alla luce del suo carattere eminentemente normativo e la normatività deve essere intesa a fronte della sua fondamentale articolazione narrativa, ovvero nel suo essere innestata in storie sempre diverse tante quante sono le dimensioni regolative da assolvere. Meccanismi, questi, che assieme hanno 'messo in scena' la vita del Buddha così da renderla illustre, esemplare, ideale e dunque, nel medesimo istante, regolata e regolativa:

«Once understood in the context of the narratives that give it meaning, law becomes not merely a system of rules to be observed, but a world in which we live. In this normative world, law and narrative are inseparably related. Every prescription is insistent in its demand to be located in discourse – to be supplied with history and destiny, beginning and end, explanation and purpose. And every narrative is insistent in its demands for its prescriptive point, its moral. History and literature cannot escape their location in a normative universe, nor can prescription, even when embodied in a legal text, escape its origin and its end in experience, in the narratives».²⁷⁸

of *Law and Literature*, Francke, Tübingen/Basel, 2007, pp. 33-42.

²⁷⁸ R. Cover, "Nomos and Narrative", in M. Minow; M. Ryan; A. Sarat (a cura di), *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995, p. 96. Cfr. anche M. Sternberg, "If-Plots: Narrativity and the Law-Code", in J. Pier; J.A. García Landa (a cura di), *Theorizing Narrativity*, De Gruyter, Berlin, 2008, pp. 29-108.

La trattazione sin qui condotta sulla dimensione formale delle storie e sul potere effettivo della narrazione ha voluto quindi essere una premessa all'analisi narratologica che si vuole fare del discorso agiografico sul Buddha. Un'analisi che vuole appunto prendersi carico della strutturazione delle storie per valutare, all'interno delle discontinuità e delle discordanze che esse presentano, l'intervento proteiforme delle istituzioni buddhiste nel tentativo di regolamentare e gestire a più livelli le identità dei devoti e delle loro relative comunità. Tutto questo attraverso il racconto di episodi biografici che, servendosi di personaggi e azioni collocate in specifici contesti narrativi, hanno variamente stabilito e modellato ogni tipo di comportamento da assegnare ai componenti delle diverse comunità buddhiste. Rappresentazioni narrative in grado di promulgare e rendere effettive: disposizioni in fatto di dottrina e pratiche per l'esercizio di sé; norme e regole di controllo e gestione delle attività e delle condotte ordinarie e quotidiane del monaco; modalità idonee di fruizione e utilizzo di ambienti, luoghi e risorse fisiche e simboliche presenti sul territorio; modelli per regolare e controllare l'ingresso e persino la preclusione dei soggetti dal gruppo monastico; modi per organizzare le relazioni e gli scambi di beni pratici e simbolici tra individui dentro e fuori l'ambiente monastico.

In particolare, prendere le mosse dalle storie agiografiche ha il vantaggio di selezionare nel dettaglio contesti e temi letterari dove maggiormente è ravvisabile un'elaborazione narrativa e dunque normativa messa in atto dalle agenzie buddhiste. Questione che permette così di valutare con attenzione sia il procedere istituzionale che una singola tradizione letteraria buddhista ha predisposto e organizzato nel tempo, sia le diverse urgenze regolative che le varie scuole buddhiste hanno dovuto differenzialmente affrontare e risolvere all'interno dei peculiari contesti storico-geografici e culturali dove si sono sviluppate. Si tratta, dunque, di una procedura analitica fruttuosa su più versanti come già espresso da Jan Nattier in riferimento ad altri contesti narrativi buddhisti ma, proprio per le ragioni sopra addotte, sempre concernenti le medesime logiche strutturanti e istituenti:

«The variety of the extant versions of [a] tale allows us to construct a genealogical stemma of their relationships, which in turn provides the basis for an examination of the gradual evolution of the story. [This] offer[s] some suggestions for identifying both the historical circumstances that gave rise to the text and those that subsequently stimulated its reappropriation».²⁷⁹

279 J. Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Asian Humanities

Giunti a questo punto, concentrarsi non tanto sulle singole opere che hanno narrato del Buddha, men che meno sulla disposizione cronologica degli avvenimenti che lo hanno interessato, bensì sulla costruzione e manipolazione delle narrazioni biografiche permette di risalire ai percorsi di formazione delle vite e delle comunità istituite da parte delle agenzie buddhiste. Così, lontani anche da possibili ricostruzioni delle vicende biografiche originali e originarie, valutare chi, come e perché ha avuto interesse a raccontare *diversamente* la vita del Buddha può condurre a valutare contesti e condizioni, scopi ed esiti soggiacenti al processo biografico all'interno delle poliedriche tradizioni letterarie buddhiste.

5

Via dall'*habitat*.

Moti di fuga nell'episodio dell'abbandono della casa del Buddha

5.1 La 'grande rinuncia': perché è (o per chi è stato) importante parlarne?

Fra gli episodi più importanti della parabola biografica del Buddha figura sicuramente l' 'abbandono' della casa (sans.: *abhiniṣkramaṇa*; pāli: *abhinikkhamaṇa*), ovvero l'evento che narra e ricorda l'atto di 'rinuncia' (sans.: *pravrajyā*; pāli: *pabbajjā*; cin.: *chujia* 出家) alla famiglia e alla vita ordinaria compiuto da Gautama all'inizio del suo personale percorso di realizzazione. Si tratta di una circostanza, questa, che ha goduto di innumerevoli e diffuse rappresentazioni sia testuali, sia artistiche, tanto da farla risultare come una delle tappe principali e più conosciute della vita del Buddha accanto alle

Press, Berkeley, 1991, p. 5.

vicende che ne delineano la nascita, l' 'illuminazione' e la morte. Non è un caso, perciò, che l'intera vicenda abbia assunto, tanto nel passato quanto nel presente, tratti enfatici e magniloquenti tali da assegnarle le definizioni di 'grande rinuncia' o 'grande dipartita' (sans.: *mahābhiniṣkramaṇa*; pāli: *mahābhinikkhamana*).

Di fatto, le poche parole appena lette riassumono alcune delle posizioni e dei giudizi rintracciabili nei manuali sul buddhismo e sul pensiero buddhista in merito all'episodio qui preso in oggetto. A ben vedere, però, in molti di questi lavori è chiaro che la biografia del Buddha e gli avvenimenti della 'grande dipartita' abbiano la sola funzione di preambolo alla spiegazione di quelli che sono ritenuti i ben più importanti concetti espressi dalla dottrina buddhista. Qui, l'abbandono operato dal Buddha, sebbene spesso convocato per la sua importanza e rilevanza, è di rado approfondito e lo si riporta unicamente come l'eccezionale e iniziale scelta compiuta dal fondatore. Nulla più che un fugace richiamo all'esperienza storica del Buddha utile a convalidare le proposte teoriche e pratiche insegnate dal buddhismo. In altri casi, invece, l'episodio viene di fatto esposto con più accortezza, descrivendo le varie attività compiute dal giovane Gautama prima del 'risveglio', sino a pensarlo entro un più ampio contesto storico che valuta le condizioni culturali e socio-religiose entro le quali si è originato. Alla meglio, si arriva a proporlo come l'atto esemplare a cui i monaci si rifanno al fine di legittimare la loro scelta iniziale a lasciare la famiglia e accedere così alla vita monastica. Tuttavia, oltre a queste ricostruzioni e alle questioni che si legano alle esperienze ordinarie dei praticanti, poco altro viene aggiunto alla descrizione di quanto successo.²⁸⁰

²⁸⁰ Per una rassegna minima di alcuni manuali sul pensiero buddhista che non indagano l'evento suddetto e offrono una ragione descrittiva della biografia del Buddha si veda: G. Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, Marsilio, Venezia, 2008, pp. 11-12; R.F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History From Ancient Benares to Modern Colombo* (Second Edition), Routledge, London/New York, 2006 (ed. or. 1988), pp. 21, 32, 49; R. Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 7-27. Anche gli studi specialistici relativi alla biografia del Buddha si rivelano piuttosto apodittici sulla 'rinuncia' del Buddha: H. Nakamura, *Gotama Buddha* (Vol. 1), op. cit., pp. 87-116; M. Carrithers, *Buddha: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001 (ed. or. 1983), pp. 13-27; A. Foucher, *The Life of the Buddha According to the Ancient Texts and Monuments of India*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 2003 (ed. or. 1987); B. Ñāṇamoli, *The Life of the Buddha*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1972, pp. 10-29; E.J. Thomas, *The Life of the Buddha as Legend and History*, Kegan Paul, London, 1927, pp. 38-60.

Per queste ragioni, si capisce bene che l'importanza attribuita a tale vicenda venga di fatto solo dichiarata, assegnata, se non addirittura ostentata, ma non venga mai messa a scrutinio, non venga cioè indagata nelle sue più nodali e reali implicazioni, nei presenti e continui rimandi concettuali e normativi che le soggiacciono, nelle discontinuità attorno alle quale essa è mutata. E dunque, poco si dice delle complessa e variegata serie di ragioni inclusive, ordinanti e disciplinanti che l'hanno davvero resa importante per i suoi produttori e per quei destinatari che ne hanno poi usufruito.

A proposito di questa scarsa attenzione al vagliare le reali logiche celate dietro la 'rinuncia' del Buddha è emblematica la posizione assunta da Jacob Kinnard in un suo recente libro introduttivo sul buddhismo.²⁸¹ In questo testo l'autore presenta e rende nota la complessità delle fonti che riguardano la biografia del Buddha e, soprattutto, egli fa cenno alle importanti ragioni che hanno guidato la stesura delle stesse. Si legge:

«This complexity reflects the variety of sources for his biography: doctrinal texts, dialogues recorded after his death by his followers, mythic deeds, and simple parables. Whether these various accounts of his life are fact or fiction is not really a concern for us here; rather, *what is most important* is to consider these sources as revealing essential points in the ongoing development of the Buddhist tradition».²⁸²

Tuttavia, quello che si riscontra nel seguito è un'analisi del tutto descrittiva degli episodi biografici. Ciò che viene mostrato, nonostante le premesse lette, è una dimensione essenzialista e triviale dei principali eventi che guidano al 'risveglio', la quale non offre alcuna riflessione in grado di andare oltre quanto già detto dalle fonti agiografiche.²⁸³ Ma vi è altro. Alla fine del capitolo, l'autore propone al lettore un piccolo apparato di domande utili per testare quanto compreso. Sorprendentemente la prima di queste domande recita proprio: «Why is the Buddha's life story so important to Buddhism?». ²⁸⁴ Chiaro che, a fronte delle spiegazioni offerte, la risposta non possa che essere tautologica, un rimandare a 'un'importanza dell'importanza' che nulla spiega.

²⁸¹ J.N. Kinnard, *The Emergence of Buddhism: Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress Press, Minneapolis, 2011.

²⁸² *Ibidem*, pp. 13-14. Mio il corsivo.

²⁸³ Cfr. *Ibidem*, pp. 14-34.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 35

Giunti a questo punto, proprio per risolvere questa evidente lacuna e rispondere in modo esauriente alla domanda posta da Jacob Kinnard, si rende necessario ripensare all'importanza della 'grande rinuncia' così che essa non venga solo asserita o peggio attribuita, ma venga analizzata alla luce delle strategie e delle modalità narrative che l'hanno prodotta. Sono queste, infatti, che davvero 'portano dentro' - da qui il termine 'im-portante' -, e che guidano ad abbracciare i precisi intenti organizzati dagli autori e redattori delle vicende. Perciò, quello che diviene necessario fare è rintracciare e scoprire per chi e per quali ragioni era importante che questo episodio fosse importante. Un gioco di parole, questo, che vuole sondare le volontà istituenti presenti nei testi e che rimanda a un lavoro di scavo nelle varie narrazioni affinché se ne evidenzino le motivazioni di fondo, le istanze soggiacenti che dopotutto sono immediatamente pubbliche e pratiche visto l'uso collettivo e comune che delle vicende si è fatto. Tutto ciò, insomma, al fine di rivelare *cosa era importante fare* attraverso il racconto di un tale episodio e *cosa era importante istituire* attraverso la diffusione dello stesso.

Ecco dunque che, al fine di emanciparsi da un'importanza *de jure* dell'episodio, vale a dire un'importanza conferita dall'autorità dei testi o peggio attribuita acriticamente dall'autorità dello studioso, si propone di risalire all'importanza *de facto* di questa precisa vicenda. Per fare ciò serve risalire agli scopi epistemici e pratici, conoscitivi e regolativi, che la 'rinuncia' racchiude e ai quali essa rimanda, e che tutti insieme vengono generati, come si diceva, dall'inscenamento della trama che di fatto formula e rende fruibile l'intero avvenimento.

Ebbene, in apertura si faceva appello al dato quantitativo delle rappresentazioni narrative e artistiche che rimandano al tema della 'grande dipartita' del Buddha.²⁸⁵ Questo elemento ineludibile, che certo mostra la considerazione costante goduta da un certo fenomeno, mostra però tutta la sua rilevanza solo se letto alla luce della varietà e delle mutevoli caratteristiche che esso presenta. In tal senso, l'importanza e l'autorevolezza della 'grande rinuncia' fanno tutt'uno con le differenti evoluzioni che tale evento ha accumulato

²⁸⁵ Per quanto riguarda le rappresentazioni artistiche è sufficiente segnalare che l'episodio dell'abbandono, insieme a quello della nascita, è il più raffigurato nell'arte del Gandhāra. Cfr. J. Pons, "The Figure with a Bow in Gandhāran Great Departure Scenes: Some New Readings", in «Entangled Religions», Vol. 1, 2014, pp. 15-94, in part. p. 17. Cfr. anche H. Nakamura, *Gotama Buddha* (Vol. 1), op. cit., pp. 420-421, nota 72.

nel tempo e che sono da considerare come le trasformazioni funzionali ad assolvere precisi scopi e propositi perseguiti da autori e redattori. Per questo motivo enucleare l'importanza della 'rinuncia' non può prescindere dal disporre una accanto all'altra le versioni narrate della vicenda e sottoporle a un'attenta disamina volta a evidenziarne continuità e rotture, prestiti e innovazioni. Solo in questo modo, insomma, l'importanza può essere non solo vagliata fino in fondo, ma inserita entro le complesse e difformi logiche d'uso che dell'evento biografico si è fatto nel corso del tempo ed entro differenti contesti culturali.

A questo punto la domanda da porsi è: quali sono le ragioni dell' 'abbandono' che ignoriamo?

5.2 *Home Not-So-Sweet Home: le ragioni dietro gli eventi della 'rinuncia'*

È possibile affermare senza paura di smentite che non si ha alcuna certezza su quando e dove il Buddha eseguì la sua 'rinuncia'. Se ci si concentra sulla già difficile periodizzazione e cronologia della vita del Buddha,²⁸⁶ la questione che riguarda la sua età al tempo dell' 'abbandono' risulta ancor più confusa e discontinua. Un testo molto citato a proposito, il *Mahāparinibbāna-sutta*, afferma che Gautama aveva ventinove anni quando decise di abbandonare la sua dimora.²⁸⁷ D'altro canto, però, numerose fonti cinesi anticipano l'età a diciannove anni,²⁸⁸ così come a quattordici anni,²⁸⁹ mentre altri testi in lingua pāli semplicemente affermano che egli era 'giovane'

²⁸⁶ Per una breve lettura aggiornata sull'annosa questione si veda: C.S. Prebish, "Cooking the Buddhist Books: The Implications of the New Dating of the Buddha for the History of Early Indian Buddhism", in «Journal of Buddhist Ethics», Vol. 15, 2008. pp. 1-21.

²⁸⁷ *Ekūnatimso vayasā subhadda | yaṃ pabbajim kiṃkusalanuesī | vassāni paññāsa samādhikāni | yato ahaṃ pabbajito subhadda* (DN 16 in PTS: DN, II, p. 151). Cfr. O. von Hinüber, "Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery", in «Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University», Vol. 9, 2006, p. 5.

²⁸⁸ Cfr. H. Nakamura, *Gotama Buddha* (Vol. 1), op. cit., pp. 418-419, nota 68.

²⁸⁹ Cfr. *Vinaya Mahīśāsaka* in T. 1421, vol. XXII, p. 101 b21-22. Qui si dice che a quattordici anni egli compì la prima uscita da palazzo (porta est) che lo porterà ai 'quattro incontri' decisivi per la sua scelta della 'rinuncia' (至年十四嚴駕遊觀 出東城門).

(*dahara*) e addirittura ‘nella prima giovinezza’ (*paṭṭhamena vayasā*).²⁹⁰

Se, dunque, non vi è alcuna evidenza sul tempo dell’ ‘abbandono’ ,²⁹¹ permangono dubbi persino sui luoghi dai quali il Buddha affrontò la sua dipartita e le sue prime peregrinazioni. Infatti, sebbene la maggior parte dei testi siano concordi nell’affermare che la residenza di Gautama fosse Kapilavastu, luogo non ancora identificato con precisione da un punto di vista archeologico,²⁹² all’interno di alcuni *sūtra/sutta* che descrivono l’abbandono tale città non si trova affatto menzionata e persino il fiume che egli raggiunge subito dopo la sua dipartita notturna, il fiume Anomā (ma si legge anche Anomyia, Anuvaniya, Anumaniya), nelle fonti è descritto essere anche un luogo di residenza²⁹³ ed è posto a distanze differenti e discordanti da Kapilavastu.²⁹⁴ Cosa che ha fatto pensare a una probabile inesistenza del fiume stesso e a un’assonanza col termine *anoma* che significa ‘supremo’ , ‘glorioso’ , termine che vorrebbe celebrare l’impresa di Gautama più che dare precisi riferimenti geografici in merito.²⁹⁵

Già da questi pochi riferimenti si può ben intuire quanto inutile e forzata possa risultare una qualsiasi ricostruzione che cerchi di restituire le dinamiche complessive dell’episodio della dipartita da casa del Buddha. Per ovviare a questa impossibilità descrittiva è opportuno quindi procedere selezionando e disponendo in serie singoli testi così da mostrare i vari livelli di accrescimento agiografico coinvolti, così da valutare le intime ragioni e gli scopi precipui che li strutturano e guidano.

Per questo, si può ripartire dalla versione offerta da un testo già discusso e analizzato in questo lavoro, ovvero *Ariyapariyesanā-sutta*. In questo ‘discorso’ , si ricorderà, le vicende biografiche che

Vedi *infra*.

290

291 Per André Bareaux tali datazioni rappresentano una scelta tarda e arbitraria operata dagli autori e redattori dei testi: A. Bareaux, “La jeunesse du Buddha”, op. cit., pp. 218, 241, 250.

292 Cfr. R. Coningham; R. Young, *The Archaeology of South Asia: From the Indus to Asoka, c. 6500 BCE-200 CE*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 438-440.

293 Nel *Mahāvastu* (Mvu, II, pp. 164, 189, 207) il nome del luogo (*adhiṣṭhānaṃ*) è Anomyia e lo si pone non lontano dall’eremitaggio del saggio Vasiṣṭha.

Cfr. Foucher, *The Life of the Buddha*, op. cit., p. 78.

294

Cfr. G.P. Malalasekera, “Anomā”, in *Dictionary of Pāli Proper Names* (Vol. 1, A-Dh), op. cit., pp.

295
102-103.

giungono sino all' 'illuminazione' e al primo insegnamento al 'gruppo dei cinque monaci' risultano narrate in prima persona dal Buddha ai monaci raccolti all'eremo di Rammaka e iniziano proprio dagli eventi che narrano l'abbandono della casa. Tali eventi sono così espressi:

«Io, monaci, prima della mio completo 'risveglio', [mentre ero] in cerca del 'risveglio', soggetto a vecchiaia, malattia, morte, dolore e impurità, inseguivo quello che allo stesso modo era soggetto a vecchiaia, malattia, morte, dolore e impurità [...] Avendo [però] compreso il disagio che deriva da vecchiaia, malattia, morte, dolore e impurità [pensai:] è bene che io cerchi ciò che è privo di vecchiaia, malattia, morte, dolore e impurità. È bene che io ambisca alla suprema liberazione dai legami: il *nibbāna*. Successivamente, monaci, ancora giovane, un ragazzo dai capelli scuri nel pieno della beata gioventù, nella prima giovinezza, benché mio padre e mia madre desiderassero altro e scorressero lacrime sui [loro] visi, io, dopo aver tagliato barba e capelli e aver indossato la veste tinta, lasciai la casa per lo condizione di senza casa».²⁹⁶

Queste poche informazioni in merito all'abbandono del Buddha, riscontrabili con la medesima formula anche in *Mahāsaccaka-sutta*, *Bodhirājakumāra-sutta* e *Saṅgārava-sutta*,²⁹⁷ si ritrovano leggermente accresciute, ad esempio, in *Soṇ adañ d a-sutta* dove si legge:

«Invero, amico, l'asceta Gautama è di buona nascita da parte di madre e di padre, di nobile origine da sette generazioni. Non è da disprezzare né da biasimare a proposito della sua nascita [...] L'asceta Gautama ha abbandonato [casa] lasciando il numeroso gruppo dei suoi familiari. L'asceta Gautama ha abbandonato [casa] rinunciando a molto oro e argento custoditi in terra e in cielo. L'asceta Gautama ancora giovane, un ragazzo dai capelli scuri, nel pieno della beata gioventù, nella prima giovinezza, ha lasciato la casa per lo condizione di senza casa. L'asceta Gautama, benché padre e madre desiderassero altro e piangessero lacrime, dopo aver

²⁹⁶ *Ahampi sudaṃ bhikkhave pubbeva sambodhā anabhisambuddho bodhisatto va samāno attanā jātidhammo [jarādhammo / byādhidhammo / marañadhammo / sokadhammo / saṅkilesadhammo] samāno jātidhammaññeva [jarādhammaññeva / byādhidhammaññeva / marañadhammaññeva / sokadhammaññeva / saṅkilesadhammaññeva] pariyesāmi [...] jātidhamme [jarādhamme / byādhidhamme / marañadhamme / sokadhamme / saṅkilesadhamme] ādīnavaṃ viditvā ajātaṃ [ajaraṃ / abyādhiṃ / amataṃ / asokaṃ / asaṅkiliṭṭhaṃ] anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyeseyyaṃ. So kho ahaṃ bhikkhave aparena samayena daharo va samāno susu kālakeso bhadrēna yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā akāmakānaṃ mātāpitūnaṃ assumukhānaṃ rudantānaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anaḡariyaṃ pabbajīṃ (MN 26 in PTS: MN, I, p. 163).*

²⁹⁷ Cfr. MN 36 in PTS: MN, I, p. 240; MN 85 in PTS: MN, II, p. 83; MN 100 in PTS: MN, II, p. 212.

tagliato barba e capelli e aver indossato la veste tinta, ha lasciato la casa per lo condizione di senza casa [...] L'asceta Gautama ha lasciato una nobile famiglia di pura stirpe guerriera (*khattiya*). L'asceta Gautama ha lasciato una famiglia ricca, sommamente ricca, di grandi possedimenti».²⁹⁸

Le poche informazioni aggiuntive appena lette rivelano la netta abilità di esaltare la figura del Buddha attraverso il rinvio alle origini nobili della sua famiglia. Tali informazioni fornite dal *sutta* a proposito dell' 'abbandono' mirano, infatti, a rendere equiparabili per importanza il Buddha e i vari brahmani con i quali egli si confronta e scontra all'interno del testo.²⁹⁹ Oltre a questa preponderante finalità di esaltazione e legittimazione della figura del Buddha, quello che si constata è però una certa omogeneità nella descrizione che ricorda la 'rinuncia' del fondatore. A ben vedere, ciò che è possibile rilevare attraverso questi brevi passaggi è la presenza di formule stereotipiche, fisse e ripetute, riguardanti l' 'abbandono' che, lontane dal voler rendere conto dei fatti, intendono fissare precisi contenuti e avanzamenti dottrinali. Ciò che si vuol dire è che questa rappresentazione della 'rinuncia' si inserisce nei testi non tanto come un evento, un fatto, un'azione di per sé, ma come una circostanza di partenza, si potrebbe meglio dire come un concetto, un principio primo per avviare alla corretta ricerca della 'realizzazione'.

Non a caso un aspetto idealizzato dell' 'abbandono' come quello che si raccoglie attorno ai termini *nikkhamma* e *nekkhamma* rimanda a un convergenza di significati tra l' 'andare via da [un luogo]' e

²⁹⁸ *Samaṇo khalu bho gotamo ubhato sujāto mātito ca pitito ca saṃsuddhagahaṇiko yāva sattamā pitāmahayugā akkhitto anupakkuṭṭho jātivādena [...] Samaṇo khalu bho gotamo mahantaṃ ṇātisaṅghaṃ ohāya pabbajito. Samaṇo khalu bho gotamo pahūtaṃ hiraññasuvaṇṇaṃ ohāya pabbajito bhūmigatañca vehāsaṭṭhañca. Samaṇo khalu bho gotamo daharo va samāno yuvā susukāḷakeso bhadrena yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā agārasmā anagāriyaṃ pabbajito. Samaṇo khalu bho gotamo akāmakānaṃ mātāpitūnaṃ assumukhānaṃ rudantānaṃ kesamassaṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajito [...] Samaṇo khalu bho gotamo uccā kulā pabbajito (ādīna-)(abhinna-)khattiyakulā [...] Samaṇo khalu bho gotamo aḍḍhākulā pabbajito mahaddhanā mahābhogā* (DN 4 in PTS: DN, I, p. 115). Molto simili sono le informazioni presenti in *Kūṭadanta-sutta* (DN 5 in PTS: DN, I, pp. 131-132) e *Caṅkī-sutta* (MN 95 in PTS: MN, II, pp. 166-167).

²⁹⁹ Sul tema dell'esaltazione del Buddha a fini strategici si rimanda a: M. Nichols, "Bowling to the Buddha: The Relationship between Literary and Social Dialogue in the Nikāyas", in B. Black; L. Patton (a cura di), *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist, and Jain Traditions*, Routledge, London/New York, 2016, pp. 173-190.

l' 'abbandonare il desiderio' .³⁰⁰ Questi termini, infatti, si legano ad altri concetti costitutivi della pratica buddhista - come, ad esempio, *saddhā*, *paññā*, *nibbāna* -, in una catena di referenze per cui è inscindibile il 'muoversi da un luogo' dall' 'abbandonare' aspetti del pensiero, dove l'allontanarsi è anche abbandonare il proliferare cognitivo e accedere entro altre sedi esperienziali.³⁰¹

Inoltre, questo aspetto concettuale della rinuncia della casa lo si capisce bene dal momento che in altri testi l' 'abbandono' diviene metafora che si lega alla nozione di 'sé' che il praticante buddhista deve imparare a trascendere e superare, possiamo dire pure abbandonare in un modo non diverso rispetto a un'abitazione.³⁰² Qui, i concetti di casa e di corpo vengono affiancati al fine di permettere il riconoscimento della loro simile natura artificiale e composita, ovvero fatta di materie aggregate, di elementi impermanenti e disgregabili. L'immaginario architettonico delle varie parti che strutturano una casa viene sfruttato al fine di consegnare la rappresentazione di un corpo costituito da mere parti che solo apparentemente si raccolgono attorno a un'idea di unità e di identità: «Just as when a space is enclosed by timbers, creepers, grass and

³⁰⁰ L'etimologia di *nikkhamma* rimanda a *ni-√kam* (sans.: *niṣ-√kram*, da qui *naiṣkramya*): 'andare via', 'abbandonare', 'non procedere più verso'. Celebri sono i primi versi di *Sammāparibbājanīya sutta*: «Come dovrebbe un *bhikkhu*, che ha abbandonato la casa e lasciato il desiderio, peregrinare correttamente nel mondo?» (*nikkhamma gharā panujja kāme, kathaṃ bhikkhu sammā so loke paribbajeyya*) (PTS: Sn, p. 62). Mentre per *nekkhamma* l'etimologia potrebbe derivare dal sans. *naiṣkāmya*, 'essere senza desiderio', ma vi sono affinità anche con *naiṣkramya*. Dunque, sembra che la con-fusione tra l' 'abbandonare' in senso motorio e l' 'abbandonare' in senso cognitivo sia costitutiva del termine. Cfr. K.R. Norman, "Pāli Philology and the Study of Buddhism", in T. Skorupski (a cura di), *The Buddhist Forum, Vol. I, Seminar Papers 1987-1988*, SOAS London, London, 1990, pp. 35-36; G.H. Sasaki, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1986, pp. 1-5.

³⁰¹ Cfr. G. Giustarini, "Faith and Renunciation in Early Buddhism: *Saddhā* and *Nekkhamma*", in «Rivista di Studi Sudasiatici», Vol. 1, 2006, pp. 161-179. G.H. Sasaki, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, op. cit. pp. 5-14 (cap. *The Significance of Negation in Buddhism: nekkhamma and naiṣkramya*)

³⁰² Cfr. ad es.: *Sāmaññaphala-sutta* (DN 2 in PTS: DN, I, p. 70); *Abhijāna-sutta* (SN 22.24 in PTS: SN, III, p. 26); *Dukkha-sutta* (SN 22.104 in PTS: SN, III, p. 158); *Kimṣukopama-sutta* (SN 35.204 in PTS: SN, IV, pp. 194-195). Per altri testi si vedano pp. 257-260 di questo lavoro. Per accurate riflessioni in merito si rimanda a: S. Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 (ed. or. 1982), pp. 165-176 (par. *House Imagery*).

clay, it is called a “house” , so when a space is enclosed by bones, sinews, flesh and skin, it comes to be called “body” ». ³⁰³ Un paragone che congiungendo in un sol colpo la sfera della persona e la sfera sociale si fa sistemico nel motivare e spingere alla ‘rinuncia’ insieme del sé e delle infrastrutture che permettono di abitare il mondo. ³⁰⁴

Allo stesso modo, anche la metafora del fuoco che arde il corpo dell’individuo a causa dell’attività incessante delle facoltà sensoriali - e presente in testi come *Āditta-sutta*, ³⁰⁵ *Ādittapariyāya-sutta* ³⁰⁶ e anche nel *Vinaya Theravāda* ³⁰⁷ -, viene estesa alla dimora abitativa che lo stesso individuo frequenta. ³⁰⁸ Così, l’artificio allegorico del corpo e della casa ‘infuocati’ invitano il praticante ad effettuare un abbandono simultaneo che gli permetta di mettersi al riparo dalla natura corrosiva della propria natura e della quotidianità: da una parte attraverso il controllo delle facoltà sensoriali, dall’altra attraverso l’uscita dall’ambiente domestico.

³⁰³ *Ibidem*, p. 165 (*Visuddhimagga*, XVIII.28).

³⁰⁴ Va notato che la medesima associazione corpo-casa la si ritrova nella parti che prescrivono i compiti di colui che accede al quarto e ultimo stadio *āśrama*, quello di ‘asceta errante’ (*yati*), all’interno del *Mānavadharmasāstra*, testo cardine dell’ambito giurisprudenziale brahmanico. Si legge: «6.76. Eretto con le ossa, issato con i tendini, intonato con sangue e carne, rivestito di pelle, maleodorante, ricolmo di urina ed escrementi. 6.77. infestato da vecchiaia e sofferenza, ricettacolo di malattie, dolorante, impregnato di passione e impermanente: egli abbandoni questa dimora degli spettri» (6.76. *asthishūṇaṃ snāyuyutaṃ māṃsaṣṇitālepanam | carmāvanaddhaṃ durgandhi pūrṇaṃ mūtrapuriṣayoḥ ||* 6.77. *jarāśokasamāviṣṭaṃ rogāyatanam āturam | rajasvalam anityaṃ ca bhūtāvāsam imaṃ tyajet ||*). Trad. in F. Squarcini; D. Cuneo, *Il Trattato di Manu sulla norma* (*Mānavadharmasāstra*), Einaudi, Torino, 2010, p. 135. Anche qui il testo sembra rimandare a pratiche corporee di contemplazione che pongono in stretta relazione corpo da rifuggire e dimora da abbandonare. Il testo, tuttavia, pochi *śloka* dopo (6.87-6.90), ribadisce il fondamentale primato dello *status* di capofamiglia sugli altri tre ruoli sociali da acquisire nel corso della vita, compreso quello di ‘asceta errante’.

³⁰⁵ Cfr. SN 22.61 in PTS: SN, III, p. 71.

³⁰⁶ Cfr. SN 35.28 in PTS: SN, IV, pp. 19-20.

³⁰⁷ Cfr. *Mahāvagga* I, 21 in PTS: Vin, I, pp. 34-35.

³⁰⁸ Cfr. SN 1.41 in PTS: SN, I, pp. 31-32; *Visuddhimagga*, XXI.94-95. Nelle biografie del Buddha si ritrova in: *Buddhacarita* (Bc, 5.37, 9.47); *Nidānakathā* (Jā, I, p. 61); *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, vol. III, p. 750 a07-08, a28-29).

Per queste ragioni, dunque, l' 'abbandono' della casa è mostrato come una condizione distintiva che avvia il percorso di realizzazione al quale un testo come *Ariyapariyesanā-sutta* intende orientare, dove tutti i passaggi sono di fatto strutturati ideologicamente in modo sequenziale tale che dall' *abhiniṣkramaṇa* si arrivi all' *abhisam bodhana*, vale a dire dall' 'uscita' si giunga all' ingresso definitivo e risolutivo nell' 'illuminazione'.

Quello che conferma ancora di più quest'uso specifico della 'rinuncia' quale condizione esperienziale di 'realizzazione' è il fatto che essa non sia limitata alle sole narrazioni che contemplan il Buddha, ma diventi, all' interno dei *nikāya*, una pre-disposizione comune anche per altri individui. E infatti, assai simili e corrispondenti alla 'rinuncia' operata del Buddha risultano tutta una serie di descrizioni che narrano delle 'rinunce' affrontate o da affrontare per altri e nuovi *bhikkhū*. E per farsi un' idea di ciò basti questo passo tratto da *Sāmaññaphala-sutta*:

«[Quando] un capofamiglia o il figlio di un capofamiglia o un altro nato nella famiglia ode il *dhamma* egli acquista fede (*saddham*) nel Thatāgata. Così, acquisita la fede, egli riflette: "Non è facile, per uno che resta a casa, condurre un'esistenza che sia ritirata, perfetta, pura e lucida come una conchiglia. Dunque, che io mi tagli barba e capelli, che indossi la veste tinta ed esca di casa per andare verso lo stato di senza casa. Dopo un po' di tempo, egli lascia i possedimenti, grandi o piccoli, abbandona i parenti, molti o pochi, si taglia barba e capelli, indossa la veste tinta e se ne va da casa per raggiungere la condizione di senza dimora. Così, abbandonata la casa, egli vive sotto le norme del *pātimokkha*, perfetto nella condotta, evitando il più piccolo errore».³⁰⁹

Qui, l' intento performativo del testo è chiaro dal momento che il *sutta* organizza il suo peculiare percorso al fine di far ottenere al praticante il *summum bonum* dell' esercizio, ovvero quei 'frutti dell' esercizio ascetico' a cui già il titolo rimanda. Così, anche la

³⁰⁹ *Taṃ dhammaṃ suṇāti gahapati vā gahapatiputto vā aññatarasmiṃ vā kule paccājāto. So taṃ dhammaṃ sutvā Tathāgate saddham paṭilabhati. So tena saddhāpaṭilābhena samannāgato iti paṭisaṃcikkhati: "sambādho gharāvaso rajāpatho, abbhokāso pabbajjā. Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparisuddhaṃ saṃkhalikhiṭaṃ brahmacariyaṃ carituṃ. Yan nūnāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajeyyan ti". So aparena samayena appaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya mahantaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya, appaṃ vā nātiparivaṭṭaṃ pahāya mahantaṃ vā nātiparivaṭṭaṃ pahāya, kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajati. Evaṃ pabbajito samāno pātimokkhasaṃvarasaṃvuto viharati ācāragocarasaṃpanno aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī (DN 2 in PTS: DN, I, pp. 62-63).*

‘rinuncia’ viene compresa e ordinata come fase prima e iniziale di questa ‘via’ virtuosa e conveniente che viene posta e proposta.

Ebbene, che quelle lette siano formule precise risulta ancor più esplicito dalla lettura di un brano del tutto simile presente in *Chabbisodhana-sutta*,³¹⁰ testo che contiene una sorta di indagine su quale soggetto ritenere pienamente ‘liberato’ e che, di conseguenza, espone anche il percorso di colui che deve essere creduto il *bhikkhu* ideale. Si legge:

«È bene, o monaci, che un monaco che ha il pensiero libero da ossessione, che risiede nella perfezione, che ha assolto il dovere, che ha abbandonato il peso, che è giunto al bene più alto, che ha esaurito il desiderio di ‘essere’ e che è liberato per mezzo della discriminazione dia [questa] spiegazione [rispetto alle modalità attraverso le quali ha raggiunto tali risultati]: “Amico, in passato, quando ero un capofamiglia, non vedevo come stavano le cose. [Ma] il Buddha o un suo discepolo mi ha insegnato la dottrina. Avendola ascoltata io ho avuto fede (*saddham*) nel Buddha. [Così], dotato di questa fede, io ho pensato: il vivere in casa è pieno di legami e di impurità, ma la vita lontano da casa è libera [da queste cose]. Non è facile, per uno che resta a casa, condurre un'esistenza che sia ritirata, perfetta, pura e lucida come una conchiglia. Dunque, che io mi tagli barba e capelli, che indossi la veste tinta ed esca di casa per andare verso lo stato di senza casa”. Invero, amico mio, dopo un po' di tempo, ho lasciato i miei possedimenti, grandi o piccoli, mi son tagliato barba e capelli, ho indossato la veste tinta e me ne sono andato da casa per raggiungere la condizione di senza dimora”».³¹¹

Ora, se messi in sinossi, tutti i brani qui presentati mostrano una perfetta affinità testuale. Essi invero sfruttano una medesima

³¹⁰ Per le lievi divergenze di questo *sutta* con il parallelo conservato in cinese (MĀ 187 in T. 26, vol. I, pp. 732 a16-734 a27) si veda: Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 2), op. cit., pp. 635-639.

³¹¹ *Khīṇāsavassa, bhikkhave, bhikkhuno vusitavato katakaraṇīyassa ohitabhārassa anuppattasadatthassa parikkhīṇabhavasamyojanassa sammadaññāvimuttassa ayam anudhammo hoti veyyākaraṇāya: Pubbe kho ahaṃ āvuso agāriyabhuto samāno aviddasu ahoṣiṃ; tassa me Tathāgato vā Tathāgatasāvako vā dhammaṃ desesi; tāhaṃ dhammaṃ sutvā Tathāgate saddhaṃ paṭilabhiṃ; so tena saddhāpaṭilābhena samannāgato iti paṭisañcikkhiṃ sambādho ghārāvāso rajāpatho, abbhokāso pabbajjā, nayidaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparissuddhaṃ saṅkhalikhitaṃ brahmacariyaṃ caritaṃ; yannūnāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajeyyan'ti. So kho ahaṃ, āvuso, aparena samayena appaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya mahantaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya, appaṃ vā nātiparivaṭṭaṃ pahāya mahantaṃ vā nātiparivaṭṭaṃ pahāya, kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajijṃ* (MN 112 in PTS: MN, III, p. 33).

pericope che permette di associare e correlare la ‘rinuncia’ compiuta *in primis* dal Buddha alle motivazioni e alle azioni adottate e prospettate per la ‘rinuncia’ del monaco. Attraverso queste connessioni e questi rimandi speculari tra la vita illustre e la vita ordinaria del *bhikkhu*, le formule stereotipiche che si ripetono via via entro tutti gli apparati canonici hanno gioco facile nel fondare e nel dare assoluta legittimità all’idealtipo dell’ ‘abbandono’ così da conformare e uniformare sin dai primi momenti gli scopi, le condotte e le facoltà ideali che i (futuri) monaci devono perseguire. E infatti, al di là della loro origine orale che sembra aver dato il via allo sviluppo e diffusione della prima letteratura buddhista, questi precisi stilemi e queste formule ripetute all’interno dei *sutta* sembrano avere proprio la funzione di dispositivi linguistici persuasivi, perfomanti e aggreganti tanto per il singolo individuo quanto per l’intera comunità:

«the formal aspects of the Pāli discourses – the use of pericopes, the occurrence of metrical and sound similarities, the application of the principle of waxing syllables, and the recurrent use of repetition – testify to the nature of these discourses as the final product of a prolonged period of oral transmission [...] Such oral recitation in early Buddhism was not only a means for preserving texts for later generations. Oral group performance also functioned as an expression of communal harmony, while individual recitation – besides its obvious purposes for teaching and preaching – appears to have been used as a contemplative tool as well».³¹²

Per questi motivi, la rappresentazione della ‘rinuncia’ del Buddha nei *sutta* sopra riportati si rende una risorsa cognitiva finalizzata a dotare il ricevente di precise informazioni grazie alle quali (re)interpretare il reale e (ri)collocarsi nel mondo. Una modalità di (ri)codifica delle aspettative e delle condotte in grado di (ri)mappare semanticamente e fisicamente il posto sociale dell’individuo sino a generare un nuovo senso di soggettività collettiva raccolta e definita attorno a un nuovo e preciso percorso di vita; un percorso che è stato in origine avviato e concluso dallo stesso Buddha.³¹³

Ecco, dunque, che gli scopi e le ragioni soggiacenti a tali testi

³¹² Anālayo, “Oral Dimensions of Pāli Discourses: Pericopes, other Mnemonic Techniques and the Oral Performance Context”, in «Canadian Journal of Buddhist Studies», Vol. 3, 2007, p. 20.

³¹³ Cfr. R.T. Tally Jr., “On Literary Cartography: Narrative as a Spatially Symbolic Act”, *New American Notes Online*, 2011, <http://www.nanocrit.com/issues/issue-1-navigation-all/literary-cartography-narrative-spatially-symbolic-act/> (ultimo accesso 01/08/2016).

sono di mostrare e proiettare entro una ‘via’ differente e percorribile colui che, in stretta analogia a quanto compiuto da Gautama, deve disarticolarsi e rinunciare all’ordinario, ovvero ai legami e alle prospettive quotidiane come suggeriscono i *sutta* letti, così da far propri mezzi e fini, proprietà e qualità da coltivare ed esperire in vista di un fine diverso: la ‘liberazione’.³¹⁴ E non è un caso che *Chabbisodhana-sutta*, ad esempio, dopo l’esposizione della ‘rinuncia’, prosegua la sua parabola istituyente mostrando nello specifico ciò che il monaco ‘liberato’ ha effettivamente fatto e non fatto per guadagnare il suo *status*. Tutti comportamenti che divengono, di conseguenza, precise istruzioni per coloro che si rivolgono al testo e all’immagine del *bhikkhu* ideale lì presentata.

Ora, è altrettanto vero, come più volte fatto notare entro la letteratura specialistica, che l’esposizione della ‘rinuncia’ del Buddha propria di questi *sutta*, e in particolare di *Ariyapariyesanā-sutta*, non mostri molti dei temi e degli episodi fondamentali presenti in altri *loci* testuali e biografici coevi e posteriori.³¹⁵ I semplici riferimenti ai genitori piangenti, infatti, non fanno alcuna allusione specifica ai rapporti e dialoghi col padre Śuddhodana (pāli: Suddhōdana), alla morte precoce della madre Māyā (Mahāmāyā, Māyādevī), all’esperienza con la madre adottiva Mahāprajāpatī Gautamī (pāli: Mahāpajāpatī Gotamī), così come manca nel testo un qualsiasi rimando al figlio Rāhula e alla moglie Yaśodharā (pāli: Yasodharā, ma chiamata nelle fonti anche Bhaddakaccānā, Bimbadevī, Bimbasundarī, Gopā o semplicemente Rāhulamātā). Inoltre, non vi è spazio ad alcun tipo di narrazione delle esperienze che segnano i momenti e gli incontri appena successivi all’abbandono della casa, così come manca anche ogni tipo di richiamo alle esperienze legate alle ‘vite passate’ del Buddha. Ebbene, tutti questi elementi biografici, se intesi entro una differente prospettiva, non vanno visti come elementi mancanti, ma come accrescimenti normo-narrativi definiti in altri testi, dotati di altre specifiche finalità, cioè di altre intrinseche motivazioni istituyente. Questi ulteriori episodi, in altre parole, andrebbero

³¹⁴ Sulle proprietà e qualità individuali del monaco presentate e prospettate dai testi si veda: Anālayo, “Exemplary Qualities of a Monastic: The *Samyukta-āgama* Counterpart to the *Mahāgopālaka-sutta* and the Need of Balancing Inner Development with Concern for Others”, in «Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies», Vol. 1, 2010, pp. 1-23, in part. p. 5 (sulla ‘rinuncia’ come una delle qualità).

³¹⁵ Cfr. Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., pp. 170-174; J. Strong, *The Buddha*, op. cit., pp. 65-67; J.S. Walters, “Suttas as History”, op. cit., pp. 253, 275-277.

visti come laboratori ‘eterotopi’ ed ‘eteronomi’ rispetto alle precise e stringenti ragioni e finalità dei *sutta* sin qui considerati. Per questo, si invita a pensare *Ariyapariyesanā-sutta* non come ad un testo contenente un riferimento originario e puro alla biografia del Buddha in virtù della sua essenzialità, tantomeno un testo che: «on [its] bare framework, other *sūtras* and later biographical traditions were to hang and embellish new episodes»,³¹⁶ ma a considerarlo come un *sutta* che *utilizza* il materiale biografico per mostrare la parabola esemplare di realizzazione del Buddha, per esporre insegnamenti dottrinali e pratici da accettare o scartare - come nel caso degli episodi già considerati di Ālāra Kālāma e Uddaka Rāmaputta -, ma anche per istituire concetti metapraclici come la ‘rinuncia’ che finiscono per essere caratteristiche e condotte messe in pratica dal monaco ideale e *da* mettere in atto da parte del monaco ordinario, come visto nei *sutta* sopra considerati.

A conferma di questo uso specifico e funzionale della vita del fondatore, è possibile ritrovare le condizioni che hanno causato la ‘rinuncia’ del Buddha descritte anche in altri *sutta* del Canone pāli, costituenti però tutt’altro contesto e con diverse finalità che mirano alla comprensione di altri e più specifici concetti e strumenti dottrinali. È il caso di *Sukhumāla-sutta*, dove Buddha descrive così la sua condizione prima dell’abbandono della casa:

«Io, o monaci, ero delicato, molto delicato, estremamente delicato. Per me, nella casa, mio padre fece costruire stagni in fiore: uno con fiori di loto blu, uno con fiori di loto bianchi e un altro con fiori di loto rossi. Non usavo che pasta di sandalo proveniente da Kāsi. Da Kāsi veniva il mio copricapo, la mia tunica, i miei indumenti intimi e la veste esterna. Giorno e notte un parasole bianco era tenuto per ripararmi da freddo e caldo, da pula, polvere e rugiada. Io avevo tre palazzi: uno per la stagione fredda, uno per la stagione calda, uno per la stagione delle piogge. Per i quattro mesi della stagione delle piogge, io non lasciavo il palazzo ed ero intrattenuto da [un gruppo di] musicisti [composto da] sole donne. Inoltre, mentre in casa di altri a servi e lavoratori vengono dati riso dai chicchi rotti con zuppa acida, in casa di mio padre essi ricevevano zuppa di riso integro con carne».³¹⁷

J. Strong, *The Buddha*, op. cit., p. 67.

316

317 *Sukhumālo ahaṃ bhikkhave paramasukhumālo accantasukhumālo. Mama sudaṃ bhikkhave pitu nivesane pokkharāṇiyo kāritā honti, ekattha sudaṃ uppalaṃ pupphati (vappati) ekattha padumaṃ ekattha puṇḍarikaṃ yāvā eva mama atthāya. Na kho panassāhaṃ bhikkhave akāsikaṃ candanaṃ dhāremi, kāsikaṃ su me taṃ bhikkhave veṭhanaṃ hoti kāsikā kañcukā kāsikaṃ nivāsanaṃ kāsiko uttarāsaṅgo. Rattindivaṃ kho pana me su taṃ bhikkhave setacchattaṃ dhārīyati, mā naṃ phussi sītaṃ vā uṇhaṃ vā rajo vā tiṇaṃ vā ussāvo vā’ti. Tassa mayhaṃ bhikkhave tayo pāsādā ahesuṃ, eko hemantiko, eko gimhiko eko vassiko. So kho ahaṃ bhikkhave*

Va detto che simili riferimenti ai tre palazzi è possibile ritrovarli anche in *Māgandiya-sutta*,³¹⁸ mentre una versione più estesa del narrato è possibile ritrovarla in versione cinese all'interno di *Madhyama-āgama*.³¹⁹ In quest'ultimo *sūtra*, in particolare, si aggiungono dettagli in merito alla struttura della reggia, ai fastosi servigi resi al giovane Gautama e, nel seguito, si fa riferimento alla 'prima meditazione' avvenuta sotto l'albero *jambu*.

Ebbene, in *Sukhumāla-sutta* la descrizione dell'agio provato dal Buddha nelle sue dimore è però funzionale a introdurre un contenuto di stampo dottrinale e precettistico. In esso si mette in atto una specifica riflessione su vecchiaia, malattia e morte e sulle corrispettive idee 'intossicanti' di giovinezza, salute e vita (*yobbanamada*, *ārogyamada*, *jīvitamada*). Tutti elementi che si invita a riconoscere e dai quali si prospetta un repentino allontanamento, un distanziarsi. Infatti, subito dopo la descrizione della vita di palazzo, si legge:

«Benché io fossi dotato di una tale prosperità e bellezza pensai: “Quando una persona comune e ignorante, soggetta alla condizione di vecchiaia (*jarādhammo*), che non è al di sopra della vecchiaia, vede una persona vecchia, egli è scosso, prova avversione, ne è disgustato, [poiché] sovrastima la [sua] situazione. [Dato che] io sono soggetto a vecchiaia e non sono al di sopra della vecchiaia, non è appropriato che sia scosso e provi avversione e disgusto dopo aver visto una persona vecchia. Dopo aver pensato così, o monaci, l'intossicazione [per l'idea] di giovinezza (*yobbanamada*) era abbandonata».³²⁰

vassike pāsāde vassike cattāro māse nippurisehi turīyehi parivāriyamāno (paricārayamāno) na heṭṭhā pāsādaṃ orohāmi. Yathā kho pana bhikkhave aññesaṃ nivesanesu dāsakammakaraporisassa kaṇṇajakaṃ bhojanaṃ dīyati bilaṅgadutiyaṃ evam evassu me bhikkhave pitu nivesane dāsakammakaraporisassa sālīmaṃsodano dīyati (AN 3.38 in PTS: AN, I, p. 145). Il commento a questo testo conservato in *Manorathapūraṇī* (PTS: AN-a, II, pp. 235-243) aggiunge dettagli come l'età del giovane Gautama, sedici anni, e sviluppa il narrato attraverso la descrizione delle operazioni condotte dal padre al fine di mettere il figlio al governo del regno, mentre ogni nobile famiglia *Sakya* invia le proprie figlie per dilettere il giovane nei palazzi. Cfr. a proposito E.J. Thomas, *The Life of the Buddha*, op. cit., pp. 47-48.

Cfr. MN 75 in PTS: MN, I, p. 504. Sebbene nella sua controparte cinese (MĀ 153 in T. 26, vol. I, 318 671 a24) non si faccia alcun riferimento ai palazzi e ciò fa pensare a un'interpolazione successiva. Cfr. Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., p. 409.

Cfr. MĀ 117 in T. 26, vol. I, pp. 607 b24-608 b02.

319 *Tassa mayhaṃ, bhikkhave, evarūpāya iddhiyā samannāgatassa evarūpena ca accantasukhumālena*
320

Nel seguito, medesimi passaggi vengono fatti anche per la ‘condizione di malattia’ (*byādhidhamma*) e per la ‘condizione di morte’ (*maraṇ adhamma*) legati rispettivamente alle idee ‘intossicanti’ di salute (*ārogyamada*) e di vita (*jīvitamada*). Cosicché, ciò che si prospetta per il monaco è la possibilità e necessità di superare queste tre ‘intossicazioni’ (*madā*) e false opinioni sulla realtà.³²¹

Ecco che anche in questo caso, e ancor più chiaramente degli altri, la biografia del Buddha si fa in grado di innescare uno specifico insegnamento precettistico che riguarda i ‘tre pensieri intossicanti’.³²² Tutto questo al fine di risolvere un importante e assai frequentato tema dottrinale presente nei testi: quello che riguarda e mette in guardia da vecchiaia, malattia e morte. Argomenti, questi, nodali ai fini della teoria e della pratica buddhista poiché legati a doppio filo alla questione centrale di *dukkha* (sans.: *duḥ kha*), il pervasivo stato di ‘sofferenza’ che va soppresso e che rappresenta la prima delle cosiddette ‘nobili verità’, concetto pervadente nella letteratura buddhista.³²³

etad ahoṣi: assutavā kho puthujjano attanā jarādhammo samāno jaraṃ anatīto paraṃ jinṇaṃ disvā aṭṭiyati harāyati jigucchati attānaṃyeva atisitvā. Ahampi kho ’mhi jarādhammo jaraṃ anatīto. ahañ c’eva kho pana jarādhammo samāno jaraṃ anatīto paraṃ jinṇaṃ disvā aṭṭiyeyyaṃ harāyeyyaṃ jiguccheyyaṃ. Na metaṃ assa patirūpan ti. Tassa mayhaṃ bhikkhave iti paṭisañcikkhato yo yobbane yobbanamado so sabbaso pahiyyi (AN 3.38 in PTS: AN, I, pp. 145-146).

‘Intossicazioni’ che, come afferma il *sutta* successivo, di fatto conducono a ‘cattiva condotta fisica, verbale e di pensiero’ (*kāyena duccharitaṃ caritvā, vācāya duccharitaṃ caritvā, manasā duccharitaṃ caritvā*) (AN 3.39 in PTS: AN, I, pp. 146-147).

³²² Cfr. *Saṅgīti-sutta* (DN 33 in PTS: DN, III, p. 220).

³²³ A proposito, basti questo esempio tratto da *Mahāsatipatṭhāna-sutta*, per comprendere come *dukkha* si legghi ai tre concetti espressi: «Qual è, o monaci, la nobile verità sul dolore? La nascita è sofferenza, la vecchiaia è sofferenza, la morte è sofferenza, patimento, lamento, dispiacere e miseria sono sofferenza» (*Katamañca bhikkhave dukkhaṃ ariyasaccaṃ? Jāti pi dukkhā, jarā pi dukkhā, maraṇam pi dukkhaṃ, sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā pi dukkhā*) (DN 22 in PTS: DN, II, p. 305). Il concetto di ‘nobili verità’ (sans.: *ārya-satya*; pāli: *ariya-sacca*) è stato recentemente sottoposto a scrutinio da più approfondite analisi e l’uso che i testi ne fanno depone a favore di una più corretta traduzione da rendere come ‘le realtà realizzate da coloro che sono nobili’. Dunque, un coinvolgimento teorico e pratico del soggetto che applica cognitivamente una disamina volta ad attuare nel reale la

A ben vedere, però, vecchiaia, malattia e morte si erano già incontrati esplicitati in *Ariyapariyesanā-sutta* quando il giovane Gautama era stato spinto ad abbandonare la casa proprio in seguito a questo pensiero: «è bene che io cerchi ciò che è privo di vecchiaia, malattia, morte, dolore e impurità». Ciò dimostra ancora una volta, dunque, quanto la biografia del Buddha - e in particolare la sua 'rinuncia' -, non solo sia completamente intrecciata ai diversi concetti chiave della dottrina buddhista, ma che essa rappresenti un vero e proprio innesco per tutti quei precisi dispositivi soteriologici di cui il monaco deve servirsi nel suo personale percorso di affrancamento da *dukkha*. Per questo, l' 'abbandono' del Buddha si rende un preciso piano narrativo e contestuale dove teoria e prassi, concetto e pratica, cause ed effetti, situazioni e soluzioni si legano indissolubilmente e si mettono letteralmente in scene. Per usare le parole del narratologo Devid Herman, la vita del Buddha si fa qui un «contextual anchoring», ovvero: «just as narratives cue interpreters to build temporal and spatial relationships between items and events in the storyworld, and just as they constrain readers, viewers, and listeners to take up perspectives on the items and events at issue». ³²⁴ Da qui, il contesto biografico tratteggiato dagli autori di *Sukhumāla-sutta* vuole costruire quello 'sfondo di desiderio' proprio del giovane Gautama che si rende comune e condiviso all'uditorio tramite il narrato, così che lo stato di 'intossicazione' palesato sia, infine, sovvertito e risolto per mezzo di quegli stessi mezzi fruibili e 'disintossicanti' che il *sutta* pone e propone nel suo seguito. ³²⁵

In tutto questo, il discorso agiografico sul Buddha e in particolare il suo abbandono della casa si rendono capaci di istanziare e fondare una vera e propria *practognosis*, un sapere pratico che parlando delle vita illustre riscrive i codici di pensiero e azione per le vite dei suoi fruitori e destinatari ideali. In altri termini, il distanziarsi

comprensione offerta dall'insegnamento buddhista. Per questo, anche la vita del Buddha diviene espressione *sub specie narrationis* di questo processo di 'conoscenza da attivare'. Cfr. E. Shulman, *Rethinking the Buddha*, op. cit., pp. 136-187; P. Harvey, "The Four Ariya-saccas as 'True Realities for the Spiritually Ennobled' - the Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This - Rather than 'Noble Truths' Concerning These", in «Buddhist Studies Review», Vol. 26 (2), 2009, pp. 197-227.

D. Herman, *Story Logic*, op. cit., p. 331.

³²⁴

Cfr. D. Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, Routledge, London/New York, 2005, pp. 90-98, in part. pp. 97-98 (par. *Desire and the Buddha*).

³²⁵

dal mondo da parte del fondatore si rende calco prattognosico per colui che, rivolgendosi al testo, viene trasportato da un senso del mondo a un altro e, da qui, da un posto del mondo a un altro. Così, l'itinerario del Buddha si rende un'operazione di topologia tanto morale quanto pratica che si irradia dal testo al lettore, osservatore o partecipante che sia.³²⁶

Ma il racconto della 'grande rinuncia' sa spingersi oltre.

Se ci rivolgiamo a *Mahāpadāna-sutta*,³²⁷ infatti, si possono ritrovare quasi tutti gli elementi compresi in *Sukhumāla-sutta*: la vita agiata a corte, i tre palazzi, le musicanti. Tutto quanto viene compreso entro la narrazione che, però, si rende molto più dilatata e di fatto si struttura entro un differente piano delle sequenze e dei protagonisti coinvolti. Tale *sutta*, infatti, non presenta direttamente le vicende del giovane Gautama, ma espone nello specifico gli episodi di vita del 'Buddha del passato' Vipassī (sans.: Vipaśyī): il primo di sei Buddha che hanno preceduto l'avvento del Buddha Gautama. Il testo, delineando il profilo di Vipassī quando è ancora un *bodhisatta*, ovvero quando è nello *status* di non-ancora-Buddha ed è intento nella ricerca della 'liberazione', mette in serie sequenze di attributi e di vicende che in realtà richiamano assai da vicino le caratteristiche e l'esperienza biografica del Buddha Gautama.³²⁸ L'intento soggiacente al *sutta*, infatti, sarebbe quello di autenticare il messaggio buddhista attraverso il rimando ad altri e più antichi Buddha che si sono susseguiti nel corso delle ere cosmiche. Tutto ciò al fine di de-storicizzare l'esperienza del Buddha Gautama, palesare la dottrina del *dhamma* come increata ed eterna e conferirle, in ultima istanza, una maggiore legittimità nei confronti di altre dottrine concorrenti e coeve.³²⁹

³²⁶ Per l'idea che il testo funga da 'operatore di trasporto' tanto cognitivo quanto corporeo per il lettore si veda: M.C. Green; T.C. Brock, "In the Mind's Eye: Transportation-Imagery Model of Narrative Persuasion", in M.C. Green *et al.* (a cura di), *Narrative Impact: Social and Cognitive Foundations*, LEA, Mahwah/London, 2002, pp. 315-341.

³²⁷ Cfr. DN 14 in PTS: DN, I, pp. 1-55.

³²⁸ Cfr. Anālayo, *The Genesis of Bodhisattva Ideal*, op. cit., pp. 47-51.

³²⁹ «Buddhism may have adopted the idea of former Buddhas in order to cope with the problem of the Buddha's originality [...] This raised a problem for authority of his claims and I suggested that that authority was bolstered by claiming, as the Jains did and had probably done first, that the Buddha's teaching stood in the tradition of a great line of teachers stretching back to time immemorial». R. Gombrich, "The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition", in S.

Quello che è interessante ai fini del presente lavoro è però l'aumento narratologico che il testo presenta. Qui, i concetti di vecchiaia, malattia, morte visti in *Sukhumāla-sutta* ma già presenti in *Ariyapariyesanā-sutta*, diventano vere e proprie rappresentazioni e icone narrative. Tali concetti si reificano in tre incontri che il giovane Vipassī sperimenta durante il suo peregrinare fuori dalla propria casa e in compagnia del suo cocchiere personale. Egli, infatti, si trova a vedere con i propri occhi un vecchio, un malato, un morto e a cercare una spiegazione a proposito della loro condizione. Così, nel testo, si può leggere:

«O monaci, il giovane principe Vipassī, mentre era diretto al parco, vide un vecchio piegato come una trave, curvo, appoggiato a un bastone, dall'andatura barcollante, afflitto per la perdita giovinezza. Così, dopo averlo visto, si rivolse al cocchiere: “Cos'è accaduto a quell'uomo? Perché i suoi capelli e il suo corpo non sono come quelli degli altri?”. “Egli è un vecchio, mio signore”. “Come mai lo si chiama vecchio?”. “Perché non vivrà molto a lungo, mio signore”. “Caro cocchiere, sono anche io soggetto alla condizione di vecchiaia e non sfuggirò ad essa?”. “Entrambi lo siamo e non andremo oltre”. “Allora presto, [andiamo] via dal parco, conducimi a palazzo!”. “Così sia, signore”. Avendo acconsentito, il cocchiere lo condusse a palazzo. Lì, o monaci, il giovane principe Vipassī fu preso da sconforto e dolore [pensando]: “Spregevole è la nascita, poiché da questa deriva la vecchiaia”».³³⁰

Le parti del testo che seguono, simili nelle dinamiche e nelle conseguenze al brano appena letto, mostrano Vipassī alle prese con la

Balasooriya et al. (a cura di), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, Gordon Fraser, London, 1980, p. 152. Cfr. anche S. Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, op. cit., pp. 347-355. L'idea che i 'Buddha del passato' siano una ripresa strategica dei vari *tīrthaṅkara* jaina o dei saggi vedici delle tradizioni brahmaniche non sembra tuttavia trovare conferma certa. Cfr. Anālayo, *The Genesis of Bodhisattva Ideal*, op. cit., p. 49, note 94, 95.

³³⁰ *Addasā kho bhikkhave Vipassī kumāro uyyāna bhūmiṃ niyyanto purisaṃ jīṇṇaṃ gopānasivaṅkaṃ bhoggaṃ daṇḍaparāyaṇaṃ pavedhamānaṃ gacchantaṃ āturaṃ gatayobbanam. Disvā sārathiṃ āmantesi: “Ayampana samma sārathi puriso kiṃ kato, kesā pi 'ssa na yathā aññesaṃ, kāyo pi ssa na yathā aññesanti?” “Eso kho deva jīṇṇo nāmāti.” “Kimpaneso samma sārathi jīṇṇo nāmāti?”. “Eso kho deva jīṇṇo nāma: Na dāni tena ciraṃ jīvitabbaṃ bhavissatīti.” “Kim pana samma sārathi aham pi jarādhammo jaraṃ anatīti.” “Tvaṅca deva mayaṅ c' amhā sabbe jarādhammā jaraṃ anatīti.” “Tena hi samma sārathī alan dān' ajja uyyānabhūmiyā, ito va antepuraṃ paccaniyyāhīti.” “Evaṃ devāti” kho bhikkhave sārathī Vipassissa kumārassa paṭissutvā tato va antepuraṃ paccaniyyāsi. Tatra sudaṃ bhikkhave Vipassī kumāro antepuragato dukkhī dummano pajjhāyati: “dhiratthu kira bho jāti nāma, yatra hi nāma jātassa jarā paññāyissatīti” (DN 14 in PTS: DN, II, pp. 21-22).*

visione di un malato e di un cadavere, apparizioni che lo condurranno via via a disaffezionarsi sempre più della vita di palazzo e a prendere in seria considerazione la ‘rinuncia’. Per questi motivi, si può pensare che dalle idee di vecchiaia, malattia e morte, così come sono espresse in serie nei *sutta* precedenti, sia avvenuto una vera e propria evoluzione in chiave narrativa che ha condotto a formulare gli episodi degli incontri con il vecchio, il malato e il defunto.³³¹ Ebbene, anche in questa trasposizione dal concetto al racconto sembra riconfermarsi in pieno il sostrato dottrinale performativo e capace di istituire determinati significati utili alla pratica entro cui la biografia del Buddha sempre si situa ed entro la quale opera. Va detto, infatti, che sebbene qui si parli nello specifico del Buddha Vipassī per i precisi scopi perseguiti dal *Mahāpadāna-sutta*, tutti questi episodi, cioè questi incontri, si ritrovano ripetuti all’interno della maggior parte delle successive biografie che riguardano la ‘rinuncia’ di Gautama.³³²

La diffusione di un siffatto modo di raccontare l’ ‘abbandono’ non sembra però essere casuale e la sua ragione va cercata innanzitutto nel guadagno di significato che una tale modalità narrativa assicura. Quest’opera di espansione di un concetto in una storia ha infatti la capacità di legare indissolubilmente nozioni ed eventi all’interno di una trama che ne mostri cause ed effetti come accadimenti effettivi e dotati di un connotato di realtà, quindi concretamente esperibili per un qualsiasi soggetto fruitore della vicenda. Il potere di verosimiglianza che questa trasposizione letteraria assicura permette così una capacità performativa dell’intero contenuto del testo altrimenti impossibile, ma allo stesso tempo un tale processo di *make-believe* garantisce ai concetti espressi di mettersi al riparo dal rischio di arbitrarietà e di opacità, ovvero dal rimanere mera teoria.

Nella vicenda letta, inoltre, tutto è reso ancora più persuasivo dai continui giochi dialogici tra il (futuro) Buddha e il suo cocchiere. Tutti questi episodi, infatti, si caratterizzano per la costante formulazione di quesiti e per la persistente ricerca di informazioni

³³¹ Cfr. A. Bareau, “La jeunesse du Buddha”, op. cit., pp. 237-243; E.J. Thomas, *The Life of the Buddha*, op. cit., p. 58.

³³² Tali ‘incontri’ si possono riscontrare in: *Mahāvadana-sūtra* (MAV, pp. 94-118); *Buddhacarita* (Bc, 3.26-65, 5.16-21); *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, pp. 65-75); *Mahāvastu* (Mvu, II, pp. 150-157); *Lalitavistara* (Lal, XV, pp. 152-157); *Nidānakathā* (Jā, I, pp. 58-59); DĀ 1 (T. 1, vol. I, pp. 6 a25-7 a07); *Mahāvadāna-sūtra** (T. 3, vol. I, pp. 154 c22-155 c); *Abhinīṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, vol. III, pp. 719 c12-724 b22); *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, p. 101 b22-c20).

da parte di Gautama. A questo riguardo e per mostrare le ragioni della peculiare struttura sintattico-narrativa scelta si può sintetizzare dicendo che: «unlike monological sermons or strictly third-person narrative accounts dialogues permit questions, objections and doubts to be repeatedly raised and answered». ³³³ Ne consegue che proprio attraverso la formula domanda-risposta contenuta nei dialoghi riportati si indirizzi e veicoli costantemente l'attenzione verso una puntuale 'idea di mondo', ovvero il 'che cosa c'è', che viene a costruirsi man mano che procede lo scambio di battute, ma allo stesso tempo emerge, scandito dall'incedere delle istanze poste, anche un empirico e pragmatico 'che fare', che si allaccia necessariamente a quanto compreso. E così, attraverso il 'rigor di logica' del testo, la realtà dalla quale affrancarsi e l'affrancamento si trovano infine a essere legati, assimilati e incorporati in seguito alle questioni poste e sempre risolte. ³³⁴

All'interno di questo potere del dialogo in grado generare e strutturare la 'verità' sulle cose del mondo si inserisce anche la figura chiave del cocchiere come fonte aleturgica e di veridizione. In altre opere biografiche il suo nome viene reso come Chandaka (pāli: Channa) e il suo profilo acquisisce un discreto approfondimento narrativo, ³³⁵ così come il cavallo chiamato Kanthaka che guida Gautama fuori da Kapilavastu assumerà un'importanza notevole soprattutto come figura che assicura una cogente dinamica emotiva al narrato a causa della fedeltà e dell'attaccamento dimostrati al padrone.

Se ci si concentra però sul cocchiere, va detto che l'uso di tale figura letteraria non è limitata alla letteratura buddhista, ma lo si ritrova in altre tradizioni letterarie sudasiatiche precedenti e coeve. Il cocchiere e il peregrinare conoscitivo per mezzo del carro lo si trova, ad esempio, già impiegato in alcuni passi vedici, ³³⁶ in *Kaṭha Upaniṣad* ³³⁷ e, successivamente, trova il suo utilizzo più celebre nella *Bhagavadgītā*, dove a istruire Arjuna su 'come vedere le

³³³ J. Geen, "The Power of Persuasion", op. cit., p. 198.

³³⁴ Sulla funzione del dialogo nel contesto sud asiatico classico si veda il recente: B. Black; L. Patton, "Introduction", in B. Black; L. Patton (a cura di), *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist, and Jain Traditions*, Routledge, London/New York, 2016, pp. 1-23.

³³⁵ Nel *Mahāvastu* (Mvu, III, pp. 91-92), al momento del ritorno del Buddha a Kapilavastu, Chandaka viene addirittura fatto discepolo insieme a Kālodāyī.

³³⁶ Cfr. M. Sparreboom, *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden, 1985, pp. 13-74.

³³⁷ Cfr. *Kaṭha Upaniṣad* III.3-9.

cose' e su 'cosa fare' è l'auriga Kṛ ṣ ṇ a che si rivela essere un *avatāra* del dio Viṣ ṇ u.³³⁸ Ecco quindi che il richiamo e il ripristino di un personaggio letterario impiegato anche in altre tradizioni intellettuali istituite e dotate di un forte primato simbolico risulta funzionale, per gli autori dei testi qui considerati, a far acquisire ai peculiari concetti espressi il giusto grado di riconoscimento e di legittimità.³³⁹ D'altro canto, l'uso persuasivo dell'auriga è possibile riscontrarlo anche in altri apparati agiografici che riguardano il Buddha. In *Nimi-jātaka* (J 541), ad esempio, il sovrano e *bodhisatta* Nimi è condotto da Mātali, auriga del dio Sakka, attraverso paradisi e inferni per essere convinto - e dunque convincere -, sulla necessità della 'rinuncia'.³⁴⁰ Anche Nimi, tuttavia, non è personaggio sconosciuto alle tradizioni letterarie dal momento che esso è un mitico sovrano della città di Mithilā, posto dalle genealogie come discendente di Ikṣ vāku e quindi presente in molti dei lignaggi redatti dall'epica classica e puranica sud asiatica.³⁴¹

Da qui, si capiscono bene, dunque, i prestiti e i sovvertimenti che la letteratura buddhista ha operato su personaggi narrativi già celebri in altri apparati al fine di veicolare e dar credito a peculiari concetti e schemi dottrinali presentati. Tutti questi temi, queste formule, questi personaggi narrativi stereotipici si fanno quindi mattoni di un edificio che mira alla fabbricazione di una tradizione, o meglio, di un 'discorso tradizionale' che mescola vecchio e nuovo così da ri-orientare lo sguardo ai destinatari e assegnare loro specifici *status* simbolici e pratici. Con questo pescare attento entro un comune 'market delle forme narrative', le agenzie buddhiste si sono rese capaci di re-impostare enunciati veridittivi sulla realtà, hanno potuto in tal modo garantire il primato simbolico del proprio *dictum*, così da generare condotte valide e appropriate rispetto ai peculiari contesti conoscitivi formulati.

Ma ancora a seguito di un fine performativo si può leggere la peculiare dimensione di sorpresa che il *bodhisatta* sembra esperire in ognuno di questi incontri. Il testo, infatti, punta a mostrare lo

³³⁸ Cfr. A. Hildebeitel, "The Two Kṛṣṇas on One Chariot: Upaniṣadic Imagery and Epic Mythology", in «History of Religions», Vol. 24 (1), 1984, pp. 1-26.

³³⁹ Cfr. I. Selvanayagam, "Aśoka and Arjuna as Counterfigures Standing on the Field of Dharma: A Historical-Hermeneutical Perspective", in «History of Religions», Vol. 32 (1), 1992, pp. 59-75.

³⁴⁰ Cfr. Jā, VI, pp. 95-129.

³⁴¹ Cfr. R. Thapar, *The Past Before Us*, op. cit., pp. 213-219, 229-231.

stupore e lo sconcerto per quanto visto e compreso dal non-ancora-Buddha a seguito del suo peregrinare lontano dalla casa. Ebbene, a proposito di questo disorientamento di Vipassī e Gautama nei confronti della realtà che si rivela ai loro occhi si è molto dibattuto. In particolare, si è posto in evidenza come la loro condizione sia del tutto divergente e persino in opposizione rispetto alla situazione riscontrabile in altri *loci* testuali dove si delinea la figura di un Buddha onnisciente, il quale sembra addirittura essere nato con la ferma e imperturbabile idea di liberarsi e di diffondere la sua dottrina.³⁴² Se ci rivolgiamo però ai motivi che guidano tale narrazione è possibile interpretare l'incertezza che investe il futuro Buddha come una precisa strategia operata del testo al fine di potenziare il portato conoscitivo ed elevare la propria capacità performante nei confronti dei suoi destinatari ideali.

Il dispositivo letterario dell'inaspettato è riconosciuto essere una delle principali e più efficaci tecniche narrative impiegate per operare una svolta entro un episodio letterario. Questo artificio letterario, infatti, permette il rovesciamento inatteso di una vicenda e l'avvio delle conseguenti azioni e interventi dei personaggi al fine di risolvere la relativa situazione di difficoltà creata. In questo senso, attraverso quello che diviene il cosiddetto *turning point* della storia, i piani del racconto vengono ridisposti così da esporre sia i precisi motivi del cambiamento occorso, sia le modalità attraverso le quali i personaggi letterari si attivano per giungere a una favorevole risoluzione degli eventi che li riguardano.³⁴³

Tutto questo, però, non lo si può considerare un mero espediente estetico degli autori, tantomeno lo può limitare al semplice livello dei fatti narrati. Questa modalità di racconto, infatti, comporta un nodale cambiamento di prospettiva per coloro che a questi fatti vengono sottoposti, cioè i fruitori e destinatari finali della vicenda. Nel momento della sua ricezione, l'inaspettato - con il suo notevole carico di valore emotivo -, concorre a reimpostare in maniera immediata la posizione euristica del ricevente per rifocalizzarlo verso una nuova forma di conoscenza e di condotta offerti dal narrato. Si intende dire che tramite una rappresentazione che evoca

³⁴² Rispetto allo stupore provato negli 'incontri' si veda: J.A. Silk, "The Fruits of Paradox", op. cit., pp. 868-869. Si rivedano le pp. 76-77 del presente lavoro.

³⁴³ Cfr. F. Kupferberg, "Conclusion: Theorizing Turning Points and Decoding Narratives", in K. Hackstaff; F. Kupferberg; C. Négroni (a cura di), *Biography and Turning Points in Europe and America*, The Policy Press, Bristol, 2012, pp. 227-259.

l'imprevisto, quello che il testo e gli autori intendono fare è guidare il lettore verso una progressiva spiegazione dei motivi che lo hanno generato, verso le ragioni che lo hanno prodotto, ma anche verso le modalità attraverso le quali si è intervenuto per districare efficacemente la relativa situazione avversa. Tutto questo in un'operazione e procedura cognitiva che porta a trasferire le medesime ragioni e soluzioni poste dal testo alla dimensione reale esperita, ovvero a una dimensione personale percepita come affine e coerente alle logiche epistemiche e pratiche proposte dalla narrazione.³⁴⁴

Per questi motivi, se pensiamo alle vicende biografiche sopra esposte è facile capire che narrare il Buddha alle prese con l'imprevisto permette di riarticolare e dare primaria importanza proprio a quell'inatteso e a quell'inaspettato incontrati e ai modi risolutivi per affrontarli, in un meccanismo narrativo e testuale dove il contingente viene reso generico, il fortuito si fa convenzione, il marginale si impone come ciò che è prioritario affrontare e le soluzioni proposte si rendono, agli occhi di tutti, scelte possibili e condivisibili, in altri termini, scelte ordinarie. In questo *turning-point* biografico che implica la soluzione della 'rinuncia' del futuro Buddha, ma che si rende generico e appropriabile, il racconto di quanto accaduto, o meglio, la precisa modalità di costruzione della vicenda ha quindi lo scopo di dare fondamento e spinta edificante a quelle prospettive e aspettative che lo stesso narrato consegna e che finiscono per riorganizzare il sapere pratico del soggetto ricevente, sia esso lettore, spettatore o ascoltatore.³⁴⁵

Da quanto detto sin qui spero si capisca bene quanto la scrittura biografica sia servita per dare innesco ed avvio a storie create non tanto per dare informazioni sulla vita di un soggetto illustre, il Buddha, ma per orientare alla vita ideale, alle ragioni che l'hanno resa tale e alle dinamiche che permettono, a vari gradi, di immergersi entro un percorso conoscitivo e pratico che si renda il più possibile virtuoso e fruttuoso.

Di tutto questo si può avere una più chiara idea attraverso l'analisi di un altro incontro che coinvolge Gautama. Un incontro di

³⁴⁴ Cfr. M. Currie, *The Unexpected: Narrative Temporality and the Philosophy of Surprise*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, pp. 11-51.

³⁴⁵ Cfr. A. Nünning, "'With the Benefit of Hindsight': Features and Functions of Turning Points as a Narratological Concept and as a Way of Self-Making", in A. Nünning; K.M. Sicks (a cura di), *Turning Points: Concepts and Narratives of Change in Literature and Other Media*, Walter de Gruyter, Berlin, 2012, pp. 31-58.

cui si è taciuto fin'ora. Infatti, va detto che le vicende sin qui considerate, cioè i tre incontri sopra descritti, si arricchiscono di un quarto incontro, ovvero un incontro che non ha un antecedente nei concetti presenti nei *sūtra/sutta* sopra indagati e che, dunque, si mostra inedito nelle soluzioni biografiche presentate. Si sta parlando del confronto che il futuro Buddha ha con la figura di un asceta vagante, un mendicante visto e incontrato in una delle perlustrazioni fuori dal palazzo. Se ci affidiamo ancora a *Mahāpadāna-sutta* e alle vicende di Vipassī, ma del tutto simili sono gli accadimenti per Gautama, si può leggere:

«O monaci, il giovane principe Vipassī, mentre era diretto al parco, vide un uomo rasato, un rinunciante con una veste tinta. Così, dopo averlo visto, si rivolse al cocchiere: “Cos'è accaduto a quell'uomo? Perché il suo capo e le sue vesti non sono come quelli degli altri?”. “Egli è un rinunciante, mio signore”. “Come mai lo si chiama rinunciante?”. “Perché si dedica rettamente alla dottrina (*dhammacariyā*), agisce con tranquillità (*samacariyā*), compie buone azioni (*kusalakiriyā*), agisce per [guadagnare] merito (*puññakiriyā*), non fa violenza (*avihiṃsā*) e prova compassione per gli esseri viventi (*bhūtānukampāti*)”. [...] “Cocchiere, conducimi da lui!”. “Così sia, signore”. [Dopo aver rivolto domande al rinunciante il *bodhisatta* Vipassī esclamò:] “Tu [che sei identificato col] nome di rinunciante [sei] un uomo giusto, ti dedichi rettamente alla dottrina, agisci con tranquillità, compi buone azioni, agisci per [guadagnare] merito, non fai violenza e provi compassione per gli esseri viventi”. Così, o monaci, il giovane principe Vipassī si rivolse al cocchiere e disse: “Prendi il carro e torna a palazzo. Io, dopo aver tagliato barba e capelli e aver indossato la veste tinta, lascerò la casa per lo condizione di senza casa”». ³⁴⁶

Ecco che, infine, si torna alla scelta della ‘rinuncia’ presente, come pericope, in tutti i precedenti brani letti, ma qui incitata dal potere iconico di un personaggio fittivo che è mostrato come colui che

³⁴⁶ *Addasā kho bhikkhave Vipassī kumāro uyyānabhūmiṃ niyyanto purisaṃ bhaṇḍuṃ pabbajitaṃ kāsāyavasanaṃ. Disvā sārathim āmantesi: “ayam pana samma sārathi puriso kiṃ kato, sīsampi'ssa na yathā aññesaṃ, vatthāni pi'ssa na yathā aññesanti?” “Eso kho deva pabbajito nāmāti.” “Kim pan'eso samma sārathi pabbajito nāmāti?” “Eso kho deva pabbajito nāma: sādhu dhammacariyā sādhu samacariyā sādhu kusalakiriyā sādhu puññakiriyā sādhu avihimsā, sādhu bhūtānukampāti.” “Sādhu kho so samma sārathi pabbajito nāma, sādhu hi samma sārathi dhammacariyā sādhu samacariyā sādhu kusalakiriyā sādhu puññakiriyā sādhu avihimsā sādhu bhūtānukampā. Tena hi samma sārathi yena so pabbajito tena rathaṃ pesehīti.” “Evaṃ devāti” [...] “Sādhu kho tvaṃ samma pabbajito nāma, sādhu dhammacariyā sādhu samacariyā sādhu kusalakiriyā sādhu puññakiriyā sādhu avihimsā sādhu bhūtānukampāti.” Atha kho bhikkhave Vipassī kumāro sārathim āmantesi: “Tena hi samma sārathi rathaṃ ādāya ito va antepuraṃ paccaniyyāhi. Ahaṃ pana idheva kesamassuṃ obhāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajissāmīti.” (DN 14 in PTS: DN, II, pp. 28-29).*

suggerisce la ‘via’ al futuro Buddha. Tale inserimento, però, non sembra affatto casuale e sembra avere una finalità che va ben oltre la semplice funzione di anticipare la scelta alla ‘rinuncia’ del Buddha. Questo asceta vagante, infatti, sembra essere un «un moine bouddhiste avant la lettre» come suggerisce André Bareau e anzi costui sembra incarnare molte delle qualità etico-morali prospettate per il *bhikkhu* che si vuole virtuoso.³⁴⁷ In maniera del tutto anacronistica, dunque, costui sembrerebbe pre-esistere al Buddha tanto da esibire al *bodhisatta* molti degli aspetti del monaco esemplare. Tutto ciò con l’esito ambiguo e paradossale di orientare colui che sarà Buddha a una scelta già di per sé ‘buddhista’. E infatti, proprio sul modello del rinunciante incontrato, lo stesso Vipassī/Gautama sarà convinto e spinto all’ ‘abbandono’.³⁴⁸

Tuttavia, prima di indagare la *ratio* soggiacente alla narrazione così da mostrare la sua cogente funzione performativa è bene comprendere meglio queste qualità e caratteristiche esibite dal rinunciante incontrato e considerarle come attributi e condotte che i testi propongono per il monaco ideale.

Se *dhammacariyā*, *samacariyā*, *kusalakiriyā* e *puññakiriyā* in *Pabbatūpama-sutta* sono pensate essere le qualità virtuose alle quali tutti dovrebbero attenersi prima che ‘sopraggiungano vecchiaia e morte’ (*adhivattamāne jarāmarañ e*).³⁴⁹ In *Sammādiṭṭhi-sutta*, *avihimsā* risulta essere una delle quattro prerogative del monaco che persegue la ‘retta via’ (*apaṇṇakataṃ paṭipadaṃ*).³⁵⁰ Così, anche *bhūtānukampā*, sorta di ‘compassione attiva’ da tenere distinta dalla più celebre *karuṇā*, non solo è un’importante qualità mostrata dal

347 A. Bareau, “La jeunesse du Buddha”, op. cit., p. 243.

348 Sembra essere escluso che tale rinunciante sia un *pratyekabuddha* (pāli: *pacekkabuddha*). Infatti, sebbene nei testi il *pratyekabuddha* mostri caratteristiche e condotte simili a quelle lette, la mancata indicazione che si tratti di un ‘liberato solitario’ e l’impossibilità della presenza di un *pratyekabuddha* al tempo di un Buddha ne impediscono di fatto l’identificazione. Cfr. Anālayo, “Pratyekabuddhas in the *Ekottarika-āgama*”, in «The Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies», Vol. 8, 2015, pp. 11-12.

349 *Evam etaṃ mahārāja evam etaṃ mahārāja adhvattamāne ca te jarāmarañe kim assa karaṇīyaṃ aññatra dhammacariyāya samacariyāya kusalakiriyāya puññakiriyāyāti* (SN 3.25 in PTS: SN, I, p. 102).

350 *Catūhi bhikkhave dhammehi samannāgato bhikkhu apaṇṇakataṃ paṭipadaṃ paṭipanno hoti yoni c’assa āradhā hoti āsavānaṃ khayāya. Katamehi catūhi? Nekkhammavitakkena, avyāpādavittakkena, avihimsāvitakkena, sammā diṭṭhiyā* (AN 4.72 in PTS: AN, II, p. 76).

Buddha verso tutti gli esseri, come suggerisce *Ekapuggala-sutta*,³⁵¹ ma è anche requisito del monaco strettamente legato al tema dell'insegnamento come mostra, ad esempio, *Dāna-sutta*.³⁵²

A queste proprietà e caratteristiche che si vogliono proprie del monaco esemplare, però, si aggiungono le azioni che il rinunciante compie e che si possono ritrovare in altri testi e opere biografiche. Azioni anch'esse da rimandare a condotte normate e istituite per il modello di monaco ordinario.

Oltre all'aspetto fisico denotato da capo completamente rasato (*bhaṇ ḍ um*) e veste tinta (*kāśāyavasanaṃ*),³⁵³ elementi che caratterizzano da subito la figura del *bhikkhu*, nel *Mahāvastu* il rinunciante è così descritto:

«Di fronte al giovane principe stava un rinunciante che indossava la veste tinta, che aveva le facoltà sensoriali regolate (*praśāntendriyo*), che possedeva le quattro modalità di postura (*iriyāpathasaṃpanno*), che guardava a [non più della] distanza di un aratro (*yugamātraprekṣamāṇo*) nella strada principale di Kapilavastu. Dopo che il principe ebbe visto il rinunciante, una sensazione di calma [si generò] in lui».³⁵⁴

Qui, oltre all'esercizio nel controllo dei sensi comune anche ad altri gruppi ascetici, con il termine *iriyāpatha* (sans.: *Iryāpatha*) si rimanda nello specifico alle quattro 'posture' che il corpo del

³⁵¹ *Ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ* (AN 1.170 in PTS: AN, I, p. 22).

³⁵² *Dve 'mā bhikkhave anukampā. Katamā dve? Āmisānukampā ca dhammānukampā ca. Ime kho bhikkhave dve anukampā. Etad aggaṃ bhikkhave imesaṃ dvinnaṃ anukampānaṃ yadidaṃ dhammānukampāti* (AN 2.150 in PTS: AN, I, p. 92). Per un'indagine approfondita del termine *anukampā* nei testi Theravāda si veda: H.B. Aronson, *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1980, pp. 1-23.

³⁵³ In *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, vol. III, p. 724 a15) il rinunciante è dotato anche del 'bastone sonante' (錫杖; sans.: *khakkhara*): oggetto tipico di alcune rappresentazioni del monaco buddhista, sancito nei *Vinaya* e persino reso un accessorio proprio del Buddha in alcune delle sue raffigurazioni artistiche. Cfr. N. Revire, "Re-exploring the Buddhist "Foundation Deposits" at Chedi Chula Prathon, Nakhon Pathom", in D.C. Lammerts (a cura di), *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, ISEAS, Singapore, 2015, pp. 172-217, in part. pp. 188-192.

³⁵⁴ *Kumārasya purato pravrajito nirmīto kāśāyāmbardharo praśāntendriyo iriyāpathasaṃpanno yugamātraprekṣamāṇo janasaḥre kapilarājamārge so dāni pravrajito kumāreṇa dṛṣṭo dṛṣṭvā ca punar asya mano prasīde* (Mvu, II, pp. 156-157).

monaco buddhista può assumere e che vanno considerate come una specifica pratica d'indagine sulle possibilità senso-motorie del praticante. In più testi, infatti, le attività di camminare, sostare, sedere e giacere diventano elementi di osservazione e di riflessione in grado di condurre il monaco al progressivo discernimento.³⁵⁵

Ancor più interessante è però l'andatura del rinunciante incontrato. Il portamento che lo vede 'guardare alla distanza di un aratro' (*yugamātraprekṣ amāṇ o*) è infatti meglio specificato e definito in altri fonti biografiche. In questi testi si chiarisce che l'asceta sta compiendo l'elemosina con in mano la ciotola delle offerte.³⁵⁶ A riguardo si precisa che la sua condotta lo porta a: mantenere «lo sguardo rivolto a terra»,³⁵⁷ «camminare lentamente, scrutando poco davanti a sé, senza guardare a destra o sinistra e con pensiero attento»,³⁵⁸ eseguire la raccolta delle offerte presso le famiglie «di casa in casa».³⁵⁹

Ebbene, se ci si rivolge ai canoni normativi, i *Vinaya*, tutte le azioni appena lette si possono riscontrare come altrettante prassi da seguire per il monaco ordinario. In particolare, nelle sezioni che riguardano le 'norme di disciplina' (*sekhiya-dhammā*), il monaco è tenuto a seguire disposizioni che regolano nello specifico il comportamento da tenere durante la ricerca e il consumo di cibo presso case e famiglie di laici.³⁶⁰ A tal riguardo si legge nella relativa

³⁵⁵ Cfr. *Mahāsatiṭṭhāna-sutta* (DN 22 in PTS: DN, II, p. 292): *Puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu gacchanto vā gacchāmīti pajānāti, ṭhito vā ṭhitomhīti pajānāti, nisinno vā nisinnomhīti pajānāti, sayāno vā sayānomhīti pajānāti*. Cfr. anche *Satiṭṭhāna-sutta* (MN 10 in PTS: MN, I, pp. 56-57); *Metta-sutta* (Sn 1.8 in PTS: Sn, p. 26). Nel *Mahāvastu* le 'posture' (*īryāpatha*) sono pratiche eseguite dal Buddha stesso (Mvu, I, pp. 22, 168, 172, 236, 241), oppure capacità acquisite dopo l'ordinazione (Mvu, III, pp. 65 [Śāriputra e Maugalyāyana], 92 [Chandaka e Kālodāyī], 180-181 [Upāli e cinquecento Śākya]).

³⁵⁶ *Mahāvadana-sūtra* (MAv, p. 114): *kapālapāṇim; Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, p. 73): *pātrapāṇir; Lalitavistara* (Lal, XIV, p. 138): *saṅghāṭṭipātracivaradhāraṇena; DĀ 1* (T. 1, vol. I, p. 7 a02), *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, vol. III, p. 724 a15) e *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, p. 101 c16): 鉢.

³⁵⁷ DĀ 1 in T. 1, vol. I, p. 7 a02; *Vinaya Mahīśāsaka* in T. 1421, vol. XXII, p. 101 c15: 視地.

³⁵⁸ 行步徐庠。直視一尋。不觀左右。執心持行 (*Abhiniṣkramaṇa-sūtra* in T. 190, vol. III, p. 724 a17-18).

³⁵⁹ *Mahāvadana-sūtra* (MAv, p. 114) e *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, p. 73) usano la stessa espressione: *anuveśmānuveśma kulāni upasaṅkrāman*.

³⁶⁰ Le 'norme di disciplina' (sans.: *śaiḥṣa-dharma*; pāli: *sekhiya-dhammā*) variano di numero e

sezione del *Vinaya Theravāda*:

«Al tempo, i ‘sei monaci’ andavano fra le case (o sedevano dentro le case) scrutando qua e là. ‘Io andrò fra le case (o sederò) con sguardo basso’ (*okkhittacakkhunā*) [questa] è la disciplina da seguire. Uno dovrebbe andare fra le case (o sedere nelle case) con sguardo basso e che guarda alla distanza di un aratro (*yugamattaṃ pekkhantena*). Chi non è rispettoso e procede fra le case (o siede nelle case) scrutando qua e là [esegue] un'azione errata. Non c'è azione errata se: non è intenzionale, non è pensata, se la norma non si conosce, se [il monaco] è malato, se c'è uno stato d'eccezione, se [il monaco] è dissennato, se il [monaco] è il ‘primo che non segue la norma’»³⁶¹

«Al tempo, i ‘sei monaci’ compivano la raccolta del cibo senza attenzione come se volessero [poi] gettarlo via. ‘Io compirò la raccolta del cibo con attenzione’ (*sakkaccaṃ*) [questa] è la disciplina da seguire [...]»³⁶²

«Al tempo, i ‘sei monaci’ compivano la raccolta del cibo scrutando qua e là, non sapevano che stavano riempiendo e ammicchiando [troppo nella ciotola]. ‘Con concentrazione sulla ciotola (*pattasaññī*) compirò la raccolta del cibo’ [questa] è la disciplina da seguire [...]».³⁶³

Dalla lettura di queste norme, ribadite anche in altre porzioni del *Vinaya Theravāda*,³⁶⁴ si capisce bene come il comportamento del ‘rinunciante’ segua letteralmente i pronunciamenti normativi

d'ordine all'interno dei *Vinaya* delle varie scuole. Cfr. Bhikkhu Sujato, “Sekhiya Rules Reconsidered”, Santipada, 2012, <http://santipada.org/santipada/2010/sekhiya-rules-reconsidered/> (ultimo accesso 09/08/2016); C.S. Prebish, “Śaikṣa-Dharmas Revisited: Further Considerations of Mahāsāṃghika Origins”, in «History of Religions», Vol. 35 (3), 1996, pp. 258-270. Del tutto identiche sono le norme *sekhiya* per le monache.

³⁶¹ *Tena kho pana samayena chabbaggiyā bhikkhū taṃ taṃ oloketā antaraghare gacchanti (nisīdati). okkhittacakkhu antaraghare gamissāmīti (nisīdassāmīti) sikkhā karaṇīyā. okkhittacakkhunā antaraghare gantabbaṃ (nisīdabbaṃ) yugamattaṃ pekkhantena. yo anādariyaṃ paṭicca taṃ taṃ oloketā antaraghare gacchati (nisīdati), āpatti dukkaṭassa. Anāpatti asaṅcicca, assatiyā, ajānantassa, gilānassa, āpadāsu, ummattakassa, ādikammikassāti (Sekhiya 7-8 in PTS: Vin, IV, p. 186).*

³⁶² *Tena kho pana samayena chabbaggiyā bhikkhū asakkaccaṃ piṇḍapātaṃ paṭiggaṇhanti chaḍḍetukāmā viya. Sakkaccaṃ piṇḍapātaṃ paṭiggahessāmīti sikkhā karaṇīyā ti (Sekhiya 27 in PTS: Vin, IV, pp. 189-190).*

³⁶³ *Tena kho pana samayena chabbaggiyā bhikkhū taṃ taṃ oloketā piṇḍapātaṃ paṭiggaṇhanti ākirante pi atikkante pi na jānanti. Pattasaññī piṇḍapātaṃ paṭiggahessāmīti sikkhā karaṇīyā ti (Sekhiya 28 in PTS: Vin, IV, p. 190).*

³⁶⁴ Cfr. *Cullavagga* VIII, 4-5 in PTS: Vin, II, pp. 212-216.

riguardanti il comportamento da tenere durante la ‘raccolta del cibo’ (*piṇ ḍ apāta*), così da rappresentare in modo esemplare il fare del monaco ordinario. Ma anche il condursi ‘di casa in casa’ è questione ben presente nei testi. Infatti, in più *sutta*, alcuni illustri discepoli del Buddha sono descritti adempiere alla questua senza scegliere il donatore o la famiglia di riferimento. Essi procedono quindi in una sorta di ‘successione’ (*sapadānacāra*) delle residenze dei laici che appunto li conduce progressivamente di casa in casa senza preferirne o escluderne alcuna.³⁶⁵ Va detto che tale questione è di fatto solo citata nel *Vinaya Theravāda* e non assurge mai a regola istituita.³⁶⁶ Essa, infatti, compare anche in altri apparati testuali dove è contemplata come una scelta di alcuni monaci descritti come particolarmente zelanti e che si dedicano a forme d’ascesi rigorose, ovvero letteralmente ‘purificanti’ (*dhutaṅ ga*).³⁶⁷ Questo, dunque, mostra e conferma ancora una volta le discontinuità testuali che investono le varie modalità di esporre le condotte che si vogliono corrette. Si rivela così la già vista polifonia delle soluzioni pragmatiche, finanche precettistiche, riservate in questo caso all’ottenimento del cibo da parte del monaco.

Vista la liminale posizione fra ambito monastico e ambito sociale di questa attività è facile capire quanto essa fosse una questione di assoluta rilevanza e problematicità per tutti gli istituti buddhisti. Per tale motivo, all’interno dei vari codici monastici, la raccolta del cibo è oggetto di minuziosa trattazione e regolamentazione, così

Cfr. *Raṭṭhapāla-sutta* (MN 82 in PTS: MN, II, p. 61); *Brahmaḍeva-sutta* (SN 6.3 in PTS: SN, I, p. 140);
³⁶⁵ *Aggika-sutta* (SN 7.8 in PTS: SN, I, p. 166); *Sūcimukhī-sutta* (SN 28.10 in PTS: SN, III, p. 238); *Kusināra-sutta* (AN 3.123 in PTS: AN, I, pp. 274-275).

³⁶⁶ La traduzione offerta da Isaline B. Horner di *Sekhiya* 33 (PTS: Vin, IV, p. 191) rende di fatto tale norma come un’ingiunzione a proposito della raccolta del cibo da eseguire in ‘successione’. Tuttavia, l’interpretazione offerta dalla studiosa sembra essere errata. Se letta senza forzature interpretative e seguendo l’ordine del testo nella quale è inserita, la norma citata sembra in realtà rimandare alla corretta modalità di cibarsi, ovvero senza selezionare o scartare particolari tipi di cibi o vivande raccolte. Per questo motivo una norma specifica che ordini al monaco di condursi ‘di casa in casa’ non sembra comparire all’interno del *Vinaya Theravāda*. Cfr. Bhikkhu Sujato, “Sekhiya Rules Reconsidered”, op. cit.

³⁶⁷ Cfr. *Pārājika* 1.5 (PTS: Vin, III, p. 15); *Anaṅgaṇa-sutta* (MN 5 in PTS: MN, I, pp. 30-31); *Mahāsakuludāyī-sutta* (MN 77 in PTS: MN, II, pp. 7-8); *Āṅgulimāla-sutta* (MN 86 in PTS: MN, II, pp. 102-103); *Bhaddiyattheraḡāthā* (Tha 16.7 in PTS: Tha, p. 80).

da stabilire tutta una serie di norme tali da organizzare e indicare quando, come e dove il monaco può ottenere il cibo per sé, ma in alcuni casi anche per il monastero e per gli altri monaci.³⁶⁸ In queste sezioni si può notare la volontà di negoziare e trovare punti d'accordo tra l'ideale ascetico che punta al puro sostentamento e i ben più complessi rapporti esistenti con famiglie e individui che donavano cospicue offerte e offrivano inviti al pasto ai componenti del *sañ gha*, questo al fine di ottenere merito, ma anche rilievo sociale. Ecco, quindi, la necessità di fissare e legittimare condotte tali da garantire sia lo *status* peculiare del monaco, vale a dire il distacco che si invita a mantenere nei confronti delle case, sia i fondamentali rapporti con l'articolato e multiforme contesto sociale dove lo stesso monaco si trovava a operare, da qui la regolamentazione riguardante gli inviti a consumare il pasto presso le famiglie devote. Dunque, entro la duplice urgenza di conciliare la dimensione ideale e quella pragmatica, la biografia del fondatore ha saputo ancora svolgere il ruolo di selettore e istitutore mirato di soluzioni, si è resa cioè strumento veridittivo e ordinante. Anche se va detto che in questo preciso caso nessuna delle due opzioni giungerà realmente a primeggiare dal momento che, oltre alla raccolta del cibo in 'successione', in altri testi agiografici l'importanza dell'accettare l'invito sarà anch'essa messa a tema e risolta per mezzo della vita del Buddha. Cosa che lascia pensare a una polifonia delle posizioni e delle proposte capace di strutturare forme di controllo del 'fare' monastico, soprattutto al fine di garantire il più possibile la presa sugli appartenenti e la gestione delle questioni contingenti dentro e fuori l'ambito comunitario.

Da quanto scorto e delineato attraverso una lettura trasversale dei testi si può dunque affermare che le qualità, le caratteristiche, le azioni del rinunciante incontrato dal non-ancora-Buddha sono da interpretare come paradigmi d'azione per il monaco già messi a punto in altre sedi testuali e che hanno così ricevuto il massimo grado di esposizione e legittimazione proprio attraverso la rappresentazione dell'incontro fatidico con Gautama. Tutti questi elementi, dunque, sono da considerare alla stregua di 'esche', per utilizzare il lessico teorico di Gérard Genette, ovvero «manovre preparatorie, senza anticipazione, neppure allusiva, che solo più tardi troveranno il loro significato», manovre che vogliono «far apparire fin dall'inizio un

Cfr. M. Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 368-56-75.

personaggio destinato a intervenire veramente solo molto più tardi». ³⁶⁹ Si intende, con questo, il palesare - e costruire - in anteprema l'immagine ideale ed edificante del monaco, figura ancora di là da venire nella sequenza temporale del narrato, ma evocata e già presentata per mezzo di questo incontro. Ebbene, il fatto che il Buddha stesso sancisca col suo riconoscimento e il suo comportamento le qualità e la condotta di questo monaco ideale rende l'intera vicenda uno strepitoso macchinario atto a delineare quelle che devono essere assunte come le cose virtuose da fare da parte del monaco ordinario. In questo meccanismo narrativo che connette e vincola il Buddha, la figura del monaco e la scelta alla 'rinuncia' si mostra l'itinerario narrativo che porta la norma a darsi, viva e animata dal principio di realtà creato dalla trama, e a sostenersi, anche grazie al suo essere calata in un contesto d'esemplarità assicurato dalla vita del fondatore.

Ma a ulteriore conferma di questa dimensione proiettiva e progettuale creata dal testo ci si può rivolgere alla figura dello stesso Gautama nei momenti appena successivi alla sua scelta della 'rinuncia' e, in particolare, dopo gli episodi che lo vedono indossare la veste tinta e rasarsi proprio come il 'monaco' incontrato. Se si prendono i testi biografici contenuti nel *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421) e nel *Vinaya Dharmaguptaka* (T. 1428) il comportamento che Gautama osserva proprio durante la raccolta del cibo prevede: «un portamento composto con lo sguardo rivolto a terra», ³⁷⁰ «[rimanere] in silenzio dinnanzi alla porta [di casa]» ³⁷¹, «procede[re] scrutando davanti a sé, senza guardare a destra o sinistra», ³⁷² mentre in *Abhiniṣ kramaṇ a-sūtra* si dice addirittura che egli: «tiene lo sguardo fisso alla distanza di un aratro, è silenzioso ed esegue movimenti lenti, con il portamento composto e la figura ordinata, [mentre procede] in Rājagṛ ha per compiere la questua 'in successione' ». ³⁷³ In particolare, in quest'ultimo caso è facile riscontrare, raccolte tutte assieme, le azioni compiute dal 'monaco' incontrato e quindi le implicite norme raccolte nei *Vinaya*. Qui,

369 G. Genette, *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino, 1976, p. 123.

370 威儀庠序視地而行 (T. 1421, vol. XXII, p. 102 b17-18).

371 於門外默然 (T. 1421, vol. XXII, p. 103 b23).

372 視前直進不左右顧眄 (T. 1428, vol. XXII, p. 779 c20-21).

373 舉目唯觀前一犁輓。默然諦視。徐徐動步。齊整容儀。遍王舍城。次第乞食 (T. 190, vol.

III, p. 760 a6-7).

addirittura, si aggiungono particolari come il silenzio e il portamento composto che, allo stesso modo, si ritrovano inseriti nelle 'norme di disciplina' come le condotte corrette a cui il monaco si deve attenere durante la questua,³⁷⁴ mentre si fa persino esplicito riferimento alla consuetudine di procedere nella ricerca di cibo 'in successione', ovvero di casa in casa.³⁷⁵

Dunque, in questo implicito ma costitutivo processo di prolessi narrativa, si può vedere come il testo agiografico abbia buon gioco nell'elevare al massimo grado le condotte prospettate per il suo fruitore ideale: il *bhikkhu*. In questi mutui rispecchiamenti che affiancano la figura del 'monaco' a quella del giovane Gautama e che rimandano alle norme istituite nei *Vinaya* si scorge la potenzialità dei testi agiografici di costruire un ideal-tipo di monaco che sfrutta entrambi i personaggi narrativi per definirsi e riuscire a fissarsi nel praticante. Da qui, si può ben capire il profondo intreccio di piani narrativi e normativi che il discorso agiografico porta con sé, dove ideale e ordinario si strutturano vicendevolmente al fine di consegnare modelli dottrinali e d'azione da riconoscere e da apprendere per il soggetto che a tali vicende si rivolge.

A ben vedere, questi sono piani intrecciati portatori di chiare istanze normative che di fatto si mostrano persuasivi anche a fronte della chiara intertestualità che i testi presentano, cioè del riuso costante che di queste formule narrative si fa in riferimento anche ad altri personaggi compresi nelle narrazioni. Esse, infatti, si danno situazioni fisse che sanciscono l'idealità della 'rinuncia' nei *sūtra/sutta* e che si ritrovano reiterate anche in altri testi biografici. Tutto questo al fine di diffondere il più possibile la loro dimensione edificante e performativa. Per avere un chiaro esempio di questa intenzione reiterante degli autori basti prendere il racconto presente in *Lalitavistara* dell'incontro tra Gautama e il rinunciante - qui esplicitamente chiamato 'monaco' (*bhikṣu*) -, e confrontarlo con la descrizione dell'incontro di Śāriputra con il monaco Upasena presente nel *Mahāvastu*:

³⁷⁴ *Sekhiya* 13-14 (PTS: Vin, IV, p. 187) impongono al monaco di non far 'troppo rumore' (*uccāsaddam*). Mentre, i precetti contenuti in *Sekhiya* 15-20 (PTS: Vin, IV, pp. 187-188) non consentono a chi si appresta alla ricerca di cibo presso le case di 'scuotere' (*cālakam*) corpo, braccia e capo.

³⁷⁵ Come detto, sul tema della raccolta del cibo 'in successione' e dell'invito nelle case si tornerà meglio nel prosieguo del lavoro essendo uno dei temi centrali trattati nell'episodio del ritorno a Kapilavastu del Buddha.

«Il *bodhisattva* [Gautama] vide un monaco, calmo e controllato, concentrato, casto e non agitato. [Costui] scrutava con sguardo alla distanza di un aratro, piacevolmente possedeva le quattro modalità di postura, piacevolmente si muoveva, attendeva, si piegava e si distendeva, [così] stava sulla strada con la veste e la ciotola dell'elemosina».³⁷⁶

«L'asceta Śāriputra vide da lontano il venerabile Upasena che si avvicinava. [Costui] piacevolmente si muoveva, attendeva, si piegava e si distendeva, con la veste e la ciotola dell'elemosina. Somigliava a un *nāga*, compiva il suo dovere con le facoltà sensoriali controllate e l'attività del pensiero concentrata, acquisito il *dharmā* [egli] scrutava alla distanza di un aratro. Dopo che [Śāriputra] lo ebbe visto, una sensazione di calma [si generò] in lui».³⁷⁷

Da questi passaggi pressoché identici si evince chiaramente la volontà delle agenzie buddhiste di utilizzare e riutilizzare i personaggi principali delle vicende biografiche, compreso il futuro Buddha, al fine di farne vere e proprie 'figure di legge' che, rispecchiandosi e richiamandosi fra loro, invitano a far coincidere il modello di monaco ideale alle possibilità pratiche del monaco ordinario. Nel seguito dei due racconti, infatti, così come Gautama sarà convinto dal monaco incontrato a effettuare la 'rinuncia' anche Śāriputra verrà convinto dalle parole di Upasena ad abbandonare il gruppo ascetico di cui è parte e diventare discepolo del Buddha. È dunque attraverso queste sovrapposizioni di figure letterarie e di paradigmi dottrinali e pratici che il tratto narrativo riesce a costruire e consegnare il senso delle qualità, delle condotte e dei doveri che il praticante deve fare propri e che, tutti insieme, assurgono a principi strumentali dei quali servirsi in precise situazioni, relazionali e sociali, di confronto col mondo.

Tuttavia, in questi accrescimenti normo-narrativi del racconto della 'rinuncia' anche i particolari più piccoli acquistano significati nodali nella definizione della dottrina e della pratica monastica.

Se si torna brevemente a *Sukhumāla-sutta*, un elemento che concorre a

³⁷⁶ *Adrākṣīdbodhisattvastam bhikṣum śāntam dāntam samyatham brahmacāriṇamavikṣiptacakṣuṣam yugamātraprekṣiṇam prāsādikenairyāpathena saṃpannam prāsādikenābhikramapratikrameṇa saṃpannam prāsādikenāvalokitavyavalokitenā prāsādikena samīñjitaprasāritena prāsādikena saṃghāṭipātracivaradhāraṇena mārge sthitam* (Lal, XIV, p. 138).

³⁷⁷ *Adrākṣīt śāriputraḥ parivrājako āyusmantam upasenam dūrata evāgacchantam prāsādikena abhikrāntapratikrāntena ālokitavilokitenā saṃmīñjitaprasāritena saṃghāṭipātracivaradhāraṇena nāgo viya kārītakāraṇo antargatehi indriyehi avahirgatena mānasena sthitena dharmatāprāptena yugamātram prekṣamāno dṛṣṭvā ca punaḥ atiriva mānasam prasāde* (Mvu, III, p. 60).

creare quello che si è definito essere lo ‘sfondo di desiderio’ creato dalla narrazione è quello delle musiciste che attorniano e allietano il giovane Gautama nel suo palazzo (*nippurisehi turiyehi parivāriyamāno*). Esse, si ricorderà, partecipano alla dimensione di piacere provata da Gautama che il *sutta* tenta di sovvertire e risolvere attraverso il pensiero delle idee ‘intossicanti’ di giovinezza, di salute e di vita da concepire e trascendere.³⁷⁸

Ebbene, in altri apparati biografici tale vicenda assume tratti più complessi dove meglio si descrivono sia le gesta delle donne incaricate di divertire il giovane principe, sia le conseguenti sensazioni che esse scatenano in Gautama. Così, se si prende a riguardo il racconto contenuto in *Saṅghabhedavastu*, si può leggere:

«Le donne, esauste da ballo, dal canto e dal far musica, con il viso lordo di saliva, con i capelli disordinati, i vestiti e le membra scomposti, parlando in modo incoerente entrarono una ad una in uno stato di torpore [...] Dopo aver visto questo nell'harem nacque [in Gautama] la consapevolezza di [essere in] un campo di cremazione (*śmaśāna*)».³⁷⁹

Una situazione di disgusto e smarrimento ancora più chiara se ci si rivolge ad alcuni brani presenti nell’ampia e articolata digressione che occupa parte del quarto e del quinto canto del *Buddhacarita*:

«(5.45) Durante la notte, splendide donne, suonando strumenti musicali, intrattennero colui che è eguale a Indra [...] (5.47) Gli dei Akaniṣṭha, esperti nell'ascesi [...] addormentarono nello stesso istante quelle donne e posizionarono le [loro] membra in modo scomposto [...] (5.60) Altre [donne], caduti i gioielli e le ghirlande, incoscienti, con gli abiti slacciati e spersi, con gli occhi aperti e fissi, apparivano senza bellezza come fossero morte (*gatāsukalpāḥ*). (5.61) Un'altra [donna], con la bocca aperta e grondante saliva, con le gambe aperte e la parti intime esposte, dormiva in modo agitato, col corpo scomposto e ripugnante [...] (5.65) [Gautama disse:]

³⁷⁸ Sempre in riferimento a tali vicende, va detto che in altre fonti biografiche si specifica che Gautama è sottoposto alle ‘cinque proprietà che producono piacere’ (*pañca kāmagaṇā*; 五欲): *Māgandīyasutta* (MN 75 in PTS: MN, I, pp. 504-509); *Mahāvadana-sūtra* (MAv, pp. 100-102); *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, pp. 67-72); *Mahāvastu* (Mvu, II, pp. 116, 142 [compresenza di *madā*]); *Buddhacarita* (Bc, 4.4 [Kāma qui è una divinità]); DĀ 1 (T. 1, vol. I, p. 6 b13-17); *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, vol. III, p. 725 b14-15); *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, p. 102 a10). Cfr. anche *Ariyapariyesanā-sutta* (MN 26 in PTS: MN, I, pp. 173-174).

³⁷⁹ *Atha tāḥ striyo nṛtagitavāditrapariśrāntā lālāprasrutavadanā prakīrṇakeśyo vikṣiptabhujavāsasaḥ kāny api kāny apy aślikāni pralapantyo middham avakrāntāḥ [...] dṛṣṭvā ca punar asyāntahpure śmaśānasamjñā samutpannā* (SBhV, I, p. 81).

Se l'uomo esaminasse (*vimṛśed*) la natura (*prakṛtiṃ*) delle donne e la trasformazione prodotta dal sonno, il piacere non sorgerebbe. Tuttavia, colpito dall'idea (*saṃkalpa*) delle qualità, [l'uomo] va verso l'affetto (*rāgam*)». ³⁸⁰

Oltre ai due appena letti, anche altre opere biografiche che incorporano questa scena sono concordi nel consegnare un'immagine raccapricciante del corpo femminile, dell'harem come un cimitero e, soprattutto, nel mostrare la reazione di repulsione e sconvolgimento del futuro Buddha. ³⁸¹ Tanto è vero che a seguito dell'ultimo incontro col rinunciante/monaco e dopo quest'ultima visione terrificata Gautama deciderà definitivamente di abbandonare la propria casa ed escogitare in segreto la sua 'dipartita'. ³⁸²

Ora, alcuni studi hanno molto insistito sulla valenza dottrinale che tale episodio sembra includere, mostrando in particolare il tentativo dei testi di arginare la pericolosità dell'attaccamento passionale per il praticante buddhista. Un attaccamento che trova proprio nel contatto col corpo femminile la sua massima espressione. A tal

(5.45) *tata uttamam uttamāṅganās taṃ niśi tūryair upatasthur Indrakalpaṃ* [...] (5.47) *atha tatra surais tapovariṣṭhair Akaniṣṭhair* [...] *yugapat pramadājanasya nidrā | vihitāsīd vikṛtāśca gātraceṣṭāḥ* [...] (5.60) *vyapaviddhaviḥbhūṣaṇasrajo'nyā visṛtāgranthanavāsaso viṣaṃjñāḥ | animilitaśuklaniścalākṣyo | na virejuḥ śayitā gatāsukalpāḥ* (5.61) *vivṛtāsyapuṭā vivṛddhagātrī prapatadvaktrajalā prakāśaguhyā | aparā madaghūrṇiteva śīśye na babhāse vikṛtaṃ vapuḥ puṣoṣa* [...] (5.65) *vimṛśed yadi yoṣitāṃ maṇuṣyaḥ prakṛtiṃ svapnavikāram idṛśaṃ ca | dhruvam atra na vardhayet pramādaṃ | guṇasaṃkalpahatas tu rāgam eti* (Bc, 5.47-65). Edward H. Johnson pone un parallelo con la descrizione dell'harem di Hanuman presente nel *Sundarakāṇḍa* del *Rāmāyaṇa*. Cfr. E.H. Johnson, *Aśvaghoṣa's Buddhacarita*, op. cit., p. xlviii.

Cfr. *Mahāvastu* (Mvu, II, p. 159); *Lalitavistara* (Lal, XV, pp. 148-150); *Nidānakathā* (Jā, I, p. 61 [qui, subito dopo l'immagine del campo di cremazione, si dà la metafora sopra affrontata delle condizioni di vecchiaia, malattia e morte che 'assomigliano a una casa in fiamme': *tayo bhavā ādittagehasadisā viya khāyimsu*]); *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, p. 102 a10-14).

In *Mahāpadana-sutta*, *Mahāvadana-sūtra* (MAv, p. 118), DĀ 1 (T. 1, vol. I, pp. 1 a1-11 a1) e ³⁸² *Mahāvadāna-sūtra** (T. 3) questa precisa scena legata all'harem non compare. Vipassī, infatti, abbandona direttamente dopo l'incontro con il rinunciante/monaco. Va detto, però, che in questi testi le discordanze sono notevoli: in *Mahāvadāna-sūtra** (T. 3), Vipassī, dopo l'incontro con il rinunciante/monaco, torna a palazzo e lì sviluppa l'intenzione di abbandonare la casa, mentre nel *Mahāvadana-sūtra* in redazione sanscrita egli esegue la 'rinuncia' subito dopo aver conversato con l'asceta. Per altre discontinuità che fanno pensare a diverse linee di trasmissione testuale si veda: Anālayo, "Brahmā's Invitation", op. cit., pp. 31-32, nota 65.

proposito, ciò che tali ricerche hanno teso a sottolineare è una sorta di generalizzazione erotica della figura femminile utilizzata nei testi alla stregua di *'rhetorical device'* in grado di sintetizzare le paure e le problematiche di un *sañ gha* prettamente maschile dove centrale è la figura e la prospettiva etica del *bhikṣu*.³⁸³

Ora, sebbene alcune di queste riflessioni siano certamente corrette e condivisibili, se ci soffermiamo ad analizzare con attenzione la modalità di descrizione dell'evento si nota l'insistenza non tanto sul corpo femminile come generatore di passione e attaccamento, dunque sul timore del piacere sessuale che ne deriva, ma su ciò che di fatto lo rende ripugnante. Si fa leva, cioè, non sul potere attraente dei corpi delle giovani, come di fatto compare in molti altri *loci* testuali, ma al contrario si pone attenzione alla condizione di precarietà e deperimento delle parti fisiche che questi 'oggetti di desiderio' mostrano alla vista. A ben vedere, l'osservazione *dei* corpi, la riflessione *sui* corpi e la repulsione *verso* i corpi sviluppate da Gautama non sembrano essere passaggi disposti in modo casuale dal narrato, ma appaiono come *operazioni* progressive messe in campo dal poema, ovvero solerti 'inviti' a effettuare l'osservazione di un corpo e a esperire conseguenti reazioni e sensazioni di avversione e distacco. Per questo, come messo in luce dalle ricerche di Liz Wilson, è assai probabile che, con tale esibizione delle fattezze 'orrorifiche' femminili, gli autori di tali inserti biografici abbiano voluto sì richiamare il tema dell'attaccamento passionale e altre questioni dottrinali come quelle che riguardano *anitya* (pāli: *anicca*), l' 'impermanenza' del reale, e *anatman* (pāli: *anattā*), l' 'assenza di sé', che insieme rivelano la vera natura dei fenomeni e lo stato di 'sofferenza' nel quale l'individuo è calato, ma abbiano anche voluto creare un nesso stringente con alcune specifiche pratiche di riflessione e auto-riflessione da effettuare sul corpo morto.³⁸⁴ Con questo si intende dire che il processo biografico sembra aver incluso e rappresentato alcune discipline d'esercizio meditativo riservate ai praticanti che riguardano la visualizzazione delle varie

³⁸³ Proprio su questo episodio si vedano le considerazioni contenute in: S. Young, *Courtesans and Tantric Consorts: Sexualities in Buddhist Narratives, Iconography, and Ritual*, Routledge, London/New York, 2004, pp. 3-9.

³⁸⁴ Cfr. J. Strong, *The Buddha*, op. cit., pp. 69-70, 85; L. Wilson, *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 15-110. Sul tema si veda anche: G.D. Bond, "Theravāda Buddhism's Meditations on Death and the Symbolism of Initiatory Death, in «History of Religions», Vol. 19 (3), 1980, pp. 237-258.

parti dell'organismo umano e degli elementi che lo compongono, discipline che per fare questo invitano alla frequentazione dei luoghi di cremazione (sans.: *śmaśāna*; pāli: *sīvathikā*, *āmakasusāna*), quindi dei luoghi che permettono l'osservazione e l'ispezione dei cadaveri in via di decomposizione.³⁸⁵

E proprio a tal proposito, sembra chiara l'affinità tra quanto accaduto a Gautama e quello che, ad esempio, *Mahāsatipaṭṭhāna-sutta* invita a considerare a proposito della costituzione del proprio corpo e in riferimento al corpo morto:

«Così, o monaci, un monaco prende in considerazione il suo corpo dalle piante dei piedi verso l'alto e dalla cima della testa verso il basso. [Esso è] coperto da pelle ed [è] pieno di vari tipi di impurità: “In questo corpo ci sono capelli, peli, unghie, denti, pelle, carne, tendini, ossa, midollo, reni, cuore, fegato, polmoni [...] Come se un bravo macellaio o un apprendista dividesse in quattro pezzi una mucca dopo averla uccisa, così il monaco contempla il proprio corpo così com'è e come esso è formato [in termini] di elementi: “In questo corpo c'è l'elemento terra, acqua, fuoco e aria” [...] Poi, o monaci, se il monaco dovesse vedere un corpo lasciato nel campo di cremazione, morto da uno, due, tre giorni, gonfio, che ha perso ogni colore e in fase di decomposizione, egli dovrebbe mettere a paragone questo corpo [dicendo]: “Anche questo [mio] corpo ha la medesima condizione, diventerà tale, non andrà oltre” [...] Così [il monaco] rimane attento all'origine del corpo, all'estinguersi del corpo e a entrambe queste cose. L'attenzione [al fatto che] ‘esiste un corpo’ è mantenuta attraverso la conoscenza e la rammemorazione. Così egli diviene indipendente e non è legato a nulla. Così, o monaci, un monaco rimane concentrato al corpo nel corpo».³⁸⁶

³⁸⁵ Cfr. *Mahāsatipaṭṭhāna-sutta* (DN 22 in PTS: DN, II, pp. 293-298); *Satipaṭṭhāna-sutta* (MN 10 in PTS: MN, I, pp. 57-58); *Samvarappadhāna-sutta* (AN 4.14 in PTS: AN, II, p. 17); *Udāyi-sutta* (AN 6.29 in PTS: AN, III, pp. 323-325); *Gaṇḍa-sutta* (AN 9.15 in PTS: AN, IV, pp. 386-387); *Rāgapeyyālaṃ-sutta* (AN 10.237-238 in PTS: AN, V, pp. 309-310); *Jarā-vagga* (PTS: Dhṃ, pp. 22-23).

³⁸⁶ *Puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu imameva kāyaṃ uddhaṃ pādatalā adho kesamatthakā tacapariyaṇaṃ pūraṃ nānappakārassa asucino paccavekkhati: ‘Atthi imasmiṃ kāye kesā lomā nakhā dantā taco maṃsaṃ nahāru aṭṭhi aṭṭhimiṇṇā vakkhaṃ hadahaṃ yakaṇaṃ kilomakaṃ [...] Seyyathāpi bhikkhave dakkho goghātako vā goghātakantevāsī vā gāviṃ vadhitvā catumahāpathe bilaso vibhajitvā nisīno assa; evameva kho bhikkhave bhikkhu imameva kāyaṃ yathāṭṭhitaṃ yathāpaṇihitaṃ dhātuso paccavekkhati: ‘atthi imasmiṃ kāye pathavidhātu āpodhātu tejodhātu vāyodhātū ti’ [...] Puna ca paraṃ bhikkhave bhikkhu seyyathā pi passeyya sarīraṃ sīvathikāya chaḍḍitaṃ ekāhamataṃ vā dvīhamataṃ vā tīhamataṃ vā uddhumātakaṃ vinīlakaṃ vipubbakajātaṃ, so imam eva kāyaṃ upasaṃharati: ‘Ayam pi kho kāyo evaṃdhammo evaṃbhāvī etaṃ anatīto ti’ [...] Samudayadhammānupassī vā kāyasmīṃ viharati, vayadhammānupassī vā kāyasmīṃ viharati, samudayavayadhammānupassī vā kāyasmīṃ viharati. ‘Atthi kāyo’ti vā panassa sati paccupaṭṭhitā hoti yāvadeva*

Da questo breve estratto sembra essere chiaro che i paragoni tra il corpo femminile e il cadavere, tra l'harem e il campo di cremazione che si possono riscontrare nelle biografie del Buddha sembrano essere - in forma traslata e a guisa di rappresentazione -, precisi riferimenti a strumenti d'indagine e metodi pratici di realizzazione meglio definiti ed illustrati in altri testi, ovvero testi prattognosici, apparati che pongono e propongono istruzioni da eseguire su di sé al fine di perseguire un preciso percorso di riconoscimento del reale e ad agire di conseguenza nel proprio ambito d'esperienza.

Ebbene, questi rimandi e questi rispecchiamenti tra testi biografici e testi prattognosici diventano ancora più chiari ed espliciti se considerati alla luce della trattazione del medesimo episodio presente nel *Mahāvastu*. Qui, il tentativo del padre Śuddhodana di utilizzare il corpo delle giovani donne per convincere il figlio a rimanere si rivela fallimentare, ma è l'operazione di visualizzazione che Gautama esegue e incorpora quasi fosse un processo di individuazione che si rivela centrale nella narrazione:

«Sire, pensa al principe. Egli è indifferente a ciò che produce piacere [...] Il signore Siddhārtha, benché di stirpe reale e circondato nel suo bel palazzo da una moltitudine di piaceri, critica ciò che nel corpo è impermanente, doloroso e senza sostanza [...] [Allora, convocato il principe, Śuddhodana gli chiese:] “Dimmi velocemente, figlio, è questo il senso [del tuo comportamento]”. Il principe rispose: “Sì, padre, io vedo (*paśyāmi*) la completa afflizione nel corpo».³⁸⁷

Una questione resa ancora più esplicita nel *Lalitavistara* che racconta:

«Così, dopo aver ispezionato il luogo [dove risiedevano le donne] attraverso le trentadue somiglianze (precedentemente elencate), il *bodhisattva* sviluppò la consapevolezza dell'impurità, dell'avversione e della repulsione del corpo. Considerando il proprio corpo (*svakāyam*), ne vide (*sampaśyan*) il disagio e ne abbandonò l'attaccamento. Sviluppò la consapevolezza di ciò che è puro e impuro. Dalle piante dei piedi verso l'alto e dalla cima della testa verso il basso vide che [il corpo] si origina

nāṇamattāya paṭissatimattāya anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati. Evampi kho, bhikkhave, bhikkhu kāye kāyānupassī viharati (DN 22 in PTS: DN, II, pp. 293-295).

³⁸⁷ *Mahārāja kumāraṃ vitarkayāhi virakto tava putro sarvakāmaguṇaratīhi [...] idāniṃ khalu nṛpati siddhārtho rājavamśo prāsādavaragato pramadāgaṇaparivṛto anityaṃ duḥkhaṃ nairātmyaṃ paribhāṣati śarīre [...] ākhyāhi me putra śiḡhraṃ kimarthaṃ kumāro āha asti tāta śarīre pratipīḍaṃ paśyāmi* (Mvu, II, p. 145).

impuro, si sviluppa impuro e fluisce impuro».³⁸⁸

In particolare, quest'ultima pericope si ritrova tale e quale nel *sutta* prattognosico sopra tradotto. Da qui, è chiaro che un *topos* letterario assai frequente nelle fonti come quello del corpo seduttore della donna venga ri-articolato per esibire, al contrario, le sue fattezze e caratteristiche repulsive. Tutto ciò con lo scopo di creare un rimando e un aggancio a pratiche delineate in altri *sutta* che espongono precisi metodi di visualizzazione e di analisi di sé e del reale sfruttando come strumento di indagine proprio il corpo soggetto alla morte e alla corruzione. Così, con il richiamo biografico alla visione e contemplazione operate dallo stesso Gautama, questi testi e queste discipline hanno infine raggiunto di quel grado di validazione capace di convalidarli e consolidarli come efficaci esercizi volti alla discriminazione individuale e tali da renderli pratiche lecite ed eseguibili dall'intero gruppo buddhista.

Riassumendo quanto sin qui esposto si può affermare che negli apparati agiografici analizzati il tema delle donne che dilettono il Buddha va a costituire un duplice e discontinuo contesto didattico: da un lato, nei primi *sutta* considerati, esso crea lo 'sfondo di desiderio' necessario a delineare le 'idee intossicanti' che è necessario riuscire a sopprimere ed eliminare, dall'altro, nelle biografie successive e più complete esaminate poco sopra, esso richiama precise discipline di meditazione da effettuare in presenza dei corpi corrotti e defunti. Questo passaggio dai temi concettuali a vere e proprie discipline innestate nei racconti segnala dunque l' 'incremento agiografico' operato entro la vita del Buddha. Esso rimanda ancora ai precisi (e in parte differenti) scopi istituenti perseguiti dalle agenzie buddhiste.

Anche in questo caso, dunque, il processo agiografico si rende capace di sviluppare e plasmare temi narrativi e materiali testuali già riconosciuti in qualcosa di più ampio, con rappresentazioni e riferimenti mutati, ma pur sempre performativi nella logica istituyente che a questi testi soggiace. In tal modo, la biografia del Buddha si rende un contenitore di risorse dottrinali e un catalizzatore di soluzioni pratiche che mostrano e convalidano le maniere efficaci di

³⁸⁸ *Ityebhirdvātriṃśatākārairbodhisattvo 'ntaḥpuraṃ paritulayitvā kāye 'śubhasaṃjñāṃ vicārayan pratikūlasaṃjñāmupasaṃharan jugupsasaṃjñāmutpādayan svakāyaṃ prativibhāvayan kāyasyādīnavam saṃpaśyan kāyātkāyābhiniveśamuccārayan śubhasaṃjñāṃ vibhāvayan aśubhasaṃjñānavakrāmayan adhaḥ pādatalābhyāṃ yāvādūrdhvaṃ mastakaparyantaṃ paśyati sma aśucisamutthitamaśucisaṃbhavamaśucisravamaṇīyam* (Lal, XV, p. 150).

concepire e mettere in pratica l'esercizio sul proprio corpo da parte dei praticanti buddhisti. In questa operazione, le gesta emblematiche riferite alla vita del fondatore vengono a coincidere con le precise istruzioni che vogliono immettere entro i cogenti percorsi pratico-conoscitivi elaborati in seno alle tradizioni buddhiste. Tutto ciò all'interno di un reticolo di nessi epistemici e pratici, ideali e pragmatici, che connette il modello ideale e la vita ordinaria, così che il testo agiografico risulti decisivo nel fissare, istituire e orientare gli individui verso regole, norme e condotte istituite.³⁸⁹

Ma le innovazioni testuali e le inserzioni narrative capaci di spingere più in là il significato da attribuire alla vita del Buddha non finiscono qui.

Alcuni testi biografici più tardi elaborano addirittura una differente riflessione sulle qualità e sulla condizione di Gautama - e del *bodhisatta* in generale -, in riferimento all'episodio qui preso in esame. Ancora in *Latitavistara*, poco prima del moto di repulsione avuto da Gautama verso i corpi delle donne, alcune divinità per mezzo di un intervento prodigioso tramutano i canti e le musiche delle giovani musiciste in inviti a lasciare la casa e ad affrontare la 'rinuncia'. In ben 124 strofe - in quello che si dice essere un accadimento 'regolare' (*dharmatā*) nell'ultima vita di ogni Buddha -, vengono ricordate dalle stesse giovani le innumerevoli vite passate nelle quali Gautama ha effettuato l' 'abbandono' praticando l'ascesi, la continenza e le attività virtuose del *bodhisattva* eseguite in preparazione della futura 'liberazione'.³⁹⁰ Tale inserto è stato probabilmente concepito allo scopo di rendere la peculiare dimensione ultramondana e onnisciente che caratterizza il Buddha e, allo stesso tempo, mantenere il potenziale persuasivo della repulsione che egli

³⁸⁹ A tal proposito riporto un'efficace espressione proposta da Giorgio Agamben in riferimento al nesso inscindibile tra vita e pratica monastica: «I sintagmi *vita vel regula, regula et vita, regula vitae* non sono una semplice endiadi, ma definiscono [...] un campo di tensioni storiche ed ermeneutiche, che esige un ripensamento di entrambi i concetti. Che cos'è una regola, se essa sembra confondersi senza residui con la vita? E che cos'è una vita umana, se essa non può più essere distinta dalla regola?». G. Agamben, *Altissima povertà*, op. cit., p. 15. Poiché l'agiografia è e rappresenta proprio questo intreccio inscindibile tra vita e condotta normata si capisce quanto essa sia stata fondamentale nel processo di istituzione e diffusione delle regole che disciplinano corpi e formano soggetti. L'agiografia, dunque, attraverso il tratto narrativo che la genera, è insieme *vita normata e normativa* per i fruitori e destinatari ideali a cui è destinata.

³⁹⁰ Cfr. Lal, XIII, pp. 113-133.

sperimenta sui corpi delle donne e su di sé, e che lo conduce ad abbandonare la casa. Tutto ciò affinché la sorpresa e lo smarrimento procurati da quanto visto e sperimentato nei suoi ultimi istanti di vita nella reggia si accordassero all'idea di una lunga e virtuosa 'carriera bodhisattvica' praticata e messa a punto nelle sue vite precedenti.

Oltre a questo inedito inserto narrativo presente in un testo composito come il *Lalitavistara* e che rivela le peculiari riflessioni sulla natura del Buddha e del *bodhisattva* che l'opera include e propone,³⁹¹ in altri apparati agiografici si fa invece riferimento all'ostentata impassibilità di Gautama di fronte al medesimo evento.³⁹² Ancora seguendo specifiche finalità dottrinarie e pratiche, un testo agiografico come *Mūgapakkha-jātaka* (J 538) mostra la strenua scelta del *bodhisatta* Temiya alla 'rinuncia'. Una scelta voluta ad ogni costo, anche fingendosi disabile e stolto, così da essere inabile al governo del suo regno e pronto a perseguire il percorso ascetico.³⁹³ Qui, l'imperturbabilità di fronte alle giovani donne chiamate dal padre per dilettarlo e convincerlo allo 'svago mondano' si rende assoluta e priva di ogni trasporto emotivo. Il giovane viene addirittura mostrato praticare il trattenimento dei respiri durante la visione dei corpi femminili.³⁹⁴ È però un preciso scopo del testo costruire la trama attorno a questioni valoriali - quelle che verranno sistematizzate come le dieci 'qualità' (sans.: *pāramitā*; pāli: *pāramī*) del *bodhisatta* -,³⁹⁵ che rendono la cifra del lungo percorso

³⁹¹ Sebbene molto citata, l'origine e l'influsso Mahāyāna nel suddetto testo non è semplice da stabilire. L'opera ha infatti attraversato molteplici stadi di redazione e inserti di natura eterogenea, variabili anche a seconda delle sue diverse recensioni in sanscrito, tibetano e cinese. Per un sunto sugli stadi di formazione, sulle influenze e sulle probabili affiliazioni scolastiche del *Lalitavistara* si rimanda a: J.W. de Jong, "Recent Japanese studies on the *Lalitavistara*", in «Indologica Taurinensia», Vol. 23-24, 1997-8, pp. 247-255.

³⁹² Cfr. *Mahāvastu* (Mvu, II, p. 144); *Abhiṅṣkramaṇa-sūtra* in T. 190, vol. III, p. 726 b20-c12, in part. p. 726 c8-9.

³⁹³ Cfr. Jā, VI, pp. 1-30.

³⁹⁴ Il testo dice: «Dopo aver guardato alle donne dotato di consapevolezza egli cessò l'inspirazione e l'espiazione [pensando:] "Così non toccheranno il mio corpo"» (so *buddhisampannatāya tā itthiyo oloketvā "imā me sarīrasamphassaṃ mā vindiṃsū" 'ti assāsapassāse sannirumbhi*) (*Ibidem*, p. 9).

³⁹⁵ Sulla varianza delle *pāramitā* entro i vari testi e redazioni delle vite anteriori del Buddha si veda: N. Appleton, *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism*, op. cit., pp. 25-26, 98-103. Si è proposto di

preparatorio affrontato dal Buddha nelle sue vite passate. Ebbene, qui a farla da padrone è l'idea di 'determinazione' (*adhiṭṭhāna*), una qualità del *bodhisatta* che palesa la ferma e irremovibile volontà di reiterare vita dopo vita uno stile di condotta retto e irreprensibile.³⁹⁶ Il testo, dunque, anche in questo caso, struttura e manipola i temi narrativi a proprio uso e consumo. Li piega sia per mostrare pratiche d'esercizio e norme da interiorizzare ed eseguire da parte del monaco, sia al fine di proporre le qualità etiche del *bodhisatta*, del non-ancora-Buddha, le proprietà che dunque caratterizzano il suo lungo ed eccezionale percorso di perfezionamento, il 'veicolo del *bodhisatta*' (*bodhisattayāna*), condotto in vista dell' 'estinzione' finale.³⁹⁷

In tutte le trasformazioni delle vicende viste sin qui, nella dilatazione o contrazione delle sequenze narrative che le formano, nella focalizzazione che esse operano su particolari caratteristiche e qualità dei personaggi coinvolti, operate persino con l'aggiunta di inediti e differenti attori narrativi, si riscontrano gli scopi dottrinali, pratici e regolativi che autori e redattori dei testi hanno inteso perseguire e istituire entro la comunità monastica. Per tali ragioni, gli episodi premonitori della 'rinuncia', qui presi in considerazione, hanno voluto tracciare la parabola biografica del Buddha al fine di fornire la giustificazione, l'urgenza e soprattutto le modalità ideali di pensare l' 'abbandono' ai soggetti riceventi tali narrazioni. I 'discorsi' analizzati in apertura di paragrafo mostrano, quindi, l'idealità dell'atto rinunciatario del futuro Buddha da recepire come il momento di separazione dall'ordine costituito e di ridefinizione di un nuovo contesto di vita. La 'rinuncia', quindi, diviene una proprietà specifica e intrinseca del nuovo percorso intrapreso dal Buddha che si fa qualità appropriabile e azione inaugurale di una nuova identità per chiunque intenda reiterarla facendola sua.

Così, attraverso gli sviluppi narrativi e le discontinuità rilevate in altre porzioni e in opere biografiche successive si è anche visto

leggerle come 'hyper-goods', ovvero «categorie etiche che consentono la costruzione e la condivisione delle strutture di giudizio, degli schemi d'azione e delle strategie di condotta che chiunque può e deve compiere e diffondere attraverso le relazioni sociali». M. Guagni, "Repetita iuvant", op. cit., p. 81.

³⁹⁶ L'accostamento tra questa storia e la *pāramī adhiṭṭhāna* è presente in: PTS: Jā, I, p. 46; PTS: Cp III.6, pp. 96-97.

³⁹⁷ Va comunque anticipato che altri *jātaka* porranno, sul medesimo tema della 'rinuncia', questioni pratiche e normative allo stesso modo chiare ed evidenti.

come tale ‘discorso agiografico’ raccolga al suo interno e proponga tutta una serie di schemi pratico-dottrinali, ovvero nozioni, categorie e prassi su come interpretare il reale e intervenire nello stesso, che sono elementi già ben indagati e delineati entro gli apparati testuali didattici e normativi buddhisti. Ecco perciò che la ‘rinuncia’ del Buddha, lontana dal rappresentare le ‘cose successe’, finisce per indicare e proporre, assieme ad un preciso contesto epistemico da fare proprio, tutta una serie di ‘cose da fare’ che diventano atti di identificazione nodali nella definizione della condotta ordinaria del monaco. Dal portamento da tenere durante la raccolta del cibo alle pratiche di riflessione del e sul corpo, la ‘dipartita’ del Buddha mostra in realtà i compiti da eseguire per essere un buon *bhikkṣu*. Da qui, dunque, mostrare l’uscita da un ambito sociale rimanda immediatamente all’ingresso in un nuovo e diverso gruppo che si struttura attorno ad altre specifiche idee di mondo e pratiche di vita, tutte presentate entro i vari canoni e molte delle quali cucite addosso alla figura dello stesso Buddha. Insomma, «si può chiamare questo processo come si vuole [...] di fatto, significa l’invenzione dell’individuo mediante enfattizzazione del suo ambito operativo ed esperienziale, isolato dall’ambito di tutti gli altri fatti del mondo». ³⁹⁸

5.3 Così lontani, ma ancora così vicini: ulteriori questioni istituzionali, sociali e familiari dietro gli eventi della ‘rinuncia’

Fin qui si è visto come l’episodio dell’ ‘abbandono’ raccolga, all’interno delle sue diverse e divergenti narrazioni, alcune delle questioni ideali e delle istanze dottrinali e pratiche che interessano il praticante buddhista all’avvio del suo personale percorso soteriologico. È necessario, però, comprendere e porre maggiore attenzione anche ad altre ragioni istituzionali che si ritrovano sempre nei racconti che mettono in scena tale evento e che sono legate alla dimensione pubblica e collettiva della comunità monastica. Serve, cioè, scorgere le forme di gestione e di controllo dell’ingresso nel *saṅgha*, così come è importante fare luce sulle modalità di mantenimento dell’ordine e dell’unità del gruppo monastico ancora promosse attraverso l’evento della ‘rinuncia’.

Nelle pagine precedenti si è cercato di mostrare come il senso di rottura sociale offerto dall’episodio dell’ ‘abbandono’ non sia

³⁹⁸ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull’antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 274.

casuale e derivato da un moto di fuga imprevisto e improvviso, come una lettura superficiale dei testi può far pensare. L'uscita di casa, invero, non vuole rendere il gesto di un generico abbandono e distacco dall'ambito riconosciuto delle forze sociali, ma consegna il senso della precisa scelta buddhista. In altre parole, più che porre l'uscita dalla mera quotidianità, l' 'abbandono' mira a costituire l'avvio e l'ingresso entro una nuova e diversa soggettività. Per questa ragione, come afferma Patrick Olivelle a proposito delle finalità di autori e redattori dei testi sulla 'rinuncia': «we should bear in mind that the aim of the author is not to define renunciation *qua tale*, but to define what he regards as true renunciation». ³⁹⁹ Dunque, gli autori dei testi qui considerati, dietro la rappresentazione di quali concetti e quali azioni hanno costituito la drastica e personale scelta del Buddha, hanno di conseguenza mostrato anche i precisi concetti e le specifiche condotte proprie della rinuncia buddhista, sebbene articolate nelle specificità delle varie scuole e dei vari testi.

E non poteva essere altrimenti, dal momento che sul territorio sud asiatico, all'epoca, oltre alla scelta buddhista, numerose erano le 'vie' di realizzazione (sans.: *panthān, pathi, pratipada, mārga, vartman*; pāli: *paṭṭi ipadā, magga*) che implicavano l'abbandono del 'focolare domestico' (*aupāsana*) e l'ingresso in più ristretti gruppi sociali basati sulla cosiddetta 'associazione volontaria'. ⁴⁰⁰ Insomma, 'vie' alternative che, sempre in vista di un fine ultimo come la 'liberazione', si opponevano al mantenimento e alla riproduzione dello *status quo* familiare e che, per fare questo, invitavano necessariamente a uscire, a deviare, a liberarsi dai vincoli e dai percorsi sociali riconosciuti e prestabiliti. ⁴⁰¹ Cosicché, per questi gruppi di 'rinuncianti' (sans.: *śramaṇa*; pāli: *samaṇā*), oppure di 'vaganti' (sans.: *parivrājaka, parivrāt, pravrajita*; pāli: *paribbājaka/paribbājikā*) come spesso li identificano le fonti brahmaniche intente a registrarne la presenza e regolarne le condotte, ciò che era prioritario fare era dotarsi di forme e formule ufficiali di emancipazione e di uscita dalle stringenti dinamiche del vivere

³⁹⁹ P. Olivelle, "A Denifition of World Renunciation", in *Collected Essays II: Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze, 2008, p. 65.

⁴⁰⁰ Cfr. F. Squarcini, *Tradens, traditum, recipiens*, op. cit., pp. 50-77, 129-162.

⁴⁰¹ Sulla dimensione retorica, metaforica e pragmatica della 'via', del 'camminare' e del 'vagabondare' si veda: P. Olivelle, "On the Road: The Religious Significance of Walking", in «*Rocznik Orientalistyczny*», Vol. 50, 2007, pp. 173-187.

comune e sociale.⁴⁰² Tuttavia, per questi stessi gruppi era allo stesso tempo necessario mettere in campo strategie di legittimazione e reciproca differenziazione. In altre parole, essi dovevano distinguersi fra loro attraverso formule riconosciute e riconoscibili in cui i momenti delicati e decisivi dell'uscita dalla società e dell'ingresso nel nuovo gruppo fossero guidati da precise modalità di adesione e affiliazione.⁴⁰³

A dimostrazione di queste precise politiche identitarie organizzate dai testi è possibile prendere come esempio l'uso che entro le fonti buddhiste si fa proprio dei termini *parivrājaka* e *parivrājikā*, così come i corrispettivi termini pāli *paribbājaka* e *paribbājikā*.⁴⁰⁴

Con questi lemmi, vengono denotati in modo generico il/la 'rinunciante', o meglio, in senso letterale, 'colui/colei che si è completamente allontanato/a'. Questa caratterizzazione generica e indefinita del rinunciante, però, non è mai direttamente riferita agli appartenenti del *sañ gha*,⁴⁰⁵ ma si assiste a un suo utilizzo in senso negativo e oppositivo. Tanto che nei confronti di tali figure i monaci e le monache hanno spesso contese, ovvero opposte e divergenti

⁴⁰² Cfr. P. Olivelle, "Renouncer and Renunciation in the *Dharmaśāstras*", in R. Lariviere (a cura di), *Studies in Dharmaśāstra*, Firma KLM, Calcutta, 1984, pp. 115-121 (par. *Entry Into Renunciation*).

⁴⁰³ Un discorso sulla 'rinuncia' dalle complesse e assai delicate dinamiche quindi che ha riguardato, ad esempio, anche il coevo gruppo 'ascetico' jaina. Si veda a proposito: J. Geen, "The Power of Persuasion: The use of Dialogues to Justify and Promote 'Early' Renunciation in the Jaina and Hindu Traditions", in B. Black; L. Patton (a cura di), *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist, and Jain Traditions*, Routledge, London/New York, 2016, pp. 191-205; P. Granoff, "Jain Stories Inspiring Renunciation", in D.S. Lopez Jr. (a cura di), *Religions of Asia in Practice: An Anthology*, Princeton University Press, Princeton, 2002, pp. 88-93; P. Dundas, *The Jains* (Second edition), Routledge, London/New York, 2002, pp. 153-157. Per uno sguardo antropologico a queste necessità di identificazione e differenziazione dei rinuncianti si rimanda a: R. Burghart, "Renunciation in the Religious Traditions of South Asia", in «Man», Vol. 18 (4), 1983, pp. 635-653.

⁴⁰⁴ Cfr. M. Jyväsjärvi, "*Parivrājaka* and *Parivrajitā*: Categories of Ascetic Women in *Dharmaśāstra* and *Vinaya* Commentaries", in «Indologica Taurinensia», Vol. 33, 2007, pp. 73-92.

⁴⁰⁵ Si assiste al massimo all'uso aggettivale di *parivrajitā* e corrispettivi pāli *pavajitā*, *pavajitikā*, *pavacitā*, *pavaitikā* in riferimento alle monache, oppure *pabbajita*, *pabājita* in riferimento ai monaci. In ogni caso, mai si assiste all'impiego sostantivale per qualificare esponenti della comunità monastica buddhista. Cfr. *Ibidem*, pp. 77-82.

prospettive pratico-dottrinali.⁴⁰⁶ A questo si aggiunge che nel contesto delle fonti in pāli i termini *paribbājaka* e *paribbājikā* compaiono persino all'interno delle classificazioni che danno elenco dei gruppi di asceti non buddhisti.⁴⁰⁷ Per questi motivi, nell'ottica delle identità in costruzione e delle distinzioni identitarie che i testi promuovono si può affermare che: «Buddhist monastic discourse attempts to create a difference - to draw visible distinctions, both in terms of language and external behavior - that would set Buddhist monks and nuns apart from those dubious others».⁴⁰⁸ Dunque, le figure di questi 'allontanati' sembrano servire ai proferitori del discorso buddhista da contraltare alle figure che (e)seguono correttamente l'insegnamento del Buddha. Questi generici rinuncianti, in altre parole, fungono da individui 'altri' che, pur essendosi allontanati dalle case, non perseguono le modalità, i mezzi e i fini stabiliti dal *sañ gha*, ovvero quella serie di qualifiche che rendono il senso del 'noi' buddhista. Tutto questo quasi a dire 'è vero che anche loro se ne sono andati, ma non *come* noi, dunque non sono noi'.⁴⁰⁹

Per tali ragioni, quindi, gli autori dei testi biografici qui indagati hanno incluso nelle varie rappresentazioni dell' 'abbandono' di Gautama aspetti ed elementi, regole e questioni, problemi e soluzioni propri della prospettiva buddhista, offrendo cioè una versione precisa e istituzionale dell'atto di 'rinuncia al mondo'. In quello che va compreso come un campo semantico capace di dare senso alla 'rinuncia' di Gautama si sono così articolati e inclusi tutti gli elementi utili a definire e illustrare il relativo campo della rinuncia ordinaria a cui il neofita buddhista deve corrispondere e deve fare suo. Vale a dire tutte quelle istruzioni, direttive e

⁴⁰⁶ Basti vedere le domande poste dal *paribbājaka* Sāmaṇḍaka a Sāriputta nella porzione *Sāmaṇḍaka-vagga* (SN 39.1-16 in PTS: SN, IV, pp. 261-262), oppure il confronto fra Udāyi (definito *samaṇa*) e il *paribbājaka* Sakuludāyī e la conversione finale di quest'ultimo in *Cūlasakuludāyī-sutta* (PTS: MN, II, pp. 29-40).

⁴⁰⁷ Cfr. ad es. *Sattajaṭṭila-sutta* (SN 3.11 in PTS: SN, I, p. 78); AN 5.293-295 in PTS: AN, III, pp. 276-277 (in part. AN 2.297).

⁴⁰⁸ Cfr. M. Jyväsjärvi, "*Parivrājaka and Parivrajitā*", op. cit., p. 84.

⁴⁰⁹ Per ulteriori riflessioni sulla costruzione dell'alterità e dell'identità entro il *Vinaya* Theravāda si veda: C. Maes, "Flirtation with the Other: An Examination of the Processes of Othering of the Early Buddhist Ascetic Community in the Pāli *Vinaya*", in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 2016, pp. 1-23.

compiti capaci di rendere un individuo un *bhikkhu*. Tutto questo al fine di orientare e di controllare il corretto adempimento dell'abbandono di casa e il conseguente ingresso nella sfera monastica.

A seguito della necessità pressante di distinguersi da altre 'vie' e da altri rinuncianti, l'importanza, ovvero la capacità di portare dentro, di creare il senso del gruppo, della 'grande rinuncia' non può essere sminuita. Essa si è resa uno strumento nodale nel continuo sforzo istituzionale di controllare e gestire altri e nuovi abbandoni, di includere altri e diversi individui, di formare altri e numerosi *śramaṇa/samaṇā* del Buddha.

A questo proposito, solo per dare il senso del potere aggregante che si raccoglie attorno alla 'rinuncia' del Buddha, ci si può rivolgere a un *sutta* assai celebre e molto indagato nella letteratura specialistica, si sta parlando di *Aggañña-sutta*.⁴¹⁰ Questo testo, mosso dalla volontà di mostrare l'eccellenza della compagine buddhista attraverso una dimostrazione di tipo cosmogonico che ironicamente vuole prendere di mira i miti fondativi brahmanici, mostra l'affinità tra l' 'abbandono' operato dal Buddha e quello dei monaci ordinari. Tuttavia, questa volta, la resa della 'rinuncia' non è presente sotto forma di formula e pericope atta a sintetizzare la scelta personale del monaco, bensì come criterio accomunante che lega l'intera compagine dei monaci. Si legge:

«Vāseṭṭha, il re Pasenadi del Kosala sa che l'asceta Gautama ha abbandonato l'illustre famiglia degli Sakya. Gli Sakya, o Vāseṭṭha, sono vassalli del re Pasenadi del Kosala. Essi gli rendono onore, si prostrano, gli fanno omaggio e lo trattano da amico. Così [similmente] il re Pasenadi del Kosala rende onore al Tathāgata [...] Voi, o Vāseṭṭha, che siete diversi [l'un l'altro] per nascita, nome, stirpe e famiglia, avete abbandonato casa per raggiungere lo stato di senza casa. Quando vi si chiede "chi siete?", dite: "Noi siamo i rinuncianti [appartenenti] al figlio degli Sakya".⁴¹¹ Quando

Cfr. DN 27 in PTS: DN, III, pp. 80-99.

410

411 La traduzione che offre Steven Collins «we are sons of the Sakyan» (S. Collins, "The Discourse on What is Primary (*Aggañña-Sutta*): An Annotated Translation", in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 21, 2003, pp. 341, 354) è corretta da Oliver Freiburger in «Wir sind Asketen, die zum Sakyasohn gehören», pensato come un marcatore di identità sociologica (Cfr. O. Freiburger, *Der Orden in der Lehre. Zur religiösen Deutung des Saṅgha im frühen Buddhismus*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000, pp. 221-225). Cfr. anche P. Harvey, "The Saṅgha of Noble Sāvakas, with Particular Reference to their Trainee Member, the Person 'Practising for the Realization of the Stream-entry-fruit'", in «Buddhist Studies Review», Vol. 30 (1), 2013, p. 9.

qualcuno ha fede nel Tathāgata [...] quella persona può dire opportunamente: “Io sono figlio del Buddha, nato dalla sua bocca, nato dal *dhamma*, creato dal *dhamma*, erede del *dhamma*”». ⁴¹²

Ebbene, da questo breve passo si può facilmente riconoscere quanto l'abbandono di casa sia l'elemento centrale che accomuna tanto la rappresentazione del Buddha quanto quella del multiforme e variegato gruppo dei *bhikkhū*. Questo esempio mostra come nell'auto-rappresentazione del gruppo monastico, di fatto fornita dagli istituti buddhisti, fosse necessario ancorare la 'rinuncia' ordinaria, collettiva e pubblica dei diversi monaci all'episodio dell' 'abbandono' del Buddha. Tutto ciò al fine di dare fondamento e legittimità a quell'idea di 'noi' collettivo raccolta proprio attorno alla comunanza di intenzioni e di pratiche sempre rinviate ad un modello unico e autorevole. Pertanto, risulta altrettanto chiaro quanto il rimando identitario che conferisce unità ai molti - mostrati come diversi per origine e provenienza ma uniti proprio attraverso quanto hanno deciso e fatto *in comune* -, poggi proprio sull'assonanza che esiste *in primis* fra la 'rinuncia' del Buddha e quella di coloro che seguono la sua 'via', ma qui sarebbe il caso di dire di coloro che si rifanno e ripetono in prima istanza la sua 'dipartita'.

Queste designazioni identitarie, o meglio, questi atti di identificazione che vengono sanciti attraverso il rimando all'atto iniziale dell' 'abbandono' di Gautama conducono addirittura a un successivo e più importante accostamento inclusivo. I *bhikkhū*, infatti, vengono pensati e resi figli del discendente degli Sakya di Kapilavastu, dunque figli del Buddha, nati dalle sue parole, riprendendo il mito brahmanico dell'origine dell'uomo e delle classi sociali che vede appunto i *brāhmaṇ* a essere i più importanti nella gerarchia che ordina i viventi poiché nati dalla bocca del Puruṣa, dell'uomo primordiale (ruolo successivamente incarnato anche dalla divinità Brahmā). ⁴¹³ Cosicché, l'accostamento a causa del medesimo atto

⁴¹² *Jānāti kho Vāseṭṭhā rājā Pasenadī Kosalo: “Samaṇo gotamo anuttaro Sakyakulā pabbajito” ti. Sakyā kho pana Vāseṭṭha rañño Pasenadi-Kosalassa anuyuttā bhavanti. Karonti kho Vāseṭṭha sakyā raññe Pasenadimhi Kosale nipaccakāraṃ abhivādanaṃ paccuṭṭhānaṃ añjalikammaṃ sāmīcikkammaṃ [...] karoti taṃ rājā Pasenadi Kosalo tathāgate nipaccakāraṃ [...] Tumhe khv attha Vāseṭṭhā nānājaccā nānānāmā nānāgottā nānākulā agārasmā anaḡāriyaṃ pabbajitā. “Ke tumhe ti?” puṭṭhā samānā, “Samaṇā Sakyāputtiyamhāti” paṭijānātha. Yassa kho panassa Vāseṭṭhā Tathāgate saddhā nivīṭṭhā [...] tassettaṃ kallaṃ vacanāya: “bhagavato'mhi putto oraso mukhato jāto dhammajo dhammanimmito dhammadāyādo” ti.” (DN 27 in PTS: DN, III, pp. 83-84).*

⁴¹³ Cfr. *Rgveda* 10.90 per il celebre *Puruṣasūkta*: l'inno che definisce l'origine delle quattro classi

di ‘rinuncia’ finisce per beneficiare di una ben più dirompente identificazione attraverso l’accostamento a un Buddha che è un nobile *kṣatriya*,⁴¹⁴ cosa che di riflesso rende ogni appartenente al *sañ gha* capace di pensarsi rinato entro un nuovo e più elevato *ordo ordinatus*, una famiglia del Buddha per diritto acquisito, reso di fatto erede legittimo del suo insegnamento.⁴¹⁵

Ecco perché, entro un siffatto gioco di nessi e relazioni, in quella che ha tutta l’aria di essere un’operazione che ingloba e riconduce a sé alcuni dei meccanismi generatori dell’ordine sociale, l’atto della ‘rinuncia’ si fonde con tutta una serie di motivazioni cosmologiche, genealogiche e dinastiche che hanno come fulcro il Buddha e che permettono al testo di garantire da una parte il primato simbolico della scelta buddhista, dall’altra l’unità e la coesione interna del gruppo dei monaci.

Queste logiche di affiliazione che il testo crea in continuità con la biografia del Buddha mettono in luce, però, anche altro. Mostrano cioè la preoccupazione e l’urgenza delle agenzie buddhiste di legittimare in senso sociale, dentro e fuori l’ambito monastico, il nuovo *status* acquisito e la nuova posizione raggiunta da questi ‘nuovi individui’ volontariamente riuniti. In altri termini, l’attenzione nell’avvalorare la scelta individuale e l’unità collettiva rivela un attento e continuo processo di mediazione fra

sociali (*varna*) e mito eziologico che fonda il primato simbolico brahmanico. Brahmā, invece, risulta creatore delle classi sociali in *Mahābhārata* XII,73.3-8.

⁴¹⁴ Il lungo racconto che, ad esempio, apre *Saṅghabhedhavastu* include e approfondisce le vicende raccontate in *Aggañña-sutta* e pone in risalto la stirpe guerriera di Gautama e la sua figura di sovrano dharmico. Qui, Maudgalyāyana delinea la genealogia del fondatore che procede dai primi *deva* Ābhāsvara fino all’asceta Gautama progenitore di Ikṣvāku (pāli: Okkāka), figura ben nota e presente in molti testi brahmanici come sovrano ideale e primo re della dinastia solare. A questo segue l’elenco di re che da Ikṣvāku portano alla fondazione di Kapilavastu sino a Siṃhahanu e alla salita al trono da parte di Śuddhodana, prima di introdurre la discesa dal cielo Tuṣita di Gautama, il futuro Buddha. Cfr. SBhV, I, pp. 5-39.

⁴¹⁵ Questa dimensione genealogica e fortemente istitutiva, persino politica, di *Aggañña-sutta* è stata oscurata nella storia degli studi dedicati al testo. Infatti, l’analisi del racconto ha preso in considerazione in particolare brani che, a parere di alcuni studiosi, sembravano presentare una teoria dell’egualitarismo e parevano descrivere una sorta di ‘contratto sociale’ *ante litteram*. Un tipo di lettura criticata da: A. Huxley, “The Buddha and the Social Contract” in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 24 (4), 1996, pp. 407-420. Per una replica: S. Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, op. cit., pp. 602-615.

realtà diverse - quella 'ascetica' e quella 'laica' -, retoricamente poste dai testi come divergenti e opposte, ma di fatto sempre legate e sempre implicantisi. Lungi dal considerare l'ingresso nella comunità monastica come un definitivo allontanamento dal mondo, le strategie di legittimazione del testo, tra cui anche il richiamo biografico all' 'abbandono', segnano e segnalano il complesso e mai sopito compito di negoziare, gestire e controllare l'uscita di un individuo da una condizione familiare e sociale stabilita e il suo ingresso entro una nuova dimensione collettiva fondata su altre e nuove regole, altre e differenti condotte e logiche aggreganti. Dimensioni e 'semiosfere', queste, impossibili da scindere e separate in modo netto dal momento che l' istituto monastico si è trovato a dover governare le relazioni sociali di soggetti provenienti da ambienti sociali dai quali è spesso difficile affrancarsi, così come a dover impostare strategie per il reclutamento di novizi e nuovi devoti all'interno delle varie comunità, ma anche per ottenere beni e risorse primarie sul territorio. Da qui, dunque, la volontà dei magisteri buddhisti di motivare, legittimare e rendere adeguata la propria scelta e la propria posizione agli occhi degli 'altri', ovvero agli occhi di coloro che stanno e restano 'fuori' dal gruppo, di coloro che potrebbero entrarci, ma anche di coloro che 'vedono entrare' nel *sañ gha* esponenti delle proprie (spesso ricche) famiglie.

'discorso

In tal senso, è utile tenere separate le idee di 'discorso ascetico' e di 'discorso monastico'. Elementi complementari nel costruire l'identità del gruppo buddhista, ma anche divergenti visto le diverse finalità che si prefiggono nei confronti del *bhikkhu*: l'uno di offrire l'aspettativa, il fine ideale e sovra-mondano che diviene anche il moto di fuga dalla società presentata come ostacolo alla 'realizzazione', l'altro si propone invece di gestire la contingenza, ovvero i mezzi pratici intra-mondani del monaco, dunque il grado pragmatico di intervento in una realtà complessa e che rende la 'fuga' radicale impossibile.⁴¹⁶

⁴¹⁶ Si segnalano qui solo alcuni fra i testi principali che mettono a tema la questione e muovono le proprie analisi a partire da questo arco di tensione, mentre altri e più specifici testi verranno citati nel

Tutto questo lo si capisce bene dalle battute iniziali dello stesso *Aggañña-sutta*. Tutte le soluzioni che il testo contiene, infatti, sembrano partire dalla necessità di emanciparsi da alcune accuse che importanti esponenti *brāhmaṇa* rivolgono ai discepoli del Buddha. Accuse che hanno molto a che fare con il tema della ‘rinuncia’ e dell’ ‘abbandono’ delle case. Si legge a riguardo:

«Il Buddha disse a Vāseṭṭha: “Vāseṭṭha, voi *brāhmaṇa* per nascita, per stirpe, *brāhmaṇa* di famiglia avete abbandonato la casa per lo condizione di senza casa. Non vi oltraggiano e vi diffamano i *brāhmaṇa* [per questo]?”. “Sì, i *brāhmaṇa* ci oltraggiano e diffamano completamente”. “Come [lo fanno]?” [...] “[Dicono:] voi avete lasciato la migliore delle classi e siete andati verso la classe inferiore [composta da] asceti rasati, servitori, scuri di pelle, progenie nata dai piedi del [vostro] progenitore”». ⁴¹⁷

Da qui si capisce bene la priorità del *sutta* di contraddire la supposta inferiorità dei seguaci del Buddha così da rimarcare invece l’eccellenza della scelta compiuta e, di conseguenza, la virtù e il prestigio acquisito dall’essere diventati ‘figli del Buddha’. Tutto questo è però reso possibile proprio dall’utilizzo dello strumento biografico che si rende in grado di operare un vero e proprio *blending* fra la figura del Buddha e l’intera compagine dei monaci, in un meccanismo capace di accostare le azioni e lo *status* nobile del fondatore alle condotte e alle qualità acquisite da tutti coloro che lo hanno seguito nelle scelte e in particolare, come si è visto sopra,

corso del lavoro: J. Neelis, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*, Brill, Leiden, 2010, pp. 1-39; G. Schopen, “The Good Monk and His Money in a Buddhist Monasticism of “the Mahāyāna Period””, in G. Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters*, University of Hawai’i Press, Honolulu, 2004, pp. 1-18; O. Freiburger, “Introduction: The Criticism of Asceticism in Comparative Perspective”, in O. Freiburger (a cura di), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, op. cit., pp. 3-21.

⁴¹⁷ *Atha kho bhagavā vāseṭṭhaṃ āmantesi: “tumhe khvattha Vāseṭṭha brāhmaṇajaccā brāhmaṇakulīnā brāhmaṇakulā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā. Kacci vo Vāseṭṭha brāhmaṇā na akkosanti na paribhāsanti? “Taggha no bhante brāhmaṇā akkosanti paribhāsanti attarūpāya paribhāsāya paripuṇṇāya no aparipuṇṇāyāti [...] Te tumhe seṭṭhaṃ vaṇṇaṃ hitvā hīnam attha vaṇṇaṃ ajjhupagatā, yadidaṃ muṇḍake samaṇake ibbhe kaṇhe bandhupādāpacce (DN 27 in PTS: DN, III, pp. 80-81).*

nella scelta originaria della ‘rinuncia’ .⁴¹⁸

Tutto questo rivela, ancora una volta, un uso preciso del dato biografico riguardante il Buddha che va a costituirsi come una sorta di marcatore sociologico aggregante e qualificante per l’intera comunità monastica. Una comunità che finisce per essere nobilitata proprio ‘a immagine’ delle vicende e della storia genealogica del fondatore. E non sorprende che, proprio attraverso tali operazioni analogico-rappresentative, una delle questioni centrali che l’*Aggañña-sutta* intende risolvere sia il ‘*the housing problem*’, come lo ha definito Alf Hiltebeitel, cioè la necessità di fondare la correttezza della scelta dell’ ‘abbandono’ *contro* le logiche di riproduzione familiari basate sul ruolo del ‘capofamiglia’ (sans.: *gr̥ hapati*, *gr̥ hasta*; pāli: *gahapati*), ovvero lo *status* posto dalla rivale letteratura giurisprudenziale brahmanica - almeno a partire dai *Dharmasūtra* -, come il più eccelso (*paramāṃ gatim*) fra le varie funzioni sociali.⁴¹⁹

Attraverso queste strategie discorsive si capisce, perciò, come un elemento della biografia del Buddha, l’ ‘abbandono’ della casa, sia risultato nodale nella possibilità di accomunare e legare la vita illustre del fondatore alle vite ordinarie dei monaci e, da qui, permettere una rinnovata legittimazione dell’intera compagine buddhista. Cosa capace anche di determinare una più serrata e fondata critica nei confronti di altre e differenti proposte d’ordinamento collettivo, quelle istituite e diffuse dai rivali istituti brahmanici.

Ora, vista la potenzialità ermeneutica che esse consentono, vale la pena tornare alle varie accuse mosse nei confronti dei praticanti buddhisti e che si possono riscontrare nei testi. Questo perché dietro siffatte critiche sembrano manifestarsi due importanti questioni capaci di favorire l’analisi del fenomeno buddhista: da una parte esse permettono di valutare le reazioni sociali sollevate dalla scelta alla ‘rinuncia’, quindi le problematiche che tale scelta poteva scatenare all’interno della collettività, dall’altra perché esse rivelano i

⁴¹⁸ Sul *conceptual blending* come artificio narrativo in grado di sovrapporre due o più elementi compresi nel narrato così da conferire loro unità, fondatezza e legittimità epistemica e pratica si rimanda a: R. Schneider; M. Hartner (a cura di), *Blending and the Study of Narrative: Approaches and Applications*, Walter De Gruyter, Berlin, 2012; S. Coulson, *Semantic Leaps: Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. Un uso che sembra interessare anche le strutture narrative che compongono le ‘vite passate’ del Buddha come si è tentato di mostrare in: M. Guagni, “Repetita iuvant”, op. cit., pp. 82-88.

⁴¹⁹ Cfr. A. Hiltebeitel, *Dharma*, op. cit., pp. 161-179, in part. pp. 165-173.

tentativi di negoziazione e risoluzione delle stesse messi in campo dalle agenzie buddhiste.

Ebbene, di tali istanze si può trovare traccia in più parti degli apparati testuali redatti dalle varie scuole buddhiste. Oltre all' *Aggañña-sutta* appena visto, infatti, si possono riscontrare ulteriori prove che rimandano a un diffuso malcontento sorto attorno alle dinamiche di reclutamento e alle attività pubbliche perseguite del gruppo monastico buddhista. Vediamone alcune prese dalle varie porzioni del *Tipiṭ* aka pāli:

«Sāriputta e Moggallāna si avvicinarono al Buddha e, dopo aver prostrato i [loro] capi ai suoi piedi, gli dissero: “Signore, vogliamo ottenere dal Beato il consenso alla rinuncia e l'ordinazione”. Il Buddha disse: “Venite, monaci! Il *dhamma* è ben spiegato, mettete in pratica la vita ascetica per la fine della sofferenza”. Questa fu la loro ordinazione. A quel tempo, [molti] giovani ben conosciuti e di rinomate famiglie del Magadha seguivano la vita ascetica [impartita dal] Buddha. [Però] la gente mormorava, si lamentava e diffondeva [questa voce]: “L'asceta Gautama ci priva dei figli. L'asceta Gautama ci rende vedove. L'asceta Gautama distrugge le famiglie”». ⁴²⁰

«A quel tempo un certo fabbro rasato, dopo aver avuto un diverbio con il padre e la madre e dopo aver raggiunto il luogo di residenza [della comunità], abbandonò [la casa] [per entrare] nel gruppo dei *bhikkhū* [...] I genitori di quel fabbro rasato, dopo averlo cercato e averlo visto come rinunciante fra i *bhikkhū*, si lamentarono, mormorarono e diffusero [questa voce]: “Questi asceti, figli del Sakya, sono senza vergogna, senza virtù e dicono falsità. Loro che sanno dicono: “Non sappiamo”. Loro che vedono dicono: “Non vediamo”. [Eppure] questo giovane si è ordinato fra loro”». ⁴²¹

«A quel tempo [Sāriputta] accompagnato da cinquecento monaci, mentre percorreva il villaggio di Nālaka per la questua, giunse alla porta della casa

⁴²⁰ *Atha kho Sāriputtamoggallāna yena bhagavā ten' upasaṃkamimṣu, upasaṃkamitvā bhagavato pādesu siraṣā nipatitvā bhagavantam etad avocum: labheyāma mayaṃ bhante bhagavato santike pabbajam, labheyāma upasampadan ti. Etha bhikkhavo 'ti bhagavā avoca, svākkhāto dhammo, caratha brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyāyā 'ti. Sā 'va tesam āyasmantāṃ upasampadā ahosi. Tena kho pana samayena abhiññātā-abhiññātā Māgadhiḥ kulaputtā bhagavati brahmacariyaṃ caranti. Manussā ujjhāyanti khīyanti vipācenti: aputtakatāya paṭipanno samaṇo Gotamo, vedhavyāya paṭipanno samaṇo Gotamo, kuluppacchedāya paṭipanno samaṇo Gotamo (Mahāvagga I, 24.4-5 in PTS: Vin, I, p. 42-43).*

⁴²¹ *Tena kho pana samayena aññataro kammārabhaṇḍu mātāpitūhi saddhiṃ bhaṇḍitvā ārāmaṃ gantvā bhikkhūsu pabbajito hoti [...] atha kho tassa kammārabhaṇḍussa mātāpitāro taṃ kammārabhaṇḍuṃ vicinantaṃ bhikkhūsu pabbajitaṃ disvā ujjhāyanti khīyanti vipācenti: alajjino ime samaṇā Sakyaputtiyā dussilā musāvādino, jānaṃ yeva āhamsu: na jānāmā 'ti, passaṃ yeva āhamsu: na passāmā 'ti, ayaṃ dārako bhikkhūsu pabbajito 'ti (Mahāvagga I, 48.1-2 in PTS: Vin, I, pp. 76-77).*

della madre. Essa gli diede da sedere, gli diede cibo e lo oltraggiò: “Ehi, mangiatore di scarti di cibo, non riuscendo [nemmeno] a ottenere i resti di una zuppa di riso vai verso case di estranei leccando la zuppa rimasta sulla parte posteriore del mestolo. Hai abbandonato la casa e rinunciato a un enorme ammontare di monete (*asītikoti*). Per colpa tua siamo rovinati, mangia ora!”». ⁴²²

Da quanto letto si capisce bene come il fatto di avere un figlio monaco e appartenente alla nuova ‘famiglia del Buddha’ fosse in alcuni casi percepito come una sorta di perdita, di lutto, sino a divenire quasi un crimine perpetrato dallo stesso gruppo monastico. Questo biasimo in particolare proveniva dall’impossibilità delle famiglie di avere eredi maschi in grado di amministrare i possedimenti e le ricchezze familiari, ma anche di non poter più continuare le linee dinastiche a causa del celibato richiesto ai giovani praticanti. Tutte questioni che erano evidentemente sentite come destabilizzanti e in un certo senso irrisolvibili, alimentate anche dalla convinzione - sistematizzata e diffusa dalla coeva letteratura giurisprudenziale brahmanica -, che un giovane non solo dovesse aspirare all’illustre *status* di capofamiglia, ma dovesse anche estinguere nel corso della sua vita ‘tre debiti’ (*ṛ ṇ atraya*): verso i saggi vedici, verso gli dei e verso i propri genitori. ⁴²³

Proprio a questo proposito, infatti, si racconta in *Sāketā-jātaka* (J 68) che due genitori brahmana, scambiando il Buddha per un loro figlio, gli si rivolgano in questi termini: «Caro, non è il dovere di un figlio aver cura dei propri genitori nella loro vecchiaia? Perché non ti sei fatto vedere per così tanto tempo? Ti ho visto, infine. Ora vieni a vedere tua madre!» ⁴²⁴ Da questo tipo di accuse alla compagine buddhista, rea dunque di attaccare lo *status quo* familiare e di contravvenire alle convenzioni in fatto di pratiche sociali e

⁴²² *Tadā kira thero pañcahi bhikkhusatehi saddhiṃ bhikkhāya caranto Nālakaḡāme mātugharadvāraṃ agamāsi. Atha naṃ sā nisidāpetvā parivisaṃānā akkosi: “ambho uccīṭṭhakhādaka uccīṭṭhaṃ kañṇiyaṃ alabhitvā paragharesu uḷuṅkaṭṭhena ghaṭitaṃ kañṇiyaṃ paribhuñṇitaṃ asītikotiḡhanaṃ pahāya pabbajito ‘si, nāsit’ amha tayā, bhuñṇāhi dānī” ti (Dhp-a, IV, pp. 164-165).*

⁴²³ Questa vera e propria ‘teologia del debito’ si è costituita con buona probabilità in risposta alla sfida lanciata dai movimenti ascetici. Una sistemazione lenta e meticolosa che attraversa la produzione letteraria post-vedica e che trova la sua sistemazione definitiva nei testi giurisprudenziali d’ambito brahmana come *Dharmasūtra* e *Dharmaśāstra*. Cfr. P. Olivelle, *The Āśrama System*, op. cit., pp. 46-53.

⁴²⁴ “*tāta nanu nāma puttehi jiṇṇakāle mātāpitāro paṭijaggitabbā kasmā ettakaṃ kālaṃ amhākaṃ attānaṃ na dессesi mayā tāva diṭṭho si mātaraṃ pana passitaṃ ehiṭi*” (PTS: Jā, I, pp. 308-309).

religiose, si capisce la necessità e urgenza dell'istituzione buddhista di affrancarsi da siffatte forme di biasimo e rimostranza. Fenomeni che, se diffusi, erano seriamente in grado di mettere a repentaglio l'immagine pubblica del *sañ gha* e di limitare notevolmente la capacità di esercitare nella società quello che André Bareau ha definito essere una sorta di « "contagion" spirituelle », con tutte le perdite di guadagno pratico e simbolico che ne potevano derivare.⁴²⁵

Per tali ragioni, una delle forme istituite dalle agenzie buddhiste per cercare di dirimere queste avversità e per cercare di regolare il più possibile l'afflusso di nuovi soggetti e affiliati all'interno del *sañ gha* è stata l'ordinazione (*upasampadā*).

A proposito di questo procedimento formale di introduzione alla comunità dei praticanti si è messo in mostra in particolare il carattere rituale e cerimoniale che lo costituisce,⁴²⁶ mostrandone inoltre le dinamiche classiche da 'rito di passaggio' e, soprattutto, ponendo particolare attenzione alle ragioni prettamente interne che hanno mosso il gruppo buddhista a dotarsi di forme e formule normate di inclusione comunitaria.⁴²⁷ Ebbene, tutte queste sono certamente questioni reali e ben presenti all'interno degli apparati che esplicano le peculiari modalità della procedura che guida all'ordinazione, tuttavia si deve rilevare e rimarcare quanto tale formula sia stata anche utilizzata nel tentativo di arginare le possibili recriminazioni esterne alla compagine monastica. Proprio quelle accuse e lamentele che potevano risultare assai pericolose per l'equilibrio del gruppo monastico, vista anche la minaccia che potevano rappresentare per il potere simbolico e il prestigio pubblico accumulati dal *sañ gha*.

⁴²⁵ Cfr. A. Bareau, "Le réactions des familles dont un membre devient moine selon le canon bouddhique pali", in O. H. de A. Wijesekera (a cura di), *Malalasekera Commemoration Volume*, The Malalasekera Commemoration Volume Editorial Committee, Colombo, 1976, pp. 15-22. Si veda anche G. Bailey; I. Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, op. cit., pp. 32-33, 164-165; A. Foucher, *The Life of the Buddha*, op. cit., pp. 171-173. Per interessanti considerazioni su tema in riferimento alla situazione contemporanea si rimanda a: J. Samuels, "Families Matter: Ambiguous Attitudes toward Child Ordination in Contemporary Sri Lanka", in L. Wilson (a cura di), *Family in Buddhism*, SUNY Press, Albany, 2013, pp. 89-115.

⁴²⁶ R. Kloppenborg, "The Earliest Buddhist Ritual of Ordination", in R. Kloppenborg (a cura di), *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions: Essays to D.J. Hoens*, Brill, Leiden, 1983, pp. 158-168.

⁴²⁷ J.C. Holt, *Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayaṭīka*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1981, pp. 106-124.

Per questo, entro le formule e gli atti che di fatto generavano nuovi affiliati e, dunque, nuove identità, ovvero nuovi ruoli saldati a nuove forme di condotta, hanno trovato sede anche logiche di mediazione e negoziazione tali da fronteggiare proprio il problema della contesa sociale.⁴²⁸ Tutto ciò affinché si potesse gestire sia la complessa uscita dall'ambito sociale e familiare, sia l'ingresso nella comunità monastica. In altri termini, si potessero controllare i due poli identitari del futuro monaco: quello sociale di partenza e quello monastico di arrivo, quello istituito dalla nascita e dal quale emanciparsi e quello ancora da istituire e che segna l'inclusione entro una diversa dimensione comunitaria. Con il dispositivo dell'ordinazione, dunque, si rendeva possibile per le agenzie buddhiste controllare e sedare le eventuali rimostranze del mondo 'laico', ma anche garantire l'ingresso di individui idonei al compito preposto, soggetti cioè selezionati e ammessi nel *sañ gha* attraverso il filtro imposto da criteri normativi riconosciuti e riconoscibili.⁴²⁹

Da tutti questi accorgimenti deriva, dunque, la presenza delle lunghe e attente digressioni normative contenute nelle porzioni *Skandhaka* dei vari *Vinaya* buddhisti. Porzioni sistematizzate al fine di esporre le regole e le norme dell'ordinazione e introdurre alle prassi cerimoniali per l'entrata dei monaci nell'ordine. Attraverso le vicende presentate in apertura di ogni sezione che si conclude con il relativo precetto regolativo, si scorge così l'evoluzione dalla

⁴²⁸ Questo aspetto dell'ordinazione attento alla mediazione, dunque alla negoziazione e gestione delle questioni che potevano sorgere tra gli ambiti e i contesti sociali attraversati dal candidato, non è un aspetto preminente negli studi dedicati ai 'rituali di istituzione', come li definisce Pierre Bourdieu. Nelle analisi si predilige spesso l'aspetto trasformativo, 'di passaggio', ma non ci si sofferma ai dispositivi di controllo innescati per il governo delle rimostranze che potevano sorgere e per la tutela dei legami sociali che non potevano essere interrotti. Per alcune riflessioni attorno al tema del rituale e della mediazione si veda: B. Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991, pp. 294-303.

⁴²⁹ Già Erich Frauwallner aveva posto in evidenza alcune di queste logiche istituzionali performative e di controllo presenti nelle sezioni *Skandhaka* dei vari codici monastici. Cfr. E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya*, op. cit., pp. 68-129, in part. pp. 70-78. Questioni ribadite anche da Reginald Ray, ma all'interno della sua visione di un deterioramento progressivo delle prime istanze, ascetiche e originarie, del buddhismo a cui si è già accennato. Cfr. R. Reginald, *Buddhist Saints in India*, op. cit., pp. 26-29.

semplice ordinazione per ‘chiamata’ operata dal Buddha con la formula: ‘vieni, monaco’ (sans.: *ehibhikṣ u*; pāli: *ehibhikkhu*),⁴³⁰ all’ordinazione amministrata dai monaci con la triplice formula da proferire e che delinea il rifugio da parte del *bhikṣ u/bhikkhu* nel Buddha, nel *dharma/dhamma* e nel *sañ gha*.⁴³¹ Ma si perviene anche alla triplice richiesta di ingresso da formulare formalmente di fronte alla comunità, presentata da un monaco ordinato e con un numero minimo di dieci monaci presenti.⁴³² Si stabilisce, quindi, la distinzione fra ‘abbandono’ (sans.: *pravrajyā*; pāli: *pabbajjā*) e ‘ordinazione’ vera e propria (*upasampadā*), ponendo un limite anagrafico di accesso a quindici anni per la prima⁴³³ e a venti anni per la seconda,⁴³⁴ con alcune eccezioni rappresentate da figure di giovanissimi ‘novizi’ di circa sei/sette anni ammessi, dicono i testi, solo se capaci di ‘spaventare i corvi’.⁴³⁵ Lo iato temporale che separa questi due diversi momenti che conducono all’ingresso definitivo e stabile nel *sañ gha* si configura per il ‘novizio’ (sans.: *śrāmaṇ era*; pāli: *sāmaṇ era*) come un periodo necessario alla sua preparazione dottrinarica e pratica. In questo percorso di formazione della durata di cinque anni il novizio è obbligato al rispetto delle dieci ‘norme

⁴³⁰ Cfr. *Mahāvagga* I, 6 in PTS: Vin, I, p. 12. Per quanto riguarda il *Vinaya Mūlasarvāstivāda* in recensione tibetana si veda la relativa norma in: A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta Oriental Press, Calcutta, 1957, pp. 103.

⁴³¹ Cfr. *Mahāvagga* I, 12 in PTS: Vin, I, pp. 21-22; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 103-104.

⁴³² Cfr. *Mahāvagga* I, 28-29 in PTS: Vin, I, pp. 55-57; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 104-105. Sul numero minimo di monaci che devono essere presenti: *Mahāvagga* I, 31 in PTS: Vin, I, pp. 58-59; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., p. 114.

⁴³³ Cfr. *Mahāvagga* I, 50 in PTS: Vin, I, pp. 78-79; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 169-171.

⁴³⁴ Cfr. *Mahāvagga* I, 49 in PTS: Vin, I, pp. 77-78; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 167-168.

⁴³⁵ Cfr. *Mahāvagga* I, 51 in PTS: Vin, I, p. 79; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., p. 167-179. Per uno studio volto a vedere in questa figura una sorta di manovalanza monastica, un tipo di novizio di second'ordine affidato al *saṅgha* e, dunque, non un semplice connotato anagrafico si veda: A.P. Langenberg, “Scarecrows, *Upāsakas*, Fetuses, and Other Child Monastics in Middle-Period Indian Buddhism”, in V.R. Sasson, (a cura di), *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 43-74, in part. pp. 54-58.

per l'apprendistato/formazione' (sans.: *sikśāpada*; pāli: *sikkhāpada*)⁴³⁶ ed è allo stesso tempo posto sotto la supervisione di un 'precettore' (sans.: *upādhyāya*; pāli: *upajjhāya*), il quale lo guida nei rituali dell'ordinazione minore e maggiore, e di un 'maestro' (sans.: *ācārya*; pāli: *ācariya*), che ne forma il grado di competenza.⁴³⁷

Gli apparati normativi, inoltre, aggiungono tutta una serie di norme atte a interdire l'ingresso nel *sañ gha* a figure dall'ambiguo statuto sociale quali: malati, dipendenti di sovrani, ladri, prigionieri, debitori, schiavi, eunuchi, animali, matricidi/parricidi, assassini, seduttori di monache, scismatici ed ermafroditi.⁴³⁸ Non manca, infine, il problema rappresentato da coloro che sono già parte di altri gruppi ascetici. Per alcuni di questi, attraverso *iter* specifici in base al gruppo di provenienza e con diversi periodi di formazione, si configura comunque la possibilità di essere condotti e inclusi entro il gruppo buddhista.⁴³⁹ Cosicché, anche in questo caso, il processo di 'mediazione rituale' si mostra fondamentale nel distinguere, ovvero nel rendere diverso, compatto e più virtuoso il gruppo buddhista rispetto agli altri gruppi ascetici e soprattutto agli occhi di tutti quegli individui esterni per cui gli asceti potevano risultare di fatto 'simili', nonché motivati da interessi privati e poco nobili.⁴⁴⁰

⁴³⁶ Cfr. *Mahāvagga* I, 56 in PTS: Vin, I, p. 83-84; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., p. 112-115.

⁴³⁷ Cfr. *Mahāvagga* I, 25-27, 32-37 in PTS: Vin, I, pp. 44-55, 60-68; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., p. 105-107, 147-156. Sulla qualifica dell'*upādhyāya* come 'padre' putativo del novizio si veda: *Mahāvagga* I, 25.6 in PTS: Vin, I, p. 45; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., p. 140. Per una trattazione puntuale delle procedure che investono e riguardano la 'novizia' (sans.: *śrāmaṇerī*; pāli: *samaṇerī*) nel contesto Dharmaguptaka si veda: A. Heirman, "Becoming a Nun in in the Dharmaguptaka Tradition", in «*Buddhist Studies Review*», Vol. 25 (2), 2008, pp. 174-193.

⁴³⁸ Cfr. *Mahāvagga* I, 39-47, 61-68 in PTS: Vin, I, p. 71-76, 85-89; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., p. 173-186.

⁴³⁹ Cfr. *Mahāvagga* I, 38 in PTS: Vin, I, p. 69-71; A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., p. 164-166.

⁴⁴⁰ In *Catuṣpariṣatsutra* (CPS §28 f-g), ad esempio, si mostra il caso dove l'ordinazione operata dal Buddha verso alcuni seguaci di Sañjayi conduce il popolo di Rājagṛha a contestare i nuovi monaci rei di essere passati frettolosamente e astutamente ad un nuovo maestro. La soluzione di questa situazione di instabilità sociale che addirittura spaventa i monaci è risolta con la dimostrazione dell'eccellenza e dell'unicità dell'insegnamento impartito dal Buddha.

Per questi motivi e attraverso un siffatto apparato disciplinare, qui solo accennato ma che eroga sin nel più piccolo dettaglio ruoli e compiti ai vari soggetti contemplati, l'istituto buddhista si rende in grado di assegnare precisi *status* deontici e chiare funzioni ai suoi nuovi appartenenti.⁴⁴¹ Si capisce bene, dunque, il bisogno di scandire, regolare e controllare, proprio sull'incerto crinale tracciato dalla 'rinuncia', l'uscita e l'ingresso graduale da un ambito di vita socializzata a un nuovo ambito definito da un percorso volontario di ri-sematizzazione della vita, entrambi però sempre visti e considerati alla luce della loro connessione e mutua implicazione.

E a confermare questi livelli sovrapposti è lo stesso *Vinaya*, il quale, nell'atto di delineare il rituale di ingresso nella comunità (*upasampadā*), descrive una serie di domande da rivolgere al neofita tali da stabilire e accertare nel medesimo istante la sua provenienza e la sua idoneità. Se ci si rivolge alla porzione contenuta nel *Vinaya Theravāda* si trova:

«Il Buddha disse: “Io ingiungo, o monaci, di chiedere [quelle che sono] le condizioni che ostacolano dall'ottenere l'ordinazione. Dunque, si deve chiedere: Hai malattie come: lebbra, gonfiori, eczema, tubercolosi o epilessia? Sei un essere umano? Sei un uomo? Sei un uomo libero? Sei esente da debiti? Sei al servizio di sovrani? Hai ottenuto il consenso dei genitori? Hai almeno venti anni? Sei dotato di ciotola e vesti monastiche? Qual è il tuo nome? Quel è il nome del tuo precettore?».⁴⁴²

⁴⁴¹ Per ragioni di spazio e temi trattati non si fa qui cenno alla specifica ordinazione delle monache e delle 'novizie' (sans.: *śrāmaṇerī*; pāli: *sāmaṇerī*). Va detto che, pur all'interno di peculiari condizioni derivate dalla variante di genere, l'attenzione normativa e performativa è del tutto simile, se non accresciuta a causa della condizione di dipendenza dell'ordine femminile da quello maschile. Si rimanda, per approfondimenti, ai saggi contenuti in: T. Mohr; B.J. Tsedroen (a cura di), *Dignity & Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Wisdom Publications, Boston, 2010.

⁴⁴² *Bhagavato etam atthaṃ ārocesuṃ. anujānāmi bhikkhave upasampādentena terasa antarāyike dhamme pucchituṃ. evaṅca pana bhikkhave pucchitabbo: santi te evarūpā ābādhā kuṭṭhaṃ gaṇḍo kilāso soso apamāro, manusso 'si, puriso 'si, bhujisso 'si, aṇaṇo 'si, na 'si rājabhaṭo, anuññāto 'si mātāpitūhi, paripuṇṇavisativasso 'si, paripuṇṇaṃ te pattacīvaraṃ, kiṃnāmo 'si, konāmo te upajjhāyo 'ti* (*Mahāvagga* I, 76.1 in PTS: Vin, I, p. 93). Del tutto simili sono le domande e le condizioni richieste al futuro monaco presenti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda* in recensione tibetana tradotte in: G. Schopen, “Making Men into Monks”, in D.S. Lopez, Jr. (a cura di), *Buddhist Scriptures*, Penguin Books, London, 2004, pp. 230-251, in part. pp. 236-240. Si veda anche l'ordinazione nel *Vinaya Dharmaguptaka* in T. 1428, vol. XXII, pp. 801-812c. Domande simili sono quelle riportate da Yijing nella sua descrizione dell'ordinazione monastica. Cfr. J. Takakusu, *A Record of Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago*, Asian Educational Services,

È chiaro che molte di queste domande siano rivolte al fine di evitare possibili conflitti con le componenti forti della società, le quali possano avanzare rivendicazioni nei confronti dell'intera compagine monastica facendo perno anche su condizioni compromettenti preesistenti all'ingresso di un soggetto nel gruppo.

In particolare, una delle questioni richiamate nel brano risulta assai spinosa ai fini dell'ordinazione, ma soprattutto risulta interessante al discorso sin qui condotto poiché riguarda direttamente la figura e la biografia del Buddha. Si sta parlando dell'obbligo di ottenere il permesso dei genitori da parte del futuro novizio. Questione di primaria importanza al fine di avviare il processo di inclusione monastica, ma anche argomento, come si vedrà, centrale e diffuso in altri racconti che delineano la vita di illustri esponenti del *sañ gha*.

Ebbene, all'interno del *Vinaya Theravāda*, a promulgare e rendere effettivo tale requisito è il celebre racconto che riguarda l'incontro del Buddha col figlio Rāhula.⁴⁴³ La vicenda vuole che, durante il soggiorno del fondatore presso la sua città natale Kapilavastu, il figlio Rāhula, tenuto all'oscuro della vera identità del padre, sia fortemente attratto dalla figura dell'asceta e dalla sua radicale e virtuosa scelta di vita. Così, nonostante i ripetuti tentativi di dissuasione da parte della madre, il giovane decide infine di affrontare la 'rinuncia' e seguire le orme di colui che si rivela essere in realtà il padre, il Buddha. A questo punto della vicenda, vista l'assoluta determinazione del ragazzo a voler ottenere l'ordinazione e a seguito dello smarrimento causato da ciò nella madre e in tutta la corte, Śuddhodana, padre del Buddha e nonno di Rāhula, si trova costretto a intervenire e a rivolgersi al figlio dicendo: «quando il Beato ha abbandonato la casa ci fu molto dolore, stessa cosa [quando lo fece] Nanda, ma è troppo [il dolore che si prova ora] con Rāhula [...] sarebbe bene che un figlio non abbandonasse casa senza il permesso della madre e del padre». ⁴⁴⁴ Messo di fronte a queste parole, il Buddha sancisce la relativa norma che richiede necessariamente il consenso di madre e padre per ottenere

New Delhi, 2005, pp. 95-96.

Cfr. *Mahāvagga I*, 54 in PTS: Vin, I, pp. 82-83.

443

Bhagavati me bhante pabbajite anappakaṃ dukkhaṃ ahosi, tathā Nande, adhimattaṃ Rāhule [...]

444

sādhū bhante ayyā anuññataṃ mātāpitūhi puttaṃ na pabbājeyyū ti (Mahāvagga I, 54.5 in PTS: Vin, I, pp. 82-83).

l'ordinazione del novizio, affermando che, in caso contrario, si configura un 'errore' (*dukkatā*) nella prassi di ammissione.

Va detto che tale episodio si presenta nei diversi *Vinaya* entro divergenti e differenti narrazioni, le quali verranno analizzate nel dettaglio nel capitolo che riguarda il ritorno del Buddha a Kapilavastu, macro-episodio che appunto contiene fra le altre cose proprio la promulgazione di questa norma. Per ora, basti dire che il consenso genitoriale compare simile, nelle dinamiche narrative, all'interno del *Vinaya Mahīśāsaka* e del *Vinaya Dharmaguptaka*.⁴⁴⁵ All'interno del *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, invece, la scena dell'ordinazione di Rāhula è presente nel *Saṅ ghabhedavastu*, ma senza l'esplicita promulgazione della norma sul consenso genitoriale.⁴⁴⁶ In questo *Vinaya* la norma suddetta compare all'interno del *Pravrajyāvastu* (in recensione tibetana) dove viene promulgata attraverso due distinti episodi che però non contemplano la figura di Rāhula: il primo riguarda un anonimo giovane nobile ordinato contro la volontà dei genitori, il secondo avviene a seguito della richiesta espressa al Buddha da Śuddhodana che raccoglie le lamentele delle donne Śākya disperate dopo essere state abbandonate da mariti e figli fatti monaci.⁴⁴⁷ Il richiamo alla vicenda di Rāhula e al relativo consenso genitoriale si ritrova presente anche nel *Vinaya Mahāsāṅghika* nella porzione che descrive le fasi dell'ordinazione monastica,⁴⁴⁸ così come nel *Mahāvastu*, biografia del Buddha facente parte del *Vinaya Mahāsāṅghika-Lokottaravāda*, dove questa e molte altre norme per l'accesso al noviziato si trovano inserite nel lungo racconto che descrive la 'rinuncia' eseguita dal figlio del Buddha.⁴⁴⁹

Insomma, nonostante alcune difformità narrative, si può affermare che l'uso della figura celebre ed esemplare di Rāhula si rende nodale nel proferimento di uno dei requisiti vincolanti e necessari all'ingresso del novizio nell'ambito monastico. Questo consente di

445 Cfr. T. 1421, Vol. XXII, pp. 117 a04-15 (in part. a13-15); T. 1428, Vol. XXII, p. 810 a06-16.

446 Cfr. SBhV, II, pp. 30-32; T. 1450, vol. XXIV, pp. 158 c13-160 c17.

447 Cfr. A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 177-178. Tale norma compare anche nella celebre vicenda del *Rāṣṭrapāla-sūtra* contenuta nel *Bhaiṣajyavastu*. Cfr. F. Yao, "The Story of Dharmadinnā: Ordination by Messenger in the Mūlasarvāstivāda *Vinaya*", in «Indo-Iranian Journal», Vol. 58 (3), 2015, pp. 224-225, nota 24.

448 Cfr. T. 1425, vol. XXII, p. 460 b03-c22.

449 Cfr. Mvu, III, pp. 254-272.

naloga a quella del padre, la figura di Rāhula si mostra dire che, a allo stesso modo esemplare. Anch'egli diviene figura principe impiegata nelle dinamiche istituenti ed edificanti dei testi. Non è un caso che, oltre all'episodio qui considerato che lo descrive ostinato nell'affrontare la scelta della 'rinuncia', numerosi sono gli apparati dove Rāhula esegue integralmente i doveri del novizio e del buon praticante. Un ruolo, dunque, che lo pone e propone come una sorta di 'Buddha per i più piccoli', una figura dedicata per i più giovani partecipanti al gruppo monastico.⁴⁵⁰

Se torniamo alla norma del consenso genitoriale va detto che tale requisito, sebbene nel racconto riguardi il figlio Rāhula, non si rende coercitiva per il solo novizio di sesso maschile, ma lo diviene anche per le future monache e, anzi, diviene ancor più stringente dal momento che essa pone l'obbligatorietà dell'ottenimento del consenso anche da parte del coniuge in caso di matrimonio.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Cfr. K. Crosby, "The Inheritance of Rāhula: Abandoned Child, Boy Monk, Ideal Son and Trainee", in V.R. Sasson, (a cura di), *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 97-123.

⁴⁵¹ Per le norme che stabiliscono il consenso genitoriale e maritale femminile si veda: 1) *Vinaya Theravāda: Cullavagga* X, 17.1 in PTS: Vin, II, p. 271; *Pācittiya* 80 in PTS: Vin, III, pp. 394-95; 2) *Vinaya Sarvāstivāda: Pācittiya* 124 in T. 1435, vol. XXIII, p. 330 b3-c1; 3) *Vinaya Mūlasarvāstivāda: Saṅghāvaśeṣa* 10 in *Bhikṣuṇīprātimokṣa*, Kj ta 6a4-5; *Pāyantika* 85 in *Bhikṣuṇīprātimokṣa*, Kj ta 19a6; 4) *Vinaya Mahāsāṅghika: Saṅghātiśeṣa* 7 in T. 1425, vol. XXII, p. 519 b2-c6; 5) *Vinaya Mahāsāṅghika-Lokottaravāda: Saṅghātiśeṣa* 7 in *Bhikṣuṇīvinaya*, pp. 135-137 (G. Roth); 6) *Vinaya Mahīśāsaka: Pācittika* 126 in T. 1421, vol. XXII, p. 93 a12-16; 7) *Vinaya Dharmaguptaka: Pāyantika* 134 in T. 1428, vol. XXII, p. 762 c7-9. In questi apparati il mancato consenso si rende più grave se paragonato a quello maschile, configurando una 'espiazione [da assolvere tramite confessione]' (*pācittiya/pāyantika/pācittika*). Per un'analisi dettagliata dell'ordinazione monastica femminile si veda: A. Heirman, "Some Remarks on the Rise of the *bhikṣuṇīsamgha* and the Ordination Ceremony for *bhikṣuṇīs* according to Dharmaguptaka *Vinaya*", in «Journal of International Association of Buddhist Studies», Vol. 20 (2), 1997, pp. 33-85. Sul tema dell'ottenimento del consenso maritale si rimanda anche a: Pandita, "Did the Buddha Correct Himself?", in «Journal of Buddhist Ethics», Vol. 19, 2012, pp. 473-482. Nel contesto agiografico, in particolare in *Therīgāthā-aṭṭhakathā*, il consenso del marito e dei genitori viene posto esplicitamente

Da quanto letto, il fatto che il permesso genitoriale abbia richiesto uno specifico episodio biografico riguardante il Buddha e la sua famiglia marca l'importanza nodale che tale norma ha avuto nel processo di mediazione con le comunità laiche esterne al *saṅgha* e in generale con l'intera collettività che proprio sulla centralità delle relazioni parentali fondava le sue consuetudini, le sue convenzioni e i suoi più stretti vincoli sociali.

E infatti, la rilevanza assunta da questa prescrizione è ancor più evidente dal momento che, nel seguito dell'attività normativa buddhista, le modalità e le procedure richieste per l'ottenimento del requisito siano andate ben oltre il semplice consenso da parte di madre e padre. Come si può vedere nell'apparato commentariale del *Vinaya* Theravāda, il *Samantapāsādikā*, la procedura si è evoluta attraverso tutta una serie di norme atte a stabilire chi dovesse essere interpellato in assenza o in mancanza dei genitori, chi fosse il referente e rappresentante del novizio entro le varie e diverse regioni territoriali, in che condizioni eccezionali ammettere un individuo senza il permesso, istituendo persino forme di ordinazione dove la famiglia si impegnava a concedere un figlio *a discrezione* del referente monastico. Ma si riscontra anche la presenza di ordinazioni multiple, cioè di interi gruppi capaci di accedere al noviziato non attraverso il permesso dei genitori, bensì attraverso rappresentanti 'legali' delle comunità territoriali investiti dal ruolo di selettori, di *recruiters* operanti per mezzo di criteri pubblici riconosciuti.⁴⁵² Insomma, gli esiti di queste sorprendenti logiche amministrative - quasi diplomatiche -, che riguardano la regolamentazione dell'*iter* che conduce all'ordinazione, permettono di

come evento che segna l'avvio della carriera monastica di molte monache virtuose. Cfr. W. Pruitt, *The Commentary on the Verses of the Therī* (Therīgāthā-aṭṭhakathā, Paramatthadīpanī VI), Pāli Text Society, Oxford, 1999, p. 8. Fumi Yao sottolinea come nel racconto conservato nel *Vinaya* Mūlasarvāstivāda che riguarda Dharmadinnā e che narra della peculiare ordinazione femminile attraverso un mandatario/incaricato manchi, sorprendentemente, ogni riferimento al consenso dei genitori. La storia è tuttavia ambigua per quanto riguarda le norme esposte e sembra appartenere al genere *avadāna*, dunque appare più interessata a mostrare la condizione di Dharmadinnā e il rifiuto dei genitori di concederle la 'rinuncia' che a promulgare precise prassi e regole monastiche. In ogni caso, nelle versioni della storia contenute negli altri *Vinaya* e in ulteriori storie che la riguardano, il consenso è requisito presente. Cfr. F. Yao, "The Story of Dharmadinnā", op. cit., pp. 224-240.

Cfr. K. Crosby, "Only If You Let Go of That Tree: Ordination without Parental Consent according to Theravāda Vinaya", in «Buddhist Studies Review», Vol. 22, 2005, pp. 155-173.

affermare che:

«by the time of Buddhagosa ordination was not always a matter of personal choice. Cleraly a family or a village could decide it was in their interest to have one of their number ordained [...] In such instances, a collective will for membership of the Sangha on the part of an individual of that group is expressed. This is far removed from the personal motivations expressed in the testimonies of early members of the Sangha».⁴⁵³

Tutto questo mostra, dunque, la distanza fra l'atto ideale della 'rinuncia' e le ben più complesse procedure dell'ordinazione via via promulgate dalle istituzioni monastiche buddhiste.⁴⁵⁴

Da questa intensa attività normativa si può intuire l'attenzione massima posta a salvaguardare, a risolvere, ma anche a interagire con le complesse dinamiche relazionali e di potere del mondo esterno, dell'ambiente 'là fuori'. Entro queste sovrapposizioni di competenze si rivela nevralgica la necessità degli istituti buddhisti di garantire e *far eseguire* un 'abbandono' corretto e legittimo all'individuo aspirante monaco. Un'urgenza istituzionale che si dà in conformità alle complicate logiche di potere presenti nei vari territori dove il buddhismo si è diffuso, dove era necessario soddisfare i pressanti obblighi sociali ai quali il 'rinunciante' era tenuto. Accanto a quest'opera di contenimento esterno si rivela anche un'attenta attività disciplinare in grado di garantire per i nuovi appartenenti al *saṅ gha* un ingresso graduale e selezionato, ma, soprattutto, accompagnato da un'adeguata preparazione. Insomma, sono tutte questioni e problematiche esogene ed endogene al gruppo monastico da tenere in massima considerazione e regolare all'occorrenza attraverso un fitto reticolo di regole, prassi e procedure disciplinari.⁴⁵⁵

Ibidem, p. 165.

453

454 A questo proposito non mancano nei testi normativi tutta una serie di casi limite, eccezioni, irregolarità e concessioni nella procedura. A proposito dell'ordinazione femminile, notevole è la mole di variabili che allontanano l'ordinazione 'ideale' dall'ordinazione 'accettabile' ed effettiva. Si veda ad esempio: S. Clarke, "Creating Nuns Out of Thin Air: Problems and Possible Solutions concerning the Ordination of Nuns according to the Tibetan Monastic Code", in T. Mohr; B.J. Tsedroen (a cura di), *Dignity & Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Wisdom Publications, Boston, 2010, pp. 227-238.

455 Questioni che, proprio per la loro nodale complessità e rilevanza, si ritrovano del tutto simili nel contesto dell'ordinazione jaina: P. Granoff, "Fathers and Sons: Some Remarks on the Ordination of

Per tutti questi motivi, quindi, il ricorso alla biografia del Buddha capace di coinvolgere anche i familiari più stretti si è reso artificio nodale. Un ricorso capace di sfruttare tutto il potenziale legittimante derivato dal raccontare e diffondere le vicende - potremmo dire fondative -, che riguardano l'esperienza del Buddha e, di concerto, le esperienze degli esponenti della sua famiglia.

Ebbene, proprio per l'importanza dei temi dell'ordinazione monastica, anche la stessa figura del Buddha sembra essere stata coinvolta in simili dinamiche regolative, in altri termini anche la vita del fondatore sembra essersi conformata a questo iato posto fra 'rinuncia' ideale e ordinazione pratica, fra 'abbandono' radicale e ingresso regolato. Infatti, alcuni degli aspetti biografici che lo riguardano sembrano farsi carico di tutte queste necessità istituzionali, tanto da incardinare nel racconto delle azioni eseguite da Gautama durante la sua 'rinuncia' molti dei requisiti richiesti ai futuri monaci. Così, dai *sūtra/sutta* biografici analizzati nel paragrafo precedente, si ricorderà volti a fondare e a fissare la dimensione ideale di rottura e di definizione dottrinale e prattognosica del monaco, in altre opere a tema agiografico si ritrovano inseriti gli elementi e le modalità messe in campo per la gestione e il controllo normativo del gruppo monastico.

Lo scarto biografico che i testi presentano, vale la pena sottolinearlo, è però semantico più che cronologico. Si intende dire che, sebbene alcuni degli apparati che si analizzeranno siano sicuramente più tardi in ordine temporale rispetto ai *sūtra/sutta* visti, sono ancora le diverse finalità perseguite dai testi a dover essere poste in evidenza. Vi è infatti evoluzione dei racconti biografici sul Buddha, cioè vi è incremento di significato, laddove vi è la necessità di risolvere, specificare, ridefinire questioni che riguardano l'istituto e i suoi appartenenti. In altre parole, i *sūtra/sutta* non descrivono la vita del Buddha *qua tale* rispetto ai successivi apparati biografici, ma la rappresentano secondo le prospettive inerenti alla loro precisa funzione nell'economia generale degli apparati testuali. Allo stesso modo, le diverse e successive vicende biografie, attraverso la ridisposizione, l'inclusione o la produzione *ex novo* di materiali narrativi, sono pensate al fine di fissare altri e nuovi scopi regolativi dell'*ordo ordinans* buddhista. Va da sé che tutte queste modalità normo-narrative concorrano insieme

Children in the Medieval Śvetāmbara Monastic Community”, in «Asiatische Studien», Vol. 60 (3), 2006, pp. 607-633; N. Balbir, “La question de l'ordination des enfants en milieu jaina”¹, in C. Chojnacki (a cura di), *Les Ages de la vie dans le Monde Indien*, Bocard, Paris, 2001, pp. 153-183.

a fondare *lo spazio d'esperienza pubblico e privato* necessario alla formazione, al mantenimento e al controllo dell'identità buddhista nel corso del tempo.

Tutto ciò lo si capisce meglio se si considera la trattazione della 'rinuncia' del Buddha contenuta nel *Mahāvastu*.⁴⁵⁶ Quest'opera, infatti, incorpora due diversi e divergenti racconti sulle dinamiche dell' 'abbandono' di Gautama. Il primo 'abbandono' risulta poco esteso ed è presente entro una breve porzione che delinea le gesta del Buddha dall' 'abbandono' sino al 'risveglio'. Esso presenta e accorpa i contenuti e le dinamiche narrative già riscontrate nei vari *sutta* sopra analizzati. In particolare esso risulta così strutturato:

Racconto sulla 'rinuncia' I Mvu, II, pp. 115-133.
i. Gautama definito come 'delicato' (<i>sukumāra</i>) e descrizione degli agi e dei piaceri forniti dal padre nei tre palazzi (pp. 115-117).
ii. Formula che esprime la 'rinuncia' e richiamo ai genitori piangenti (p. 117).
iii. Episodio di Ārāḍa Kālāma presso Veśālī (pp. 118-119).
iv. Episodio di Udraka Rāmaputra presso Rājagṛha (pp. 119-120).
v. Discorso sulle 'tre similitudini' (<i>tisro upamā</i>) presso il monte Gayāśirṣa (pp. 121-123).
vi. Pratiche estreme presso Uruvilvā: a. Concentrazione rigorosa

⁴⁵⁶ Prima di trattare la descrizione dell' 'abbandono' operato da Gautama nel *Mahāvastu* è forse utile sapere che il testo pone nelle sue parti iniziali il tema dell' 'auto-ordinazione' (*svāmaṃ upasampadā*) eseguita dal Buddha, dunque una forma di ordinazione compiuta dal fondatore su se stesso. Tale modalità è posta come la prima forma e formula di ordinazione nelle tassonomie che elencano i vari tipi di ordinazione riconosciute. Come afferma Vincent Tournier non è escluso che il richiamo a tale procedura sia da comprendere come un riflesso, forse legittimante, all'avvio effettivo della carriera di aspiranti praticanti: «Notons simplement que l'insistance, propre au *Mahāvastu*, sur la carrière spirituelle conduisant à l'état de *buddha* auto-ordonné, se présente comme l'image inversée de la prise autonome des préceptes par les aspirants à l'Éveil, à l'orée de leur carrière». V. Tournier, *La formation du Mahāvastu*, op. cit., p. *92. Questo lascia ancora intendere a un probabile uso della riflessione sulla carriera del Buddha a fini pratici e istituenti. Per l'analisi dettagliata dell'innesto della categoria 'auto-ordinazione' nel testo e in vari altri testi si veda: *Ibidem*, pp. *81-92 (par. *Le Nidānavastu, les catégories d'upasampadā et l'ancienne carrière du Bodhisattva*). Cfr. anche F. Yao, "The Story of Dharmadinnā", op. cit., pp. 235-236, 252.

b. Trattenimento del respiro c. Dieta con un frutto d. Dieta con un chicco di riso e. Dieta con un chicco di sesamo f. Astinenza completa dal cibo (pp. 123-130).
vii. Ricordo della 'prima meditazione' (primo stadio <i>dhyāna</i>) (p. 130).
viii. Assunzione di cibo da parte di Gautama. Sujātā dona cibo. (pp. 130-131).
ix. Presso l'albero <i>bodhi</i> : a. Raggiungimento dei 4 stadi <i>dhyāna</i> b. 3 visioni notturne c. Conseguimento del 'risveglio' (pp. 131-133).

Il secondo racconto, invece, dilata molto la narrazione degli eventi che precedono l'abbandono della casa e si fissa entro tutt'altri parametri narrativi, facendo ampio uso della forma dialogica, incorporando altre e diversi personaggi narrativi. Possiamo quindi riassumere le notevoli differenze attraverso questo schema:

Racconto sulla 'rinuncia' II Mvu, II, pp. 140-166.
i. Formula che esprime la 'rinuncia'. Il padre Śuddhodana cerca di distogliere Gautama dal desiderio dell'abbandono di casa evocando pericoli per la sua incolumità (p. 140).
ii. Gautama richiede al padre l'affrancamento da: a. 4 questioni (vecchiaia, malattia, morte e sventura) b. 3 questioni (attorno ai piaceri derivati dalle facoltà sensoriali) c. 2 questioni ('senso dell'io' e 'senso del mio' [<i>ahaṃkāra</i> e <i>mamakāra</i>]) d. 1 questione ('impedimenti' [<i>nīvāraṇā</i>] che dominano <i>citta</i>) (pp. 141-144).
iii. Primo tentativo di Śuddhodana di persuadere Gautama al piacere attraverso donne e altri dilette nella casa. Impassibilità di Gautama assorto in meditazione (rimando alla 'prima meditazione' sotto l'albero <i>jambu</i>). Colloquio col padre e altre questioni dottrinali avanzate: 1) sugli 'aggregati' (<i>saṃskārā</i>); 2) 'realtà vuota e vana' (<i>sarvadharmāṃ riktakam tuccakam</i>); 3) realtà vista come un nemico in battaglia. Richiesta al padre di 8 beni impossibili da esaudire (simili a sopra). Promessa del ritorno a casa in caso di successo (pp. 144-147).
iv. Secondo tentativo di Śuddhodana di persuadere Gautama al piacere. Dubbio di Śuddhodana sulla virilità del figlio. Altre questioni dottrinali: esistenza intesa come una rappresentazione teatrale dominata da 'coscienza' e 'sensazioni' [<i>yantravijñānanaṭavedanavikārām</i>], nelle 'sei sfere dell'esistenza' [<i>ṣaṅgatiṣu</i>] si esperisce 'brama' e 'centinaia di afflizioni' [<i>trṣṇāsnehavaram ca kleśāsatānām gābhīratā</i>] (pp. 147-149).
v. Gautama è accompagnato fuori dalla reggia dal suo cocchiere Chandaka

e dal cavallo Kaṇṭhaka. Episodi dei 3 ‘incontri’ con un vecchio, un malato e un corpo defunto (pp. 150-155).
vi. Terzo tentativo di Śuddhodana di persuadere Gautama al piacere mondano (pp. 155-156).
vii. Episodio del quarto incontro con il ‘monaco’. Durante il ritorno alla reggia le divinità incitano Gautama a lasciare la casa. (pp. 156-159)
viii. Concepimento di Rāhula. Visione dei corpi corrotti delle donne. Risoluzione alla ‘rinuncia’ (p. 159).
ix. Uscita dalla reggia con Chandaka e Kaṇṭhaka favorita dall'azione delle divinità che addormentano il popolo di Kapilavastu. Gli dei causano piogge floreali e di altre sostanze preziose che accompagnano l'‘abbandono’ di Gautama. Terremoti e altri fenomeni naturali (pp. 159-164).
x. Gautama consegna a Chandaka gli emblemi regali da riportare a palazzo. Secondo preannuncio del ritorno e addio al cocchiere. Taglio dei capelli. Versi che confermano l'avvenuta ‘rinuncia’ (pp. 164-166).
xi. Ritorno di Chandaka e Kaṇṭhaka alla reggia. Consegna degli emblemi e del messaggio sul ritorno a Śuddhodana, alla madre adottiva Mahāprajāpatī Gautamī, ad altri parenti, ma non alla moglie Yaśodharā. Premessa che anticipa il successivo <i>jātaka</i> su Yaśodharā (p. 166).

Se messe a fianco, queste due diverse narrazioni sulla ‘rinuncia’ del Buddha rivelano da una parte l’intento ideale del primo racconto, per cui l’ ‘abbandono’ della casa risulta radicale e quasi per nulla tematizzato, dall’altra parte, invece, si scorgono le ben più complesse e dettagliate dinamiche messe in campo e affrontate dal secondo racconto. Ora, se ci concentriamo meglio su quest’ultimo, esso è caratterizzato da un lungo faccia a faccia tra il Buddha e il padre Śuddhodana. Di fatto, la lunga e serrata ‘sfida’ dialogica fra i due rivela precise logiche di sostegno e di legittimazione alla scelta della ‘rinuncia’ e sembra essere formulata al fine di costruire la validità delle ragioni dell’ ‘abbandono’ contro le istanze familiari, sociali, esterne e contrarie alla ‘rinuncia’ delle quali Śuddhodana si fa portatore e si rende in un certo senso rappresentante. Così, i tentativi fisici e verbali del padre di trattenere il figlio ‘nel mondo’ si rendono tutti nodi argomentativi via via affrontati e risolti dal futuro Buddha. È chiara, infatti, come si è cercato di sottolineare nello schema offerto, l’impalcatura dottrinale che accompagna i colloqui di Gautama col padre, la quale offre una sorta di fine compendio alle proposte buddhiste.⁴⁵⁷ Ecco, dunque, che tutte le

⁴⁵⁷ A proposito è interessante sottolineare un'espressione che Śuddhodana pronuncia nei confronti dei concetti espressi dal figlio Gautama e che rivela l'elevato contenuto dottrinale presente nei dialoghi, ma anche una più generale riflessione sulla percezione sociale della scelta buddhista.

questioni affrontate negli scambi verbali dei protagonisti diventano criteri che giustificano la scelta alla ‘rinuncia’, ovvero temi che si sommano alle ulteriori argomentazioni permesse dagli ‘incontri’ avuti da Gautama e dal suo cocchiere già analizzati in precedenza. Non è un caso, dunque, che l’intera vicenda si renda un vero e proprio fulcro argomentativo sulle questioni dottrinali e sulle problematiche sociali da risolvere al fine di garantire forme di ‘abbandono’ efficaci e corrette. Per tutti questi motivi, dunque, non solo si rivela come gli apparati biografici raccolgano e accorpino nel medesimo tratto narrativo materiali didattici e materiali normativi, ma ciò permette anche di rilevare la necessità delle agenzie buddhiste di fornire posizioni filosofiche non in astratto, bensì incardinate in quel principio di realtà che proprio la singola storia permette e innesca.⁴⁵⁸

A tal proposito, infatti, in questo racconto del *Mahāvastu* compare l’esplicita richiesta effettuata da Gautama al padre di concedergli la possibilità dell’ ‘abbandono’ e della ricerca del ‘risveglio’, cioè il permesso dei genitori visto precedentemente come requisito fondamentale all’ordinazione.

Ebbene, all’inizio del racconto si ritrova Gautama che informa Śuddhodana della volontà di effettuare la rinuncia e lo fa attraverso la formula standard che preannuncia la sua dipartita: «È difficile per me condurre in casa una vita da praticante [che sia] assolutamente pulita, pura e irreprensibile rimanendo. Che io abbandoni la casa per accedere allo stato di senza casa. Il *bodhisattva* si rivolse al re [dicendo:] “Io lascerò la casa” ». ⁴⁵⁹ Successivamente, però, vista la

Quando Gautama richiede al padre di emanciparlo (*mā saṃjāye*) da *ahaṃkāra* e *mamakāra* la risposta di Śuddhodana è la seguente: «Io nemmeno conosco i nomi di queste cose che tu menzioni, o eccellente, non posso assicurarti [nulla]» (*nāmāpy ahaṃ na jānāmi etesaṃ puruṣottama || padāni yāni kīrtesī nātra pratibhuko ahaṃ ||*) (Mvu, II, p. 143). Da qui, si può evincere l’elevata attenzione da parte degli istituti buddhisti nel diffondere una corretta rappresentazione di sé, quindi assicurare una corretta diffusione dei propri insegnamenti così da dare legittimità alle conseguenti scelte pratiche adottate. *Ahaṃkāra* e *mamakāra*, infatti, sono termini tecnici ben presenti anche in altre tradizioni intellettuali sudasiatiche, ma impiegati nella speculazione teoretica buddhista almeno a partire da Nāgārjuna (Cfr. *Dharmasaṃgraha*, 15).

A proposito della valenza logica, tanto narrativa quanto normativa, che una storia, una vicenda o un caso narrato sa offrire si vedano i brillanti saggi contenuti in: J.-C. Passeron; J. Revel (a cura di), *Penser par cas*, EHESS Éditions, Paris, 2005.

⁴⁵⁹ *duṣkaram idaṃ aḡāramadhye vasantena ekāntasaṃlikhitam ekāntamanavadyam ekāntaparīśuddham*

ritrosia del padre a comprendere le ragioni della ‘rinuncia’, Gautama rivolge esplicitamente a Śuddhodana la richiesta per effettuare la sua ‘rinuncia’. Essa è così resa: «O re, io vorrei ottenere per me ciò che è permanente, favorevole e giusto. Non c’è dubbio [su quello che voglio]. Sia concessa la risoluzione dell’abbandono».⁴⁶⁰

Va detto che questa chiara inclusione normativa della richiesta del consenso genitoriale all’interno degli apparati agiografici sul Buddha è già stata messa in luce da John Strong.⁴⁶¹ Anche nel *Saṅ ghabhedavastu*, infatti, Gautama afferma:

«“I will depart through the eastern gate; were I to go out through another gate, my father, the king, would be upset that I, as prince, did not come to see him and take my leave at this final moment.” Therefore he went and gazed upon King Śuddhodana, who was sleeping soundly. He circumambled him and said: “Father, I am leaving not out of lack of respect, but for no other reason than that I wish to liberate the world, which is afflicted by old age and death, from the fear of the suffering that comes with old age and death”».⁴⁶²

Simile nella richiesta dell’ ‘abbandono’ è anche il *Buddhacarita*. Come visto in precedenza, sebbene questo testo sia guidato da una certa intransigenza nel mostrare la ferma volontà del Buddha a trascendere le consuetudini familiari imposte dalle agenzie intellettuali brahmaniche, esso risulta evidentemente già influenzato dalle esigenze normative degli istituti monastici dal momento che al suo interno Gautama afferma: «Concedimi bene il permesso, o re, di abbandonare la casa per [cercare] la liberazione, sicura è la mia separazione [da te]».⁴⁶³ La risposta di Śuddhodana è tuttavia

pariyadātaṃ brahmacaryaṃ caritaṃ yaṃ nūnāhaṃ aḡārasyaṇāgāriyaṃ pravrajeyaṃ bodhisatvo rājānaṃ āmantrayati pravrajisyāmi (Mvu, II, p. 140).

⁴⁶⁰ *rāja yaṃ nityaṃ yat sukhaṃ yac chubhaṃ tat mayā svayaṃ || prāptavyaṃ iti na sandehaḥ parityajya dhṛtiṃ labha ||* (Mvu, II, p. 144).

⁴⁶¹ Cfr. J. Strong, *The Buddha*, op. cit., pp. 72-73.

⁴⁶² *sa ced ahaṃ pūrvaṃ dvāram apahāyānyena dvāreṇa nirgamiṣyāmi, rājño bhaviṣyaty anyathātvam carame kāle nāhaṃ kumāreṇa vyavalokita<iti>; yāvat paśyati rājānaṃ śuddhodanaṃ gāḍhamiddhāvaṣṭabdhamaṃ; sa taṃ pradakṣiṇīkṛtya kathayati: tāta nāgauravāt, na śusrūṣābhāvād gacchāmi; nānyatra jarāmaraṇābhimarditaṃ lokaṃ jarāmaraṇaduḥkhabhayāt parimocayeyam iti* (SBhV, I, p. 87). Trad. in J.S. Strong, *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Wadsworth, Boston, 2008, p. 15.

⁴⁶³ *dīśa mahyaṃ naradeva sādhu anujñāmaṃ | parivivrajiṣāmi mokṣahetau | niyato hy asya janasya*

interessante. A differenza degli altri apparati biografici, il padre adduce motivazioni contrarie e relative alla norma brahmanica che prevede precisi compiti in base alle fasi/periodi d'età' (*āśramadharmā*), cosa che rende l'intero dibattito un poderoso conflitto di istanze istituzionali sul tema conteso del tempo idoneo nel quale effettuare la 'rinuncia'. Śuddhodana, infatti, nega il permesso dicendo:

«Rinuncia, figlio, a questa risoluzione. Non è il tempo giusto affinché tu ti rivolga al *dharmā*. Dicono ci siano molti pericoli a praticare il *dharmā* nella giovane età [quando] l'opinione è volubile». ⁴⁶⁴

Nel *Lalitavistara*, invece, oltre alla richiesta del consenso si aggiunge anche il benessere del padre:

«[Gautama disse:] “Se, o re, non puoi offrirmi i quattro doni – [che sono] la privazione di vecchiaia, malattia, morte e sventura –, ⁴⁶⁵ allora ascolta e concedine solo uno: che attraverso l'abbandono non vi sia rinascita per me”. Quando il re ascoltò le parole del migliore fra gli esseri, l'attaccamento venne meno e controllato l'affetto verso il figlio disse: possa tu farne profittevole gioia, [possa] il tuo voto compiersi e ottenere la liberazione». ⁴⁶⁶

Tuttavia, già a partire dal paragrafo successivo il racconto torna alle logiche delle istanze contrarie all' 'abbandono' presentate da Śuddhodana, il quale predisporrà tutto affinché il figlio sia convinto e costretto a rimanere a casa.

Da questi brani è chiaro che l'importante richiesta del permesso genitoriale, benché nella maggior parte dei casi non sia soddisfatta, venga incorporata nelle ragioni e nei criteri della rottura con l'ordine mondano presentata dai testi. L'inserzione della ricerca del consenso genitoriale mostra tutta la sua importanza proprio a causa della dimensione paradossale che viene a crearsi, dove cioè si

viprayogaḥ || (Bc, 5.28).

⁴⁶⁴ *pratisaṃhara tāta buddhim etāṃ | na hi kālas tava dharmasaṃśrayasya | vayasi prathame matau calāyāṃ | bahudoṣāṃ hi vadanti dharmacaryāṃ* || (Bc, 5.30). Cfr. anche Bc, 5.36.

Cfr. Mvu, II, pp. 141-144.

⁴⁶⁵ *yadidāni deva caturo vara no dadāsi jaravyādhimṛtyubhayataśca vipattitaśca | hanta śṛṇuṣva nṛpate aparaṃ varaikaṃ asmāccyutasya pratisaṃdhi na me bhaveyā* || *śrutvaiva cema vacanaṃ narapuṃgavasya tṛṣṇā tanuṃ ca kari chindati putrasneham | anumodamī hitakarā jagati pramokṣaṃ abhiprāyu tubhya paripūryatu yanmataṃ te* || (Lal, XV, p. 145).

mantiene la rottura ideale con l'ordine prestabilito, ma, allo stesso tempo, si garantisce il rispetto per le convenzioni familiari e sociali istituite. Entrambe le modalità, come già visto per i casi divergenti del Buddha onnisciente e del Buddha sorpreso da quanto esperito durante l'episodio dei 'quattro incontri', concorrono a fornire e garantire l'idea di un 'abbandono' motivato e lecito, di una dipartita da casa e dalla società corretta poiché normata.⁴⁶⁷

Tutto questo riguarda anche gli apparati biografici redatti in pāli. Qui, sebbene i vari *sutta* e i loro commentari, così come il tardo *Nidānakathā*, non contemplino alcun permesso genitoriale, sono i *jātaka* a proporre quest'ultimo in varie vicende che riguardano appunto le 'vite passate' del Buddha, cioè quando costui è ancora nello *status* di *bodhisatta* intendo a perseguire il percorso virtuoso che lo condurrà, un giorno, al 'risveglio'.

Riguardo a queste storie va detto che è possibile datare la prima composizione delle vicende, per mezzo dell'analisi stilistica delle strofe (*gāthā*), al III o II secolo a.C.⁴⁶⁸ Infatti, oltre alla presenza di *bhāṇaka* ('ripetitori') del genere letterario *jātaka*, afferenti agli strati più arcaici del Canone pāli,⁴⁶⁹ vi sono, almeno a partire dal II secolo a.C., le esplicite rappresentazioni artistiche di alcune 'vite passate' presso importanti *stūpa* buddhisti.⁴⁷⁰ Inoltre, si è più volte cercato di pensare la parte commentariale delle storie (*jātakatthavaṇṇanā*) come separata dalla parte poetica delle *gāthā*, sembra invece che vi sia stata sin dall'origine l'inscindibile compresenza dei due elementi testuali.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Dinamiche del tutto simili si ritrovano anche entro la produzione di altre tradizioni intellettuali alle prese con medesime forme di legittimazione e controllo. Nei testi agiografici jaina si può ritrovare la richiesta del consenso genitoriale espressa dal fondatore Mahāvīra verso i propri genitori o i propri parenti (con sensibili divergenze fra le scritture Śvetāmbara e Digambara su quanto radicale e contro il volere parentale sia stata la sua 'rinuncia'). Cfr. J. Geen, "The Power of Persuasion", op. cit., pp. 193-194. Tale richiesta da effettuare verso i propri parenti è possibile ritrovarla anche in *Kaṭhaśruti Upaniṣad* 37 intenta a regolare l'iter corretto che il rinunciante deve affrontare. Cfr. P. Olivelle, *The Āśrama System*, op. cit., p. 118.

⁴⁶⁸ A.K. Warder, *Pāli Metre: A Contribution to the History of Indian Literature*, Pali Text Society, London, 1967, p. 97.

⁴⁶⁹ Cfr. K.R. Norman, *Pāli Literature*, op. cit., p. 15.

⁴⁷⁰ Cfr. N. Appleton, *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism*, op. cit., p. 124-137.

⁴⁷¹ Afferma a proposito Oskar von Hinüber: «All Jātaka must have been accompanied by prose

Dunque, in questi racconti sulle ‘vite passate’ del Buddha che risalgono ai primi sviluppi della tradizione scritturale in lingua pāli, il permesso ai genitori è, di fatto, un elemento assai presente nelle vicende ed è formalmente chiesto dal *bodhisatta* ai genitori all’interno di alcune storie che lo vedono come protagonista della ‘rinuncia’ sotto le sembianze di molteplici e diversi personaggi narrativi.⁴⁷² Le modalità di tale richiesta variano: si va da brevi cenni presenti, ad esempio, in *Asātamanta-jātaka* (J 61) dove si rende noto che il *bodhisatta* «dopo aver biasimato [la natura] delle donna e dopo aver onorato madre e padre abbandonò la casa»,⁴⁷³ sino a *jātaka* più complessi dove l’intera questione è messa a tema e dettagliatamente descritta.

È il caso di *Somanassa-jātaka* (J 505) che vede nelle *gāthā* canoniche il dialogo teso tra il *bodhisatta* Somanassa e il padre a causa della volontà del figlio di eseguire a tutti i costi la ‘rinuncia’. Qui, Somanassa chiede il permesso al padre dicendo: «ti imploro, o re, concedimi l’ ‘abbandono’ della casa».⁴⁷⁴ Inoltre, poco più avanti e sempre all’interno dei versi canonici, con ampio stupore del padre, è la stessa madre che incita il figlio ad abbandonare la casa affinché cerchi un luogo privo di attaccamento e sofferenza.⁴⁷⁵ Cosicché, alla

from the very beginning, although ancient prose texts are available only for very few Jātaka, it has been surmised that this prose was not necessarily transmitted in a fixed wording [...] This particular type of literature with a given verse closely surrounded by prose is called an akhyana “narrative” and can be traced back perhaps even to the Rig-veda». O. von Hinüber, *Handbook of Pāli Literature*, op. cit., pp. 56-57.

Cfr. *Cullakasetṭhi-jātaka* (J 4); *Vātamiga-jātaka* (J 14); *Asātamanta-jātaka* (J 61)*; *Vaṭṭaka-jātaka* (J 118); *Naṅguṭṭha-jātaka* (J 144)*; *Santhava-jātaka* (J 162)*; *Mahāpanāda-jātaka* (J 264); *Sayha-jātaka* (J 310)*; *Lomasakassapa-jātaka* (J 433)*; *Yuvañjaya-jātaka* (J 460)*; *Somanassa-jātaka* (J 505)*; *Hatthipāla-jātaka* (J 509)*; *Ayoghara-jātaka* (J 510)*; *Mūgapakkha-jātaka* (J 538)*; *Sāma-jātaka* (J 540)*; *Vessantara-jātaka* (J 547)*. Con (*) si segnalano i racconti che implicano direttamente la richiesta di permesso espressa dal *bodhisatta*. Compare anche la richiesta di permesso espressa da rinuncianti donne verso i genitori in: *Asitābhū-jātaka* (J 234). Mentre in *Nigrodhamiga-jātaka* (J 12) il permesso negato dai genitori viene dato alla donna dal marito. Anche nel *Dhammapada-aṭṭhakathā* si rileva come il permesso non concesso dai genitori della monaca sia, infine, concesso dallo sposo. Cfr. DhP-a, III, pp. 144-145; IV, p. 51.

⁴⁷² *Evaṃ itthiyo garahitvā mātāpitaro vanditvā pabbajitvā* (PTS: Jā, I, p. 289).

⁴⁷³ *vadāmi pādāni tavaṃ janinda | anujāna maṃ pabbajissāmi devā ’ti* (PTS: Jā, IV, p. 449).

⁴⁷⁴

⁴⁷⁵ Cfr. PTS: Jā, IV, pp. 452-453.

⁴⁷⁵

fine della storia: «il *mahāsatta* [Somanassa] rese onore a madre e padre, disse loro di perdonarlo se vi fosse un errore [in questo] e, dopo aver fatto segno di reverenza al popolo, si diresse verso l’Himalaya». ⁴⁷⁶

Medesima richiesta si può ritrovare in *Hatthipāla-jātaka* (J 509) dove oltretutto, con tematiche simili a quelle inserite nel *Buddhacarita*, il padre cerca di convincere il figlio a seguire le convenzioni brahmaniche e a non lasciare il regno poiché: «Hatthipāla, figlio [mio], ora non è tempo per [effettuare] la ‘rinuncia’ », ponendo a contrasto della ‘rinuncia’ le istanze avverse (e avversarie) della norma riguardante l’*āśramadharmā*. ⁴⁷⁷

Infine, nelle *gāthā* di *Yuvañjaya-jātaka* (J 460) si dice che: «dopo aver reso onore al padre mantenendo il fianco [il *bodhisatta*] richiese la ‘rinuncia’ : “Io rendo onore al Signore del carro circondato da amici e dalla corte. O re, approva il mio ‘abbandono’ della casa” ». ⁴⁷⁸ Cosicché, dopo un secondo tentativo di richiesta effettuata dal *bodhisatta*: «il re non poté rifiutare [e disse:] “Figlio mio, vai e ottieni ciò a cui ambisci, io acconsento al [tuo] ‘abbandono’ ». ⁴⁷⁹ Cosa che, successivamente, viene addirittura concessa al fratello del *bodhisatta*.

A fronte di questo inserto che sembra andare incontro alle esigenze e ai requisiti monastici sopra delineati, va detto che altre vicende raccolte nella collezione pāli delle ‘vite passate’ delineano al contrario una ‘rinuncia’ più radicale del *bodhisatta*, dove il permesso non è affatto contemplato e il protagonista esegue la sua dipartita espressamente all’insaputa dei famigliari e in aperto contrasto con il loro volere. ⁴⁸⁰ Cosa che conferma ancora la presenza

⁴⁷⁶ *Mahāsatto mātāpitaro vanditvā “sace mayhaṃ doso atthi khamathā” ’ti āha, mahājanassa añjalim katvā Himavavantābhimukho gantvā* (PTS: Jā, IV, p. 453).

⁴⁷⁷ *“tāta Hatthipāla nāyaṃ kālo pabbajjāyā” ’ti* (PTS: Jā, IV, p. 477).

⁴⁷⁸ *pītaṃ vanditvā ekamantaṃ ṭhito pabbajjaṃ yācanto Mittāmacca paribbūḷhaṃ ahaṃ vande rathesabhaṃ pabbajissaṃ mahārāja taṃ devo anumaññatū ’ti* (PTS: Jā, IV, p. 120).

⁴⁷⁹ *Rājā taṃ paṭibāhituṃ asakkonto “tena hi tāta tava maṇaṃ matthakaṃ pāpehi pabbajāhīti anujāni* (PTS: Jā, IV, p. 122).

⁴⁸⁰ Vari sono i *jātaka* che mostrano la ‘rinuncia’ del *bodhisatta* senza approfondirne in modo chiaro le dinamiche dell’abbandono, tuttavia fra i racconti che pongono un dipartita all’insaputa di tutti ed esplicitamente contraria al volere genitoriale si segnalano: *Susīma-jātaka* (J 411); *Indriya-jātaka* (J 423); *Mahāmora-jātaka* (J 491); *Sarabhaṅga-jātaka* (J 522); *Samkicca-jātaka* (J 530).

delle modalità che delineano la ‘rinuncia’ ideale di Gautama affiancate, però, dai racconti che definiscono la necessità di effettuarla secondo norma, cioè secondo i requisiti normativi che sono innestati nell’esperienza sempre esemplare del Buddha, anche se in questo caso sarebbe meglio dire delle molte esperienze vissute dal *bodhisatta*.

Ad ogni modo, quel che è certo è che i *jātaka* hanno rappresentato un apparato chiave per la definizione e gestione dei rapporti fra gli istituti monastici e gli ambienti sociali entro i quali i monaci e le monache si trovavano simultaneamente a interagire. La diffusione letteraria e artistica di queste storie ha permesso quindi l’ingresso del ruolo del *bodhisatta* quale depositario ed erogatore verso il gruppo monastico e verso gli ambiti laici di tutta una serie di prassi etiche e di azioni normative in grado di stabilire e ridefinire le condotte da tenere nell’uno e nell’altro contesto di vita, o meglio, dell’uno *verso* l’altro contesto di vita. Così le trame di tali racconti hanno rappresentato un vero e proprio *blending* di istanze dottrinali e normative capaci di sovrapporre e risolvere questioni e urgenze compresenti negli ambiti suddetti, in particolare, come si è visto sin qui, quelle che potevano sorgere fra gruppo monastico e ambiente familiare.⁴⁸¹

Per queste ragioni d’ordine istituzionale e normativo, non sorprende che oltre al permesso da richiedere ai genitori molte altre vicende presenti nelle ‘vite passate’ abbiano messo in scena l’attenzione e la cura prestate dal *bodhisatta* e da altri personaggi narrativi verso i genitori in condizioni di difficoltà o indigenza.⁴⁸² Tutto ciò con lo

⁴⁸¹ Per alcuni studi che mostrano il carattere normativo, edificante e inter-contestuale dei *jātaka* si veda: J. Neelis, “Literary and Visual Narratives in Gandhāran Buddhist Manuscripts and Material Cultures: Localization of Jātakas, Avadānas, and Previous-Birth Stories” in B. Fleming; R. Mann (a cura di), *Material Culture and Asian Religions: Text, Image, Object*, Routledge, London/New York, 2014, pp. 252-264; N. Appleton, *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism*, op. cit., pp. 123-146; P. Skilling, “Narrative, Art and Ideology: Jātakas from India to Southeast Asia”, in P. Skilling (a cura di), *Past Lives of the Buddha: Wat Si Chum – Art, Architecture and Inscription*, River Books, Bangkok, 2008, pp. 59-104; J. Walters, “Communal Karma and Karmic Community”, op. cit.; J. Walters, “Stūpa, Story, and Empire”, op. cit.

⁴⁸² Cfr. *Kaṇha-jātaka* (J 29); *Sāketa-jātaka* (J 68); *Gijjha-jātaka* (J 164); *Kelisīla-jātaka* (J 202); *Somadatta-jātaka* (J 211); *Cūlanandiya-jātaka* (J 222); *Guttila-jātaka* (J 243); *Suka-jātaka* (J 255); *Nandiyamiga-jātaka* (J 385); *Sutano-jātaka* (J 398); *Gijjha-jātaka* (J 399); *Mātiposaka-jātaka* (J 455); *Sālikedāra-jātaka* (J 484); *Rohantamiga-jātaka* (J 501); *Jayaddisa-jātaka* (J 513); *Kusa-jātaka* (J 531); *Sonananda-jātaka* (J 532); *Sāma-jātaka* (J 540).

scopo di stabilire e suscitare nel monaco fruitore di tali racconti un sentimento e una volontà di vicinanza alla famiglia di provenienza e, in particolare, di assistenza nei confronti dei propri genitori bisognosi. Una disposizione normativa, questa, di fatto solo accennata nei diversi codici normativi, in modo oltretutto eterogeneo e non uniforme da parte delle varie scuole buddhiste, e che dunque sembra ancor più attestare l'alto valore performativo soggiacente alle vicende biografiche che riguardano il futuro Buddha.⁴⁸³

Per meglio comprendere questo ruolo istituyente messo in campo dai *jātaka* è possibile rivolgersi al caso emblematico contenuto in *Sāma-jātaka* (*Jātaka* 540).⁴⁸⁴ Qui, nella 'storia del presente' che introduce la vicenda del *bodhisatta*, si presenta la figura di un monaco preoccupato per la sorte avversa accaduta ai propri genitori a cui egli vuole dare termine e soluzione. Allo stesso tempo, però, il monaco paventa l'idea di dover abbandonare la sua scelta 'ascetica' per poter provvedere adeguatamente ai famigliari. A spiegare il motivo di questo dubbio e di questa ambiguità è un suo amico e compagno, anch'esso *bhikkhu*, il quale ricorda un precetto emanato dal Buddha che proibisce ad un monaco di dare sostentamento a un laico attraverso beni materiali. La questione viene posta in questi termini all'interno della narrazione: «Amico, il Beato non consente di sprecare quanto è stato dato per devozione. Non fai cosa giusta a ridare ai laici quanto ti è stato dato per ossequio».⁴⁸⁵ A questo punto della storia è però il

⁴⁸³ Gregory Schopen ha mostrato come la norma che determina il 'supporto dei genitori' sia ambigua entro il *Vinaya pāli*, anche se ben presente entro diversi *jātaka pāli*, mentre sia integrata e resa effettiva in diverse porzioni del *Vinaya Mūlasarvāstivāda*. Cfr. G. Schopen, "The Buddhist *Bhikṣu's* Obligation to Support His Parents in Two Vinaya Traditions", in «The Journal of the Pali Text Society», Vol. 19, 2007, pp. 107-136. Per la trattazione specifica dei *jātaka* si veda: *Ibidem*, pp. 118-122.

⁴⁸⁴ Per l'analisi e la contestualizzazione di questo preciso *jātaka* e di altri racconti che sviluppano simili istanze normative si rimanda a: M. Guagni, "Repetita iuvant", op. cit., pp. 82-88.

⁴⁸⁵ *āvuso satthā saddhādeyyaṃ vinipātetuṃ na deti, tvaṃ saddhādeyyaṃ gahetvāṃ gihīnaṃ dadamāno ayuttaṃ karosīti* (PTS: Jā, VI, p. 71). In riferimento alla norma contro il sostentamento parentale nel *Vinaya pāli* si veda: PTS: Vin, I, pp. 297-298. Gregory Schopen fa notare l'eccezionalità di questo precetto e dei termini impiegati *saddhādeyya*, *vinipātebbaṃ/vinipāteyya*, proponendo una sua probabile tarda inserzione all'interno *Vinaya*. Ad ogni modo, il precetto normativo risulta una questione aperta, che gode di una scarsa valenza d'autorità o forse dell'incerto status di 'local ordinance' (*kriyākāra*), dal momento che il *jātaka* propone una soluzione inversa e di fatto tesa a contraddirlo. Cfr. G. Schopen, "The Buddhist *Bhikṣu's* Obligation to Support His Parents", op. cit., pp. 117-122.

Buddha stesso che interviene a risolvere quella che percepisce essere una grave situazione di crisi, un vero e proprio stato di eccezione che necessita di un intervento dirimente e veridittivo. Cosicché, al fine di riportare un soggetto al suo legittimo ruolo di monaco e di permettere comunque l'aiuto desiderato, il Buddha autorizza i monaci a prendersi cura dei genitori indigenti riportando l'intera questione al suo stesso passato, ovvero ad una sua vita precedente e alle azioni virtuose che egli stesso ha compiuto verso il padre e la madre. A proposito si legge:

«O *bhikkhu*, che [tipo di] laico intendi supportare?» domandò [il Buddha]. «I miei genitori, Signore». Allora il Buddha ebbe desiderio di sostenere la volontà di quello. «È bene, è bene!», così diede il benestare per tre volte. «Sei sul percorso [che è stato anche il] mio. Anche io, mentre operavo per procurarmi l'elemosina, mi presi cura dei miei genitori». Così quel *bhikkhu* ottenne l'autorizzazione. [Poi, come] richiesto dai monaci, il Buddha espone il senso della questione attraverso [il racconto delle] sue precedenti azioni». ⁴⁸⁶

Così, forte di tale premessa, la successiva 'storia del passato' passa in rassegna le vicende e le modalità attraverso le quali il *bodhisatta* si è impegnato a sostenere attivamente i propri anziani genitori.

Ebbene, le ultime parole della citazione ben rivelano l'operazione analogica veicolata dalla rappresentazione narrativa. Si capisce come il raffronto e la relazione fra le due vicende abbia costituito quel necessario piano di costruzione semantica capace di dare luogo e legittimazione a una nuova, innovativa dimensione normativa e, di conseguenza, permettere un'inedita possibilità d'azione per il monaco. Così, quello che diviene un nuovo precetto per il monaco ordinario e un nuovo dovere capillarmente esteso a tutto l'ambiente monastico - il prendersi cura dei genitori -, viene garantito e innescato dall'esplicito riferimento biografico alla vita e alle azioni autorevoli compiute in passato dal *bodhisatta*. È ancora tramite lo strumento normo-narrativo della scrittura agiografica giocata sui rimandi fra passato e presente, ovvero fra 'vita passata' del Buddha e 'vita ordinaria' della comunità monastica, che il *jātaka* giunge a testualizzare e rendere valide nuove condotte sancite dal potere

⁴⁸⁶ *gihī bhikkhu posento ke posesīti pucchi, mātāpitaro bhante ti, tato satthā tassa ussāhaṃ janetukāmo hutvā sādhu sādhu 'ti tikkhattuṃ sādhu-kāraṃ datvā tvaṃ mayā gatamagge ʘhito, ahaṃ pubbe cariyaṃ caranto mātāpitaro posesin ti āha. So bhikkhu ussāhaṃ paṭhilabhi. Satthā tāya pubbacariyāya āvikaraṇatthaṃ bhikkhūhi yācito atītaṃ āharī* (PTS: Jā, VI, p. 71).

configurante della trama e dal potere esemplare del *bodhisatta*.

I *jātaka*, dunque, sembrano essersi resi indispensabili a formulare una sorta di *doxa* normativa tale da garantire l'interazione e la reciprocità continua tra gruppo monastico e ambiente familiare, così da diffondere e fissare per i monaci forme istituite e regolate di supporto ai genitori. Cosa che mostra e conferma ancora di più l'ampio utilizzo della vita del fondatore come campo di definizione di pratiche e condotte normate in questo preciso caso ad uso pubblico e sociale.

Ma ancora riguardo a questa capacità del testo biografico di rendere l'importanza da dare alle relazioni parentali si possono considerare anche altre vicende che riguardano il *bodhisatta*. In particolare quelle dove egli decide di rinunciare all' 'abbandono' immediato per prendersi cura dei genitori anziani e indigenti, così da effettuare volontariamente la sua 'rinuncia' in un secondo tempo e solo all'avvenuta morte di questi.⁴⁸⁷ Si capisce bene la netta discordanza con le modalità di 'rinuncia' presenti nei *sūtra/sutta* sopra considerati, dove le informazioni a proposito dei familiari del Buddha consegnano l'idea di una scelta radicale e decisiva capace di lasciare genitori abbandonati e, come espressamente dicono i testi, piangenti. Tali discontinuità, che fanno seguito a nodali inversioni di significato dei materiali testuali, rivelano pertanto diverse finalità istituenti proposte dai testi biografici. Esse mirano infatti a dare maggior valore alle dinamiche familiari così da meglio definire i legami tra praticanti buddhisti e il loro ambiente d'origine. L'agiografia del Buddha, quindi, sembra accogliere e convalidare un fitto sistema di pratiche che legano a doppio filo l'ambiente monastico e l'ambiente laico posti in taluni apparati come sistemi idealmente differenti e in contrasto, ma di fatto mai completamente scissi a causa del loro strategico influenzarsi e interagire, ma anche dal loro più problematico interferire.

Tutto questo ben si lega anche ai risultati delle ricerche condotte da Gregory Schopen, il quale ha rilevato come buona parte delle fonti epigrafiche che mostrano le elargizioni di doni e offerte effettuate da monaci e monache siano realizzate nei riguardi della famiglia e, in particolare, per permettere la tutela e l'accumulo di merito dei genitori:

«Indian epigraphical sources [...] prove that concern for “well-being” of both deceased and living parents was a major preoccupation of Buddhist donors in India; that one of the most frequently stated reasons for

487

Cfr. *Kusa-jātaka* (J 531); *Sonananda-jātaka* (J 532).

undertaking acts of religious giving was to benefit the donor's parents, both living and dead; and that this concern was both very old and very widespread in India». ⁴⁸⁸

Da qui, si intuisce ancor meglio l'orientamento 'family-friendly' del buddhismo della prim'ora, così come esso viene proposto in molti apparati testuali che ne formano l'ossatura epistemica e pratica e che sono stati redatti proprio al fine di guidare le intenzioni e le disposizioni dei suoi appartenenti divenuti sì monaci e monache 'figli/e dello Śākya', ma che non hanno mai cessato del tutto di essere anche figli e figlie dei rispettivi genitori. Una questione che, come si è visto, ha naturalmente trovato sede anche nel discorso agiografico il quale, oltre a strutturare le ragioni ideali dell' 'abbandono', si è trovato necessariamente a fissare le ben più complesse questioni monastiche *in riferimento costante* alle istanze collettive e comunitarie, dunque anche e soprattutto familiari. ⁴⁸⁹

A ulteriore conferma di questo, si possono considerare altri *jātaka* che mostrano la 'rinuncia' del *bodhisatta* effettuata a causa dello stato di sconforto derivato dalla morte dei genitori, ⁴⁹⁰ oppure a

⁴⁸⁸ G. Schopen, "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' viewed from the other Side", in G. Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1997, p. 62.

⁴⁸⁹ L'espressione 'family-friendly' riprende espressamente le importanti conclusioni del recente: S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., pp. 150-169. Per alcune critiche mosse alle analisi condotte da Shayne Clarke che però non intaccano l'idea di un buddhismo favorevolmente interessato alle dinamiche familiari si veda: Anālayo, "The Mass Suicide of Monks in Discourse and Vinaya Literature", in «Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies», Vol. 7, 2014, pp. 30-42; R. Ohnuma, Review of Clarke, Shayne Neil, *Family Matters in Indian Buddhist Monasticisms*, H-Buddhism, H-Net Reviews, 2014, <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=42417> (ultimo accesso 08/09/2016). Per altri recenti studi volti a rilevare l'importanza della famiglia nel primo buddhismo si veda: L. Wilson, "Introduction: Family and the Construction of Religious Communities", in L. Wilson (a cura di), *Family in Buddhism*, SUNY Press, Albany, 2013, pp. 1-17; R. Ohnuma, *Ties That Bind: Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 180-203 (cap. "What Here Is the Merit, May That Be for My Parents": *Motherhood on the Ground*).

⁴⁹⁰ Cfr. *Maṇikaṅṭha-jātaka* (J 253); *Tirīṭavaccha-jātaka* (J 259); *Siri-jātaka* (J 284); *Kassapamandiya-jātaka* (J 312); *Khantivādi-jātaka* (J 313); *Kaccāni-jātaka* (J 417); *Aṭṭhasadda-jātaka* (J 418); *Takkaḷa-jātaka* (J 446); *Bhisa-jātaka* (J 488). Una condizione questa che riguarda anche alcuni racconti biografici jaina che

seguito dell'improvvisa scomparsa della moglie.⁴⁹¹ Un tema, questo della 'rinuncia' a causa della morte di parenti e congiunti, che certamente rappresenta e motiva all'attaccamento e al rispetto da avere verso i congiunti, ma sembra instaurare anche altre logiche di controllo riguardanti l'ingresso nel *sañ gha*. Questo tema, infatti, risulta diffuso anche in altri apparati letterari buddhisti. Esso è rintracciabile in molte delle storie agiografiche che raccontano l'esperienza di importanti monache,⁴⁹² così come nelle vicende che raccontano di monaci ordinati in età avanzata descritti come nullatenenti e senza più legami parentali.⁴⁹³ Per questo, tali narrazioni devono avere rappresentato situazioni reali, piuttosto diffuse e comuni, che hanno trovato sede e descrizione nelle varie vicende redatte proprio perché effettivamente in grado di orientare all'ordinazione alcuni degli individui più deboli e a rischio, in particolare i soggetti femminili più esposti a forme di pressione sociale al momento della morte dei figli e del marito.⁴⁹⁴

Ora, va detto che se tali condizioni hanno da un lato ingrossato le fila dei richiedenti l'ordinazione monastica, dall'altro esse hanno anche rappresentato un problema istituzionale di non facile gestione che ha richiesto un più attento controllo sull'onestà della 'rinuncia', ovvero sulle motivazioni reali dietro le quali un soggetto 'lasciava il mondo' e si affidava all'istituto buddhista. Per questo, siffatte narrazioni, in particolare quelle comprese negli apparati agiografici, hanno forse fornito uno strumento guida capace

coinvolgono il fondatore Mahāvīra. Le scritture della corrente Śvetāmbara mostrano la 'rinuncia' del Mahāvīra avvenuta dopo la morte dei genitori e, anzi, posticipata di altri due anni a causa del dolore provato dai familiari. Cfr. J. Geen, "The Power of Persuasion", op. cit., p. 194, nota 28; P. Dundas, *The Jains*, op. cit., p. 155.

⁴⁹¹ Cfr. *Makkāṭṭa-jātaka* (J 173); *Kapi-jātaka* (J 250); *Arañña-jātaka* (J 348); *Cullanārada-jātaka* (J 477).

⁴⁹² Cfr. A. Collett, "Therīgāthā: Nandā, Female Sibling of Gotama Buddha", in A. Collett (a cura di), *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 141, 153, 169.

⁴⁹³ Cfr. S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., p. 81.

⁴⁹⁴ Una questione attentamente trattata anche dalla letteratura giurisprudenziale brahmanica interessata in particolare a regolare i delicati destini delle mogli vedove e delle famiglie private dal capofamiglia. Si vedano a riguardo le ingiunzioni presenti in *Mānavadharmasāstra*, 5.156-161; 9.1-220. Ma anche la figura del vedovo è variamente regolata all'interno di tali apparati a causa del rischio di diventare *anāśramin*. Si veda: P. Olivelle, *The Āśrama System*, op. cit., pp. 87, 120, 146, 220-222.

di orientare i soggetti verso più adeguate questioni dottrinali e verso virtuosi comportamenti da perseguire dentro e fuori l'ambito monastico.⁴⁹⁵ In altri termini, tali narrazioni sembrano essere state formulate, fra le altre cose, al fine di limitare e svilire forme di ripiego, di opportunismo e di mero interesse personale celate dietro la scelta alla 'rinuncia'. Tutte questioni di interesse ben lontane dalle rappresentazioni del monaco ideale ma che non dovevano essere inusuali dal momento che tali comportamenti hanno spesso trovato denuncia all'interno degli stessi apparati testuali buddhisti, così come all'interno di opere letterarie estranee al buddhismo interessate a descrivere in modo sarcastico la scelta alla vita monastica di alcuni monaci e asceti come viatico per accrescere la propria ambizione e il proprio potere, per favorire l'accumulo di beni materiali, ma anche come semplice scappatoia dai problemi del quotidiano.⁴⁹⁶ Da qui, dunque, la necessità delle agenzie buddhiste di emanciparsi da possibili e pericolosi attacchi sferrati ai propri componenti e, in generale, all'istituzione stessa attraverso un'opera di sorveglianza su questo tipo di ingresso nel *sañ gha* motivato unicamente da interessi di tipo privato. Ma si tornerà nel prossimo paragrafo a mostrare ancor più nel dettaglio il tentativo di arginare e delegittimare tali fenomeni proprio attraverso il 'discorso agiografico' riguardante il Buddha.

Ecco, dunque, che dai casi fin qui indagati si capisce bene quanto

⁴⁹⁵ Cfr. R. Ohnuma, *Ties That Bind*, op. cit., pp. 36-65 (cap. "Whose Heart Was Maddened by the Loss of Her Child": Mothers in Grief); L. Wilson, *Charming Cadavers*, op. cit., pp. 141-179 (cap. *Seeing Through the Gendered "I": The Nun's Story*).

⁴⁹⁶ Si vedano, a proposito, ben due norme che vietano l'ordinazione di soggetti che effettuano la 'rinuncia' per interesse, ovvero 'per il piacere dello stomaco' (*adarassa kāraṇā*) e in 'comunità per rubare' (*theyyasaṃvāsaka*) così come sono presenti in *Mahāvagga* I, 30; I, 62 in PTS: Vin, I, pp. 57-58, 86. Alcuni *jātaka* sono redatti al fine di denigrare l'operato di alcuni monaci e alcune monache colpevoli di sfruttare il proprio status di 'rinunciante' per un loro personale tornaconto. Sempre attraverso le azioni virtuose compiute dal *bodhisatta* si accusa: l'avidità di una monaca in *Suvaṇṇahaṃsa-jātaka* (J 136), l'accumulo di beni da parte di monaci (tra cui la figura emblematica del monaco scaltro e ambizioso Upananda) in *Devadhamma-jātaka* (J 6) e *Dabbhapuppha-jātaka* (J 400) e l'uso sregolato di beni dati dai laici in *Vissāsabhojana-jātaka* (J 93). Sulla questione si veda: G. Schopen, "The Learned Monk as a Comic Figure: On Reading a Buddhist Vinaya as Indian Literature", in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 35, 2007, pp. 201-226; O. von Hinüber, "Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery", op. cit., pp. 22-29.

il tema della famiglia sia stato il punto focale di molte vicende che riguardano la vita del Buddha e del *bodhisattva/bodhisatta*, strutturate per fini prettamente istituenti e performativi. Narrazioni create in particolare per tracciare le relazioni familiari vissute dal Buddha allo scopo di definire e costituire, per i fruitori ideali di tali racconti, apparati performativi in grado di indirizzare alle corrette modalità di vivere i legami parentali e i rapporti sociali intra- ed extra-monastici.

Questo importante fenomeno di costruzione agiografica dal perentorio carattere performativo è stato però brillantemente messo in luce da John Strong in riferimento all'episodio biografico della nascita di Rāhula.⁴⁹⁷ In particolare, lo studioso ha indagato sia le notevoli discontinuità che riguardano le versioni di questo racconto giunte fino a noi, le quali mostrano addirittura inversioni nella disposizione dei singoli eventi che li formano, sia le ragioni istituzionali che sembrano soggiacere a queste manipolazioni narrative così evidenti. Ebbene, mentre nel contesto pāli si racconta che Rāhula viene alla luce pochi giorni prima dalla dipartita da casa di Gautama (sette giorni prima specifica il *Nidānakathā*), nel *Saṅ ghabhedavastu* del *Vinaya Mūlasarvāstivāda* Rāhula non solo non è ancora nato, ma viene concepito da Gautama e dalla moglie Yaśodharā la sera stessa dell' 'abbandono'. In quest'ultimo testo, inoltre, la gravidanza di Yaśodharā si prolunga in modo inaspettato per altri sei anni e la nascita del figlio avviene, infine, durante la notte dell' 'illuminazione' del padre. Cosicché, sempre per la tradizione *Mūlasarvāstivāda*, persino il successivo ritorno del Buddha a Kapilavastu si prolunga di altri sei anni e avviene al dodicesimo anno dalla 'rinuncia', dunque quando Rāhula ha all'incirca sei anni, mentre per il contesto pāli gli anni che trascorrono fino al ritorno sono solo sei.

Se confrontiamo i brevi brani che contemplan questi eventi al momento della dipartita di Gautama il capovolgimento degli accadimenti risulta oltremodo chiaro. Iniziamo dapprima con la versione contenuta nel *Nidānakathā* e successivamente quella conservata nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*:

«Il Bodhisatta, dopo aver congedato Channa, pensò: “Vedrò mio figlio” [...] La madre di Rāhula stava dormendo [...] appoggiando la sua mano sopra il figlio [...] Dopo essere entrato nella stanza, fermo all'ingresso, il Bodhisatta

⁴⁹⁷ Cfr. J.S. Strong, “A Family Quest: The Buddha, Yaśodharā, and Rāhula in the *Mūlasarvāstivāda Vinaya*”, in J. Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1997, pp. 113-128.

pensò: “Se sposto la mano della regina e prendo mio figlio fra le braccia lei si sveglierà e ciò sarà di impedimento al mio viaggio. Tornerò dunque a vedere [mio figlio] dopo aver ottenuto l’“illuminazione””».498

«“Nel caso altri dicano che il principe Śākyamuni non era un uomo e che abbandonò la sua casa senza dare attenzioni [sessuali] a Yaśodharā, Gopikā, Mṛgajā e alle altre sue sessantamila mogli, io ora intendo dare attenzione [sessuale] a Yaśodharā (lett. ‘servire/onorare completamente’)”. Così fatto, Yaśodharā rimase incinta».499

Ora, se ci concentriamo sul secondo brano due questioni si rilevano peculiari e fondamentali. Innanzitutto, l’inserto che punta a mostrare la mascolinità del Buddha non pare casuale. In quest’opera,⁵⁰⁰ così come in molti altri testi buddhisti e in particolare nelle biografie seriori, la figura del Buddha viene sottoposta a uno spiccato incremento di virilità, di prestanza fisica e di abilità militari e mondane, dove persino la prontezza e le doti di Gautama nelle varie arti che rappresentano il bagaglio esperienziale e ideale del giovane nobile vengono palesate ed esibite in manifestazioni pubbliche tutte descritte all’interno dei testi.⁵⁰¹ Il motivo di tutto ciò è presto detto: si tratta di mostrare il Buddha come un perfetto *kṣatriya* e accordare le sue qualità a quelle dei grandi personaggi dell’epica classica sud asiatica, le figure di eroi che rappresentano l’ideale

⁴⁹⁸ *Bodhisatto pi kho Channaṃ pasetvā va “puttaṃ tāva passissāmīti” cintetvā nissinnapallaṃkato [...]* Rāhulamātā [...] puttassa matthake hatthaṃ ṭhapetvā niddāyati [...] Bodhisatto ummāre pādaṃ ṭhapetvā ṭhitako va oloketvā “sac’ āhaṃ deviyā hatthaṃ apanetvā mama puttaṃ gaṇhissāmi devī pabujjhissatīti, evaṃ me gamanantarāyo bhavissatīti, Buddho hutvā va āgantvā passissāmīti” pāsādatalato otari (PTS: Jā, I, p. 62). Sulla nascita di Rāhula si vedano anche le versioni pāli contenute nel *Dhammapada-aṭṭhakathā* (PTS: DhP-a, I, p. 70); nel *Buddhavaṃsa* (Bv 27 in PTS: Bv, p. 64, v. 15) e nel *Madhuratthavilāsīnī*, commentario del *Buddhavaṃsa*, che presenta una vicenda del tutto simile (Bv-a, p. 280). Questa versione della nascita di Rāhula è possibile ritrovarla anche nel *Buddhacarita* (Bc, 2.46-56).

⁴⁹⁹ *me atonidānaṃ pare vaktāraḥ śākyamuniḥ kumāro ‘pumān, yena yaśodharāgopikāmṛgajāprabhṛtīni saṣṭīstrīsahasrāṇy apāsya pravrajita iti; yanv ahaṃ yaśodharayā sārthaṃ paricārayeyam iti; tena yaśodharayā sārthaṃ paricāritam; yaśodharā āpannasatvā saṃvṛttā* (SBhV, I, p. 81).

Cfr. SBhV, I, pp. 51-52, 58-60.

⁵⁰⁰

⁵⁰¹ Cfr. J. Powers, *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2009, pp. 1-66; J. Tatelman, “The Trials of Yaśodharā”, op. cit., in part. note 108, 129, 130, 167.

sociale di mascolinità e forza guerriera da far proprio e imitare.⁵⁰² Tutto questo viene trattato narrativamente non solo per rimarcare la nobile discendenza del fondatore, ma anche e soprattutto per legittimare l'idea dell' 'abbandono', ovvero non presentare quest'ultima come una semplice fuga dai doveri sociali, o peggio, come un'incapacità di soddisfare quelli coniugali. Queste accuse di debolezza, infatti, si trovano presenti in alcuni testi redatti dai rivali gruppi brahmanici. Testi che miravano a svilire e a delegittimare alcuni tipi di 'rinuncia', come ad esempio quella buddhista, bollandola come una faccenda per deboli, per 'impotenti' e 'asessuati'.

Se si considera, ad esempio, un testo come la *Bhagavadgītā*, testo espressamente avverso a gruppi ascetici come quelli buddhisti dichiarati persino 'demoniaci',⁵⁰³ si riscontra che Arjuna viene paragonato ad un 'impotente/eunuco' (*klība*) a causa della sua scelta di non combattere nella battaglia che lo vede coinvolto e, soprattutto, di voler conseguentemente abbandonare il suo nobile ruolo di guerriero *kṣatriya*. Kṛ ṣ ṇ a, infatti, ammonisce Arjuna in tal modo all'interno del testo: «Non comportarti da impotente, figlio di Pṛ thā, non si accorda al tuo ruolo. Abbandona [questa] riprovevole debolezza. Elevati, o Arjuna!».⁵⁰⁴ In queste parole e nelle successive dinamiche di convincimento offerte dal testo si può scorgere un attacco strategico e implicito - ma non meno effettivo -, a certe posizioni assunte dai rinuncianti. Cosicché, con l'attacco diretto alla dimensione corporea e sessuale degli asceti ciò che si intende colpire è, *in primis*, il fatto di aver abbandonato i ruoli stabiliti dalle convenzioni sociali e, soprattutto, di aver rifiutato i ruoli più nobili posti alla guida della collettività. Quegli stessi ruoli e quelle stesse pratiche sociali e religiose che testi come la *Bhagavadgītā* cercano di avvalorare e riabilitare.

Dall'attacco sferrato da testi come questi e dagli istituti che li hanno redatti, dunque, viene la necessità di effettuare una contromossa su base narrativa e analogica tesa a contraddire e a rovesciare le semplici - ma evidentemente efficaci -, rappresentazioni

⁵⁰² Cfr. S. Brodbeck, "Mapping Masculinities in the Sanskrit *Mahābhārata* and *Rāmāyaṇa*", in I. Zsolnay (a cura di), *Being a Man: Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, Routledge, London/New York, 2016, pp. 125-149, in part. pp. 140-143.

⁵⁰³ Cfr. *Bhagavadgītā*, 16.6-9, in part. 16.8.

⁵⁰⁴ *klāibyaṃ mā sma gamaḥ pṛthā nāitat tvayyupapadyate | kṣudraṃ hṛdayadāurbalyaṃ tyaktvottiṣṭha paramtapa || (Bhagavadgītā, 2.3).*

che finivano per descrivere il *bhikṣu* come non idoneo alla vita familiare e per questo a considerarlo come un soggetto non solo ‘ritirato’ dal mondo, ma ancora peggio ‘fuggito’ dalle sue responsabilità sociali. Da qui, perciò, l’interesse degli istituti buddhisti di affrancarsi da tali critiche proprio attraverso l’utilizzo della figura esemplare del Buddha ridefinita, stavolta, nelle sue facoltà e potenzialità mondane, incrementata nel vigore fisico e persino nella prestanta erotica: tutte qualità di un individuo più che idoneo, dell’individuo ideale, dentro e fuori dalla società. E, per medesime ragioni, non sorprende che nei testi sopra considerati il giovane Gautama sia descritto come ‘delicato’ (*sukhumāla*) quando è a casa e, di fatto, gode dei suoi privilegi di nobile *kṣatriya*, cosa che, di contro, lo rivela nella sua forza proprio nella scelta alla ‘rinuncia’ che egli persegue.

Tuttavia, visto da una diversa prospettiva, l’utilizzo di un Buddha mascolino serve anche a risolvere questioni interne all’istituzione buddhista. Si è visto, infatti, l’interesse degli stessi istituti buddhisti a evitare l’ingresso nel *sañ gha* di soggetti percepiti come sessualmente ambigui. Cosa che è confermata sia dalle domande che precedono il rituale dell’ordinazione le quali esigono che il richiedente sia un ‘uomo’, sia da altre e più specifiche proibizioni normative che non consentono l’entrata nel gruppo monastico a ‘eunuchi’, a ‘ermafroditi’ e a soggetti affetti da malattie e deformazioni fisiche e genitali.⁵⁰⁵ Per tali ragioni, evidenziare la mascolinità del Buddha sembra essere servito anche a giustificare, controllare e precludere maggiormente l’ingresso monastico a tali individui ritenuti non idonei alla pratica buddhista e, allo stesso tempo, a evitare il sorgere di eventuali critiche e disapprovazioni da parte della collettività.⁵⁰⁶

Ora, considerato l’inciso sulla mascolinità di Gautama, se procediamo con la seconda questione posta dal breve brano letto del *Sañ ghabhedavastu* si deve fare riferimento agli avvenimenti che succedono al concepimento di Rāhula, i quali vanno a costituire caratteristiche nodali nella definizione di un ‘discorso sulla famiglia’ del Buddha. Nel *Sañ ghabhedavastu*, infatti, gli eventi che seguono l’‘abbandono’ del Buddha e si riferiscono alla moglie

⁵⁰⁵ Cfr. sull’impossibilità di ordinare un ‘eunuco’ (*paṇḍaka*): *Mahāvagga* I, 61 in PTS: Vin, I, pp. 85-86; un ‘ermafrodita’ (*ubhatovyanjaṇaka*): *Mahāvagga* I, 68 in PTS: Vin, I, p. 89. Cfr. anche G. Schopen, “Making Men into Monks”, op. cit., p. 236; J. Takakusu, *A Record of Buddhist Religion*, op. cit., p. 96.

⁵⁰⁶ Cfr. J. Powers, *A Bull of a Man*, op. cit., pp. 82-86, 90-95, 102-106,

incinta descrivono in successione: le pene e le austerità sperimentate da Yaśodharā a imitazione degli sforzi ascetici del marito,⁵⁰⁷ la nascita di Rāhula che avviene sei anni dopo e durante la notte del ‘risveglio’ del Buddha, la conseguente accusa di adulterio di Yaśodharā dalla quale dovrà difendersi dimostrando la sua virtù, inoltre si aggiungono diversi racconti *jātaka* che riguardano le azioni passate compiute da Yaśodharā e da Rāhula e che tendono a mostrare i motivi pregressi che hanno condotto a tali particolari avvenimenti.⁵⁰⁸

Tutti questi avvenimenti ed episodi, a differenza della ‘rinuncia’ indifferente mostrata dagli apparati in lingua pāli, sono tesi a mostrare un legame diretto e ineliminabile tra il Buddha e i componenti della sua famiglia. Proprio attraverso una serie di azioni e condotte familiari che, seppur giocate a distanza, si richiamano e si riflettono, le vicende vissute da Yaśodharā e Rāhula si connettono alle fasi cruciali dell’ ‘abbandono’ e del ‘risveglio’ di Gautama. Ebbene, questo tipo di narrazione in parallelo, che ha di fatto goduto di una notevole diffusione all’interno di molti testi e opere buddhiste presenti in diversi contesti temporali e geografici, sembra però aver fornito più di un semplice racconto sugli accadimenti che hanno coinvolto l’intera famiglia del fondatore. Secondo l’ottica assolutamente condivisibile di John Strong:

«This story, then, could serve as a soteriological model not just for monks and nuns at the time of their “wondering forth” but also for laypersons (both female and male) who, willy-nilly, choose the family life. It implies a parallelism and balance between at least two Buddhist paths, both of which lead to enlightenment: a *śramanic* one involving ordination and a stay-at-

⁵⁰⁷ Sulle ‘austerità’ vissute da Yaśodharā si vedano i molti riferimenti testuali contenuti in: J. Tatelman, “The Trials of Yaśodharā”, op. cit., pp. 201-202, nota 34.

⁵⁰⁸ Tali eventi sono solo accennati, ad esempio, nel *Mahāvastu* (Mvu, II, p. 159), ma si trovano inclusi in svariate fonti cinesi e in successive biografie dedicate al Buddha. Per la completezza di riferimenti risulta sempre fondamentale la consultazione di: É. Lamotte, *Le Traité de la grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna* (Tome 2), op. cit., 1949, pp. 1001-1009. Per ulteriori disamine si veda: R. Obeyesekere, “Yaśodharā in the Buddhist Imagination: Three Portraits Spanning the Centuries”, in L. Wilson (a cura di), *Family in Buddhism*, SUNY Press, Albany, 2013, pp. 189-203; M. Deeg, “Chips from a Biographical Workshop: Early Chinese Biographies of the Buddha”, op. cit.; J. Tatelman, “The Trials of Yaśodharā”, op. cit., in part. pp. 221-223; M. Hara, “A Note on the Buddha's Asceticism”, op. cit., pp. 256-258; Cfr. A. Bareau, “Un personnage bien mystérieux: l'épouse du Buddha”, in L.A. Hercus *et al.* (a cura di), *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Prof. J.W. de Jong*, Faculty of Asian Studies, Canberra, 1982, pp. 42-58; É. Lamotte, *History of Indian Buddhism*, op. cit., pp. 657, 662-665.

Da qui, si capisce bene la dimensione performativa soggiacente a tali discontinuità narrative. Si tratta, in altri termini, di manipolazioni biografiche che, seppur capaci di generare evidenti contraddizioni nella vita del Buddha, sono state formulate poiché in grado di ridefinire - all'interno dei testi -, i legami esperiti dal Buddha e dalla sua famiglia, così da istituire - fuori dai testi -, forme reali di relazione e connessione tra ambiente monastico e ambiente laico resi prossimi per mutua influenza e avvicinati da una più comune e vincolante prospettiva soteriologica.

Oltre a questo caso emblematico di 'incremento agiografico' fruitore di istanze istituzionali, va ricordato che, all'interno delle varie vicende biografiche, molti altri sono gli episodi che vedono i familiari e i parenti del Buddha intraprendere la via della 'rinuncia' su esplicito invito e a modello del fondatore. Basti ricordare le celebri vicende che vedono l'ordinazione del figlio Rāhula, ma anche quella del fratellastro Nanda⁵¹⁰ e della madre adottiva Mahāprajāpatī Gautamī (pāli: Mahāpajāpatī Gotamī), colei che tramite la sua scelta permette l'istituzione dell'ordine delle monache.⁵¹¹ A queste si aggiungono i casi di 'rinuncia' effettuati anche da parte del padre Śuddhodana,⁵¹² della moglie Yaśodharā,⁵¹³ così come la

J.S. Strong, "A Family Quest", op. cit., p. 123.

509

L'episodio che vede protagonista Nanda si struttura come un complesso dispositivo di convincimento e persuasione pensato per il capofamiglia. Per un'analisi tesa a mostrare i contenuti normativi celati dietro tale personaggio e dietro la sua peculiare vicenda si rimanda a: A.P. Langenberg, "Evangelizing the Happily Married Man through Low Talk: On Sexual and Scatological Language in the Buddhist Tale of Nanda", in L. Wilson (a cura di), *Family in Buddhism*, SUNY Press, Albany, 2013, pp. 205-235.

Limitatamente alla dimensione esemplare della biografia di Mahāprajāpatī Gautamī vale la pena segnalare queste parole di Jonathan Walters: «Thus *Gotamī-apaḍāna* is not merely the biography of an individual: it is also the biography of a community of women. Unlike all the other monks and nuns [...] *Gotamī* reaches not *nibbāna* but *parinibbāna*. *Gotamī* is held up as the female counterpart to the Buddha». J.S. Walters, "A Voice from the Silence: The Buddha's Mother's Story", in «History of Religions», Vol. 33 (4), 1994, p. 373. Cfr. anche B. Dhammadinnā, "The *Parinirvāṇa* of Mahāprajāpatī Gautamī and Her Followers in the Mūlasarvastivāda *Vinaya*", in «The Indian International Journal of Buddhist Studies», Vol. 16, 2015, pp. 29-61.

Śuddhodana richiede l'ordinazione al Buddha senza ottenerla e viene reso *upāsaka* con la

512

conversione delle ulteriori mogli che il Buddha ha in altri apparati testuali: Gopā e Mṛgajā.⁵¹⁴ Inoltre, come si vedrà all'interno dell'episodio che racconta il ritorno del Buddha a Kapilavastu, molti sono gli Śākya che decidono di abbandonare le famiglie e seguire le orme del Buddha.

Ebbene, questo vero e proprio coinvolgimento familiare alla 'rinuncia' lo si ritrova anche nei *jātaka* pāli e con dinamiche ancor più stringenti e articolate. Questi testi agiografici, infatti, sembrano consegnare ulteriori e più radicali raffigurazioni riguardanti le relazioni familiari durante la 'rinuncia' del *bodhisatta* e sembrano altresì offrire rappresentazioni che rendono ancor più specifico e persuasivo il 'discorso sulla famiglia' istituito e promosso dai testi buddhisti. Infatti, in alcune di queste 'vite passate' il *bodhisatta* affronta l' 'abbandono' accompagnato direttamente dalla moglie,⁵¹⁵ oppure dal figlio,⁵¹⁶ ma anche dal fratello.⁵¹⁷ Tali racconti tendono così a evidenziare relazioni coniugali, filiali e parentali strette e quasi inscindibili, che continuano anche nella scelta alla 'rinuncia', e che anzi rendono i rapporti descritti ancor più virtuosi e fruttuosi proprio a seguito della dipartita da casa compiuta insieme e in comune accordo.

richiesta del 'triplice rifugio' (三歸) e la scelta delle 'cinque virtù' (五戒) nel *Vinaya Mahīśāsaka* (T 1421, vol. XXII, p. 185 b14-17); vive ritirato nella foresta come un 'saggio' nel *Buddhacarita* (BC, 19.41); ottiene il grado di 'colui che è entrato nella corrente' (*sotāpanna*) nel *Dhammapada-aṭṭhakathā* (PTS: Dhp-a, III, p. 164); ottiene lo stato di *arahant* nel *Nidānakathā* (PTS: Jā, I, p. 90); vive ritirato dopo aver costruito un *caitya* e praticando le *pāramitā* nel *Bhadrakalpāvadāna* (Bka, pp.114-122). Cfr. J. Tatelman, "The Trials of Yaśodharā", op. cit., p. 205, nota 44.

Cfr. A. Bareau, "Un personnage bien mystérieux: l'épouse du Buddha", op. cit., pp. 44, 47, 49.
⁵¹³ Inoltre, Yaśodharā, chiamata Bimbādevī, è descritta compiere l' 'abbandono' e seguire nel ritiro Rāhula e il Buddha nella 'storia del presente' di *Abbhantara-jātaka* (J 281) e *Supatta-jātaka* (J 292).

⁵¹⁴ Cfr. *Vinaya Mūlasarvastivāda* in T 1450, Vol. XXIV, p. 160 c22-25.

⁵¹⁵ Cfr. *Ananusociya-jātaka* (J 328); *Cullabodhi-jātaka* (J 443); *Udaya-jātaka* (J 458); *Sambula-jātaka* (J 519); *Mahājanaka-jātaka* (J 539). Il *bodhisatta* ordina moglie e marito nella 'storia del presente' di *Suvaṇṇamiḡa-jātaka* (J 359). Marito e moglie abbandonano insieme e Sakka permette loro di avere come figlio il *bodhisatta* in *Sāma-jātaka* (J 540).

⁵¹⁶ Cfr. *Makkāṭa-jātaka* (J 173); *Kapi-jātaka* (J 250); *Arañña-jātaka* (J 348); *Haliddirāga-jātaka* (J 435); *Cullanārada-jātaka* (J 477).

⁵¹⁷ Cfr. *Maṇikaṇṭha-jātaka* (J 253); *Yuvañjaya-jātaka* (J 460); *Sonananda-jātaka* (J 532).

Tutte vicende che si possono leggere attraverso quelli che per John Strong sono gli aspetti di *dependence*, *independence* e *interdependence* che si possono riscontrare in alcune storie buddhiste e che vogliono rappresentare gli stretti legami che intercorrono tra i vari personaggi narrativi, in particolare femminili.⁵¹⁸ Ebbene, questa triplice concatenazione non rappresenterebbe altro che una strategia narrativa volta a rendere persuasivo e allettante l'intreccio delle scelte, delle azioni, dei destini, ma anche delle relative retribuzioni karmiche che proprio i vari personaggi narrativi si trovano congiuntamente a sperimentare nei racconti. Cosa che si vuole rendere infine socialmente fruibile proprio sul modello tracciato dai testi.

Ecco, dunque, che non solo il *bodhisatta* si rende paradigma di tale unione di intenti e di condotte, ma lo diventano anche altri personaggi illustri che accompagnano il Buddha e che sono i massimi esponenti del *sañ gha*. È il caso, ad esempio, di Mahākassapa (sans.: Mahākāśyapa), il quale, pur essendo campione delle pratiche ascetiche rigorose, viene descritto affrontare la 'rinuncia' accompagnato dalla moglie Bhadda-Kāpilāni (sans.: Kapilabhadrā) e sempre insieme a lei compiere numerosi atti meritori. In particolare, entro il testo che riguarda l'agiografia pāli della moglie contenuto nella raccolta *Therīapadāna* le loro vicende sono viste intersecarsi e strutturarsi entro mutui e comuni piani biografici.⁵¹⁹ Qui, si dà notizia della 'rinuncia' effettuata insieme e dei gesti virtuosi compiuti di comune accordo ai quali fanno seguito relativi e condivisi guadagni di merito.⁵²⁰

Inoltre, sempre in riferimento a Mahākāśyapa e Kapilabhadrā, si riscontra la loro vicenda anche nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda* come trasmessoci dalla redazione tibetana e cinese.⁵²¹ In questi testi si narra sia la volontà dei genitori di Kāśyapa di unire Mahākāśyapa e

⁵¹⁸ Cfr. J. Strong, "Toward a Theory of Buddhist Queenship: The Legend of Asandhimittā", in J.C. Holt et al. (a cura di), *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, SUNY Press, Albany, 2003, pp. 41-56.

⁵¹⁹ Cfr. Thī 27 in PTS: Ap, II, pp. 578-584.

⁵²⁰ Cfr. J.S. Walters, "Apadāna: Therī-apadāna: Wives of the Saints: Marriage and Kamma in the Path to Arahantship", in A. Collett (a cura di), *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 160-191, in part. pp. 175-182.

⁵²¹ L'analisi e i riferimenti dettagliati di tale episodio sono presenti in: S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., pp. 106-114.

Kapilabhadrā in matrimonio, sia l'assoluta castità praticata dalla coppia, pur nelle continue tentazioni provocate, fra gli altri, dalla divinità Śakra. Tutto questo sino all'incontro rivelatore di Kāśyapa col Buddha e la sua decisione di diventare *bhikṣu*, cosa che dopo poco riguarda anche la moglie dal momento che essa decide, grazie all'intervento di Mahāprajāpatī, di entrare a far parte del gruppo delle monache. Da qui si descrivono tutta una serie di vicende virtuose che riguardano entrambi i soggetti: gesti come l'offerta e lo scambio di cibo da monaco a monaca in tempi di avversità che si rendono azioni concesse a tutto il *sañ gha* e la descrizione dei molti atti esemplari che vengono sempre compiuti unitamente dalla coppia. Questo fino al tentativo di violenza su Bhadrā ad opera dell'empio Ajātaśatru che, oltre a rivelare l'estrema virtù della monaca, conduce alla promulgazione della prima regola *pārājika* che impone l'espulsione dal *sañ gha* nel caso di rapporto sessuale compiuto da una *bhikṣuṇī*.

Ebbene, alcuni degli avvenimenti che vedono coinvolti Mahākāśyapa e Kapilabhadrā nella storia loro dedicata si riscontrano del tutto simili all'interno di un *jātaka* che ha come protagonisti il *bodhisatta* e la moglie. Infatti, in *Ananusociya-jātaka* (J 328) si ritrovano molti degli elementi della trama appena raccontata: il matrimonio imposto dai genitori al *bodhisatta* che desidera la vita ritirata, la ricerca di una moglie somigliante nelle fattezze a un'immagine d'oro disposta secondo il volere del *bodhisatta*, il rinvenimento di una moglie adatta, le nozze e la successiva castità praticata, gli atti di rinuncia e di merito compiuti congiuntamente, sino ad arrivare alla morte della moglie e al tema centrale e specifico del *jātaka*: la virtù bodhisattvica del distacco emotivo dinnanzi alla dipartita dell'amata donna.⁵²² Sembra, dunque, che fra queste storie diverse ma assolutamente simili nelle logiche e nelle dinamiche vi fosse la volontà di strutturare un piano narrativo in cui emerga il valore dell'unità della coppia e la virtù della scelta rinunciataria effettuata insieme. Da qui, la volontà di mostrare il bene e i meriti che possono derivare dall'atto della 'rinuncia' compiuto di comune accordo, cioè effettuato da individui legati da rapporti di parentela e di matrimonio, sull'esempio fornito sia dal *bodhisatta*, sia da importanti discepoli del Buddha.

Ebbene, questo rappresentare una sorta di 'rinuncia familiare' del fondatore, del *bodhisatta* e di altri personaggi illustri sembra di fatto corrispondere a circostanze che hanno interessato storicamente

⁵²² Cfr. PTS: Jā, III, pp. 92-97. Alcuni elementi si ritrovano simili anche in *Kusa-jātaka* (J 531) sebbene il senso generale della storia sia differente.

gli istituti buddhisti. Come recentemente mostrato da Shayne Clarke, infatti, l'ingresso nella comunità monastica di più esponenti appartenenti alla stessa famiglia sembra essere stato un fenomeno molteplice e diffuso, documentato in molte vicende narrate all'interno dei vari *Vinaya*.⁵²³ Qui, nelle storie che introducono la promulgazione delle varie norme e regole monastiche, si raccontano vicende di mogli e di mariti entrambi ordinati che mantengono stretti rapporti di vicinanza, figli e figlie che procedono all'ordinazione con i propri genitori e si recano insieme alla ricerca del cibo, si ritraggono madri che hanno il permesso di crescere all'interno del monastero i propri figli concepiti quando ancora erano donne laiche,⁵²⁴ infine si ritrovano madri e figlie rinuncianti avere la possibilità di mantenere relazioni e legami pur appartenendo a gruppi religiosi diversi. Insomma, in linea generale, sembra che: «[the] renunciation *with* or *as* a family is tightly woven into the very fabric of Indian Buddhist renunciation and monasticisms as envisioned by the authors/redactors of our monastic codes». ⁵²⁵

Da questo quadro sociologico che mostra una reale ed effettiva dimensione familiare della 'rinuncia' si capisce bene la relativa strategia di legittimare e motivare tali scelte anche attraverso il rimando all'esperienza esemplare del *bodhisatta*.

A favorire questo, però, è proprio la peculiare struttura narrativa dei *jātaka* che colloca le attività del *bodhisatta* sempre all'interno di un contesto sociale e collettivo d'azione. Proprio perché tutti i personaggi contemplati in queste vicende si trovano legati l'un l'altro tra la 'storia del presente', dove si racconta solitamente di un questione sorta entro la comunità monastica, e la 'storia del passato', dove si rimanda la risoluzione/spiegazione della questione a una vicenda passata del Buddha, il *jātaka* garantisce e lega a doppio filo ogni tipo di relazione esistente tra ambito monastico e ambito collettivo. Come ben sintetizzato Jonathan Walters: «In the *Jātaka*, the Buddhist community is one huge interconnected karmic web transmigrating together across time toward a group fruition of all the good karma combined, realized in salvific participation in the

523 Cfr. S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., pp. 13-15, 63-77, 96-118, 129-144.

524 Nella 'storia del presente' di *Nigrodhamiga-jātaka* (J 12) si narra la storia di una monaca incinta ordinata dal Buddha contro la volontà espressa da altre monache. Successivamente anche il figlio di questa monaca, cresciuto nel monastero, otterrà l'ordinazione primaria e poi quella definitiva.

525 *Ibidem*, p. 99.

Buddha' s own intimate community». ⁵²⁶ Dunque, dal momento che tali apparati agiografici mettono in scena la 'rinuncia' compiuta dal *bodhisatta* in relazione a quella di alcuni dei suoi consanguinei, il genere *jātaka* si rende in grado di porre e diffondere massimamente le istanze generiche dell' 'abbandono' familiare, cosa favorita anche dal fatto che, alla fine di ogni storia, si prospetta e si rende esplicito il guadagno retributivo futuro, tanto individuale quanto collettivo, che può provenire dall'effettuare simili scelte e azioni.

Ebbene, ancora a mostrare le implicazioni sottostanti ai discorsi agiografici circa la 'rinuncia' e l'ordinazione in associazione con il tema della famiglia d'origine si può considerare *Kuddāla-jātaka* (J 70).⁵²⁷ Nella 'storia del presente' che apre il *jātaka*, Cittahattha Sāriputta viene ordinato monaco per ben sei volte a causa della sua incapacità di trascendere i piaceri mondani e del suo continuo ritorno alla vita laica. Nella 'storia del passato', allo stesso modo, il *bodhisatta* è descritto abbandonare sei volte il suo ritiro. Tuttavia, alla settima occasione egli riesce a liberarsi dall'attaccamento mondano, proprio come alcuni saggi citati che «alla settima occasione, dopo aver ottenuto lo stadio *jhāna*, riuscirono a trascendere l'attaccamento dalle cose materiali». ⁵²⁸ Non sorprende che il tema del *jātaka* miri a mostrare la determinazione del *bodhisatta* nel perseguire l' 'abbandono', una determinazione che si vuole rendere edificante per il monaco ordinario grazie all'esempio fornito dal futuro Buddha, qui mostrato addirittura nelle sue debolezze, e grazie all'esercizio specifico degli stadi *jhāna* e dal discernimento che può conseguire.

Ancor più particolare risulta *Kumbhakāra-jātaka* (J 408).⁵²⁹ In questa storia il *bodhisatta* viene convinto da quattro *paccekabuddha* ad effettuare il ritiro dalla società. Tuttavia, la moglie, anche lei desiderosa di eseguire la 'rinuncia', un giorno decide di abbandonare la casa all'insaputa del marito e dei due giovani figli. Preso così alla sprovvista, il *bodhisatta* decide però di restare a casa e curare i due giovani finché essi non siano in grado di badare a se stessi. E infatti, solo dopo averli cresciuti e aver avuto prova della loro maturità egli deciderà ad affrontare il desiderato ritiro. A proposito, si legge nelle parti conclusive della 'storia del

⁵²⁶ J. Walters, "Communal Karma and Karmic Community in Theravāda Buddhist History", op. cit., p. 14.

⁵²⁷ Cfr. PTS: Jā, I, pp. 311-315.

⁵²⁸

sattame pabbajitabhāve jhānaṃ uppādetvā taṃ lobhaṃ niggaṇhimsū (PTS: Jā, I, p. 312).

⁵²⁹

Cfr. PTS: Jā, III, pp. 375-383.

passato' :

«Il *bodhisatta* [...] pensò: “questi ragazzi ora sanno [quando] il cibo [è] cotto e [quando è] crudo, [quando è] salato e [quando è] insipido. Ora sanno vivere in autonomia. Io posso effettuare la ‘rinuncia’”. Poi, dopo aver mostrato i ragazzi ai parenti, compì la ‘rinuncia’ e risiedette nei pressi della città. Un giorno la [moglie divenuta] rinunciante, mentre compiva la questua a Varanasi, lo vide e gli disse: “Tu hai ucciso i ragazzi”. Il *bodhisatta* [disse:] “Non li ho uccisi, ho eseguito la ‘rinuncia’ quando essi hanno raggiunto l’età della ragione (*jānanakāle*). Tu, senza badare a loro, ti sei ordinata a tuo piacere”. E pronunciò la strofa finale: “Dopo aver visto che potevano distinguere crudo e cotto, salato e insipido, io rinunciai. Ora io e te possiamo proseguire [la nostra scelta]”».⁵³⁰

In questo testo si assiste a un completo rovesciamento delle circostanze che conducono il Buddha all’ ‘abbandono’ presenti nei *sūtra/sutta* visti in apertura di capitolo. Un’ inversione delle accadimenti tipici dell’ episodio della ‘rinuncia’ che però si rendono allo stesso modo legittimi nell’ essere creduti dal momento che il *jātaka* conferma che uno dei figli è lo stesso Rāhula in una vita passata, così come la moglie fattasi rinunciante anzitempo è Rāhulamātā, la madre di Rāhula. Quindi, col rappresentare il *bodhisatta* che, invece di andarsene, rimane a badare ai suoi figli e pone l’ attenzione sui doveri coniugali e familiari si comprende la volontà del testo di creare e istituire un legame solido con la società e, in particolare, con le sue unità più strutturanti: le famiglie.⁵³¹

Il rispetto verso i genitori, garantito dalla richiesta di permesso da effettuare prima della ‘rinuncia’, si completa così con la cura che i genitori pur desiderosi di ‘rinunciare’ devono comunque prestare verso le componenti più deboli della famiglia. Da qui, si scorge l’ impresa agiografica di reintegrare e riconnettere, sempre attraverso l’ esempio del Buddha/*bodhisatta*, i ‘rinunciati’ alla

⁵³⁰ *Bodhisatto* [...] *cintesi*: “*ime dārakā idāni āmapakkaloṇikāloṇikāni jānanti attano dhammatāya jīvitum sakkhissanti mayā pabbajitum vaṭṭatīti*”. *Atha te dārake nātakakulānaṃ dassetvā isipabbajjaṃ pabbajitvā nagarasāmaṅte yeva vasi. Atha naṃ ekadivaṣaṃ Bārāṇasiyaṃ bhikkhāya carantī paribbājikā disvā vanditvā “ayya dārakā te nāsītā maññe’ ti āha. Mahāsatto “nāhaṃ dārake nāsemi tesaṃ attano ayanāya jānanakāle pabbajito ’mhi tvam tesaṃ acintetvā pabbajjāya abhiraṃā” ’ti vatvā osānagātham āha: Āmaṃ pakkaṅ ca jānati atho loṇaṃ aloṇikaṃ | tam ahaṃ disvā pabbajim car’ eva tvam carāṃ’ ahanti* (PTS: Jā, III, p. 383).

⁵³¹ Simili sono le dinamiche presenti in *Mayhaka-jātaka* (J 390). Qui, il *bodhisatta* decide di eseguire la ‘rinuncia’ solo quando sopraggiunge per il figlio «il tempo di camminare sulle sue gambe» (*tassa padasā gamanakāle*) (PTS: Jā, III, p. 300).

dimensione sociale dalla quale si sono allontanati, ma mai separati. Tutto questo alla luce di un'attenta opera di responsabilizzazione e di coinvolgimento del praticante buddhista verso le dinamiche familiari e verso le più generiche dinamiche comunitarie. Cosa che finisce oltretutto per strutturare su più livelli ed entro logiche di mutua relazione e connessione l'intera comunità dei fedeli nel Buddha.

A questo punto, si potrebbe persino pensare che un 'discorso familiare' così strutturato voglia in realtà rappresentare una sorta di proposta alternativa e rivale alle istanze brahmaniche da sempre votate a influire nella società attraverso la definizione delle strutture familiari e dei compiti precisi dei suoi appartenenti. Così, la necessità del buddhismo di mantenere un legame con le comunità territoriali esterne al gruppo monastico, anche solo per un motivo di sussistenza,⁵³² si riconfigura in un più ampio e articolato discorso che mira a istituire un'effettiva simbiosi e interdipendenza tra gli ambiti monastici e quelli laici. Tutto ciò facendo appunto perno sulla famiglia quale centro nevralgico della rete di relazioni sociali. In questo senso, il tentativo di riconnettersi in prima istanza con la dimensione familiare attraverso la valorizzazione dei rapporti familiari ha forse rappresentato il tentativo delle istituzioni buddhiste di impostare un vero e proprio discorso di identità collettiva buddhista.⁵³³

Ecco dunque che il 'discorso agiografico' sul Buddha, grazie alle strategie narrative sopra considerate, è riuscito nel difficile compito di mantenere intatto il senso dell'altrove, cioè l'idea di un orizzonte di senso scisso dal quotidiano ed entro il quale sviluppare qualità e intenzioni che possano agganciarsi al fine ultimo della 'liberazione', ma allo stesso tempo ha anche permesso il mantenimento delle relazioni e dei legami con le comunità poste in

⁵³² Si intende qui la dimensione 'accretiva' (*accretive*) del buddhismo, qui inteso in senso generico, che lo rende dipendente, anche solo per il procacciamento del cibo e dei beni di prima necessità, dal mondo laico, dalla dimensione produttiva sociale. Cfr. R. Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in The Rural Highlands of Ceylon*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 49.

⁵³³ Sulle dinamiche di mutua relazione e di 'osmosi' fra le componenti interne ed esterne al *saṅgha* si veda: Oliver Freiberger, "Profiling the Sangha: Institutional and Non-Institutional Tendencies in Early Buddhist Teachings", in «Marburg Journal of Religion», Vol. 5, 2000, in part. pp. 9-12 (online: <http://www.uni-marburg.de/fb03/ivk/mjr/pdfs/2000/articles/freiberger2000.pdf>) (ultimo accesso 10/09/2016); B. G. Gokhale, *New Light on Early Buddhism*, Popular Prakashan, Bombay, 1994, pp. 13-24 (cap. *The Saṅgha and the Laity*).

prossimità del gruppo monastico, oltre alla possibilità di estendere attivamente a tutta la collettività la partecipazione a un più ampio progetto sociale, pubblico e comune, che volge nel verso della ‘comunità virtuosa’ del Buddha.

Ebbene, proprio questo elemento della ‘comunità virtuosa’ non è una mera congettura teorica, ma è una rappresentazione che trova sede in svariati *jātaka*. E anzi, diviene uno dei temi centrali sviluppati in molte storie di vita del *bodhisatta*. In molte vicende, infatti, si assiste alla scena dell’intero popolo che segue il *bodhisatta* nella sua ‘rinuncia’, fino a costruire in un luogo diverso da quello d’origine entità sociali autonome, eticamente e moralmente irreprensibili e capaci di assicurare rinascite illustri e prestigiose ai loro partecipanti.⁵³⁴ Questa è la versione dell’avvenimento presente in *Cullasutasoma-jātaka* (J 525):

«Attraverso quel percorso, il *bodhisatta* entrò nel luogo predisposto e si ordinò per primo. Poi egli ordinò il resto [dei suoi sudditi] e, nel seguito, molti altri ne entrarono a far parte. [...] Dopo aver seguito i suoi precetti, questa comunità di saggi fu infine destinata al reame di Brahmā».⁵³⁵

Da qui, si capisce come tutte queste rappresentazioni rendano la cifra della forza agglutinante permessa dagli apparati agiografici, una forza garantita dai piani narrativi che si rendono in grado di ‘immaginare’ comunità politiche e soteriche legate alle scelte, alle azioni, e, in generale, all’esempio edificante del *bodhisatta*. Nei testi sin qui visti, le ‘linee di fuga’ associate alla ‘rinuncia’ del Buddha si ricostituiscono e riconfigurano in ‘linee di forza’ che intendono riportare un soggetto, il monaco, riqualificato nei suoi doveri e nelle sue possibilità, a vivere diversamente le relazioni sociali senza abbandonarle. Ciò al fine di formare un reticolo di nessi e connessioni capaci di rafforzare il gruppo monastico e la sua

⁵³⁴ Si può trovare il tema della ‘comunità virtuosa’ in: *Kuddāla-jātaka* (J 70); *Kurudhamma-jātaka* (J 276); *Rājovāda-jātaka* (J 334); *Akitta-jātaka* (J 480); *Bhikkhāparampara-jātaka* (J 496); *Hattipāla-jātaka* (J 509); *Ayoghara-jātaka* (J 510); *Sarabhaṅga-jātaka* (J 522); *Cullasutasoma-jātaka* (J 525); *Mahābodhi-jātaka* (J 528); *Mūgapakkha-jātaka* (J 538). In questi racconti la ‘comunità virtuosa’ è spesso resa dal termine *isigaṇa*. Si veda il senso eminentemente politico del lemma *gaṇa* in: R. Thapar, *The Past Before Us*, op. cit., pp. 69-71, 186. In diretto riferimento ai *jātaka*: *Ibidem*, pp. 214, 219.

⁵³⁵ *Mahāsatto tena maggena taṃ assamaṃ pavisitvā paṭhamaṃ sayam pabbajitvā pacchā sese pabbājesi, aparabhāje bahū pabbajimsu [...] so pi isigaṇo tassa ovāde thatvā Brahmaloḥka-parāyano ahoṣiti* (PTS: Jā, V, pp. 191-192).

identità, di emancipare i propri appartenenti da eventuali accuse e critiche, e condurre infine l'intera compagine dei devoti entro una più complessa e trasversale prospettiva di *ethos* che coinvolga e colleghi fra loro tutti i livelli comunitari.

Giunti a questo punto, però, va segnalato un altro elemento di controllo istituzionale e di legame sociale istituito dai testi e dalle agenzie buddhiste sempre attraverso le storie del Buddha.

Per mostrare ancora la cura riservata a governare la 'rinuncia' e l'ordinazione dei monaci nel rispetto della società è possibile rifarsi a un altro tipo di richiesta di permesso presente nei testi: quella verso il re. In varie 'vite passate', infatti, l'autorizzazione all' 'abbandono' viene richiesta dal *bodhisatta* non ai genitori, bensì al sovrano a cui proprio il *bodhisatta* offre servizi in qualità di ministro, *purohita* o semplice sottoposto.⁵³⁶ Questo peculiare tema agiografico sembra legarsi al fatto che essere alle dipendenze di un *rāja* rappresenti un impedimento per l'ordinazione monastica in grado di inibire l'ammissione di un soggetto nel gruppo buddhista, come di fatto sancito dai codici monastici.⁵³⁷ La causa di questo, confermano gli stessi codici normativi, è il possibile sorgere di conflitti e dissensi tra l'istituto monastico e le sedi del potere reale stanziato sul territorio. Ebbene, proprio queste vicende avrebbero, al contrario, lo scopo di legittimare e creare le condizioni affinché, col permesso concesso dal re, si permettesse comunque l'ingresso di personalità rilevanti entro la comunità dei monaci. Dunque, come mostrato anche da Eugène Burnouf nell'analisi di alcune storie contenute nella collezione *Avadānaśataka*,⁵³⁸ rappresentare la dispensa data dal sovrano

Cfr. *Sīlavīmaṃsana-jātaka* (J 86); *Bandhanamokkha-jātaka* (J 120); *Kalyāṇadhamma-jātaka* (J 171);⁵³⁶ *Sīlavīmaṃsa-jātaka* (J 290); *Kuntani-jātaka* (J 343); *Sīlavīmaṃsa-jātaka* (J 362); *Lomasakassapa-jātaka* (J 433); *Rohantamiṅga-jātaka* (J 501). In ambito pāli la richiesta al re di poter essere ordinati nel *saṅgha* compare anche nel *Dhammapada-aṭṭhakathā*, si vedano le vicende del *purohita* Aggidatta e del tesoriere Jaṭila rispettivamente contenute in: PTS: Dhp-a, III, p. 241; IV, p. 218. Vi è anche il caso di Kāḷudāyī che, nel *Nidānakathā*, richiede al re Suddhodana di potersi unire al gruppo del Buddha. Cfr. PTS: Jā, I, p. 86.

Cfr. *Mahāvagga* I, 40 in PTS: Vin, I, pp. 73-74. Qui è il re Seniya Bimbisāra che consiglia al⁵³⁷ Buddha di non ordinare soggetti alle dipendenze di sovrani (*rājabhāṭa*), cosa che si rende infine norma da mettere in pratica: «Monaci, un soggetto alle dipendenze del re non potrà effettuare la 'rinuncia'. Chi dovesse permetterlo compirebbe un'azione errata» (*na bhikkhave rājabhāṭo pabbājetabbo yo pabbājeyya āpatti dukkaṭassā 'ti*).

Cfr. E. Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism*, The University of Chicago Press,⁵³⁸

al *bodhisatta* o a un altro individuo avrebbe fornito una convalida capace sia di garantire il rispetto del potere costituito, sia di permettere l'ingresso controllato a personalità di spicco già appartenenti alle corti e agli ambiti regali.⁵³⁹

Inoltre, questa precisa forma di gestione della 'rinuncia' sembra richiamare e soprattutto mediare con questioni normative sistematizzate in tutt'altri ambiti normativi. Infatti, come messo in luce da Patrick Olivelle, nell'*Arthasāstra* e nel *Mahābhārata* viene impartita al re la norma di regolare e controllare talune scelte ascetiche attraverso la concessione di precisi «government permission[s]», ovvero autorizzazioni regali concesse ad alcuni individui attraverso le quali poter effettivamente affrontare la scelta ascetica e il conseguente abbandono della famiglia.⁵⁴⁰ Da questo, si può pensare che l'occhio del potere non solo fosse vigile e attento alle scelte che portavano all' 'abbandono', ma che, in alcuni casi, fosse direttamente implicato nell'elezione di quegli individui incaricati di poterlo effettivamente fare. Cosa confermata dal fatto che i medesimi testi presentano per il re la possibilità di comminare pene pecuniarie per coloro che abbandonavano indiscriminatamente casa e famigliari per ragioni legate alla 'rinuncia'.⁵⁴¹ Da qui, dunque, si capisce ancor di più l'interesse dei testi buddhisti di tenere in massima considerazione non solo le famiglie, dalle quali come si è visto potevano generarsi pericolosi fastidi e lamentele, ma anche i vari detentori del potere effettivo dislocati sul territorio. Proprio verso queste figure di potere, in prima persona interessate dai

Chicago, 2010 (ed. or. 1844), p. 226.

⁵³⁹ I rapporti tra il Buddha e i diversi sovrani presenti nei testi sono difformi e impossibili da riassumere in questo spazio, tuttavia André Bareau ha sottolineato le mutue relazioni e attenzioni tra comunità dei monaci e corte in questo modo: «En somme, les relations du Bouddha avec les rois semblent fondées, du moins en partie, sur des rapports de puissance de nature différente, le pouvoir spirituel du Bienheureux s'opposant en quelque sorte au pouvoir matériel des souverains, chacune des parties se croyant capable de tenir en échec les éventuelles tentatives hostiles de l'autre mais espérant aussi utiliser à son profit la puissance de celle-ci pour se protéger et obtenir des avantages qu'elle est incapable de se procurer par elle-même». A. Bareau, "Le Bouddha et les rois", in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», Vol. 80, 1993, p. 39.

⁵⁴⁰ *Arthasāstra*, 2.1.30-31; *Mahābhārata*, 12.63.11-15. Cfr. P. Olivelle, "King and Ascetic: State Control of Asceticism in the *Arthasāstra*", in «Adyar Library Bulletin», Vol. 50, 1987, pp. 42-44.

⁵⁴¹ *Arthasāstra*, 2.1.28. Cfr. *Ibidem*, p. 43.

fenomeni ascetici presenti entro le regioni controllate, andava quindi pagato una sorta di tributo di riconoscimento che nelle opere assume il tema del permesso da richiedere al re. Questo perché i regnanti stessi traevano vantaggio dai fenomeni ascetici e, dunque, tentavano di operare vere e proprie forme di sorveglianza e persino di gestione e direzione delle scelte alla 'rinuncia': «The state recognized their power and attempted to channel it for its own ends». ⁵⁴²

Giunti a questo punto si spera che sia risultato chiaro il meccanismo di inclusione nell'agiografia del Buddha di tematiche performative e di istanze normative molte delle quali presenti all'interno dei codici monastici buddhisti. Si è visto, infatti, come le varie vicende riguardanti l' 'abbandono' di casa da parte del Buddha e del *bodhisatta* abbiano differentemente incorporato strumenti regolativi indispensabili al controllo e alla gestione degli ingressi monastici e capaci di classificare le varietà di 'rinuncia' da ritenere adeguata e corretta. Strumenti come la richiesta del permesso dei genitori e persino del potere sovrano mostrano la stringente necessità delle agenzie buddhiste di regolamentare e uniformare l'entrata nel *sañ gha*, ma anche di saldare i legami con ogni livello della collettività. La biografia del fondatore diviene così un campo di costruzione semantica e normativa capace di guidare e definire sia l'identità del singolo praticante, sia l'unità del gruppo monastico. Così che la scrittura agiografica si renda capace di costruire un legame solidale con la dimensione familiare e domestica, e più in generale di garantire una rete che connetta a vari livelli l'intera comunità dei devoti.

Per queste ragioni le versioni relative all'episodio della 'rinuncia' del Buddha e l'incremento semantico che i racconti sul suo 'abbandono' hanno ricevuto sono tutti elementi che è possibile interpretare sul versante prettamente istituzionale e istituyente. Le molte discontinuità biografiche che si raccolgono attorno a questo episodio vanno quindi intese alla stregua di strategie narrative in grado di definire concetti e pratiche che il *bhikkhu* deve (e) seguire e incorporare (come si è visto in particolare nel primo paragrafo), ma si rendono anche regole e norme di cui l'intero istituto deve dotarsi e che deve di conseguenza fissare e diffondere al fine di governare tutte le questioni e problematiche endogene ed esogene al gruppo (come visto nel presente paragrafo). Entro questa duplice veste ideale e pragmatica, dottrinale e normativa, quel rifiuto netto del mondo, ovvero quel 'no' che si crede costituire l'aspetto ascetico del

Ibidem, p. 59.

buddhismo e quindi della ‘rinuncia’ del suo fondatore il Buddha, «porta alla luce, come per magia, una moltitudine di più squisiti sì», ma verrebbe da dire una moltitudine di più importanti ‘si deve’.⁵⁴³

5.4 Rāṣṭrapāla, Sudinna e Yaśa: rinuncianti, figure di legge, epigoni del Buddha

Sin qui si sono viste le numerose istanze e risoluzioni normative messe in campo dagli istituti buddhisti in riferimento alla specifica questione dell’ ‘abbandono’ della casa da parte di Gautama, ma anche del *bodhisattva*. Tuttavia, va detto che, oltre alle vicende che vedono protagonista il Buddha, anche altre figure di *bhikṣu*, ovvero altri personaggi letterari presenti nei vari apparati letterari buddhisti, sembrano veicolare precise modalità di azione e condotta da mettere in pratica nei momenti che segnano l’abbandono della casa. In altre parole, sembra che attorno ad alcune rinomate figure di monaci tratteggiate all’interno dei testi si siano raccolte e chiarite importanti questioni riguardanti le dinamiche della ‘rinuncia’, tutto ciò al fine di dare soluzione ad alcune problematiche connesse con l’allontanamento e la frequentazione degli ambienti domestici d’appartenenza e i tipi di relazione da mantenere con gli appartenenti delle famiglie d’origine. In particolare, dietro le vicende che contemplano alcuni celebri rinuncianti come Rāṣṭrapāla, Sudinna e Yaśa si possono riscontrare affinità e analogie tematiche con altrettanti episodi che vedono protagonista lo stesso Buddha. Così, le specifiche circostanze e gli avvenimenti che vedono come attori sia il fondatore, sia questi noti seguaci del Buddha si rivelano essere modalità narrative in grado di orientare nel giusto verso i rapporti con l’ambiente extra-monastico, in grado di definire e diffondere prassi e condotte ideali per gli affiliati del *saṅgha* in particolare nei confronti delle comunità laiche, ma servono anche a generare forme di controllo sui futuri ingressi nel contesto monastico e, infine, persino a definire il ruolo del devoto laico all’interno dell’estesa comunità di credenti nel Buddha.

5.4.1 Rāṣṭrapāla: sulla preclusione di alcune categorie di rinuncianti

⁵⁴³ Cit. di F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* (Volume VI, tomo II), Ferruccio Masini (trad.), Adelphi, Milano, 1968 (ed. or. 1887), p. 325 (cap. *Che significano gli ideali ascetici?*).

È quindi possibile iniziare mostrando la figura emblematica di Rāṣ ṭ rapāla (pāli: Raṭ ṭ hapāla). Va detto che le vicende che riguardano questo affiliato del *sañ gha* trovano ampia diffusione all'interno degli apparati testuali buddhisti. Infatti, oltre al contesto pāli, si ha narrazione delle episodi che coinvolgono Rāṣ ṭ rapāla anche in vari *sūtra* in traduzione cinese, in diverse storie *avadāna/apadāna*, in alcuni commentari e all'interno del *Bhaiṣ ajyavastu* Mūlasarvāstivāda in redazione tibetana.⁵⁴⁴

Ora, se si considera la successione degli eventi descritti nel *Raṭ ṭ hapāla-sutta*⁵⁴⁵ è possibile distinguere alcune sequenze narrative che rappresentano altrettanti nodi tematici attorno ai quali il testo si struttura e dispone.

Poco dopo la presentazione di Raṭ ṭ hapāla quale «figlio di buona famiglia e figlio della famiglia più illustre [della città] di Thullakoṭ ṭ hita»⁵⁴⁶ e la decisione di far sua la scelta della 'rinuncia' a seguito della predicazione del Buddha,⁵⁴⁷ si apre la sequenza narrativa che vede il Buddha ordinare a Raṭ ṭ hapāla di ottenere il permesso genitoriale per garantirsi l'ingresso nel gruppo dei monaci. Il *sutta* mostra, quindi, i prolungati tentativi del

⁵⁴⁴ Per un'analisi accurata dei testi che contemplano le vicende di Rāṣṭrapāla si veda: Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., pp. 451-466.

⁵⁴⁵ Cfr. MN 82 in PTS: MN, II, pp. 54-74.

⁵⁴⁶ *kulaputto tasmimyeva thullakoṭṭhite aggakulikassa putto* (MN 82 in PTS: MN, II, p. 55). Il grado sociale illustre di Raṭṭhapāla conferma che il 'bacino d'utenza' a cui il Buddha si rivolge sia composto in buon numero da esponenti delle élite dominanti presenti sul territorio. Fra gli studi che hanno inteso indagare la questione la caratterizzazione e defferenziazione sociale della comunità del Buddha – così come è rappresentata dai testi –, anche in senso quantitativo si veda: G. Bailey; I. Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, op. cit., pp. 39-55 (cap. *The Social Elite*); B. G. Gokhale, *New Light on Early Buddhism*, op. cit., pp. 58-68 (cap. *The Early Buddhist Elite*). Per un'analisi statistica accurata delle dinamiche di coinvolgimento, insegnamento e conversione dei laici entro il *Suttapiṭaka* pāli si rimanda a: J. Kelly, "The Buddha's Teachings to Lay People", in «*Buddhist Studies Review*», Vol. 28 (1), 2011, pp. 3-78. Sulla questione delle classi sociali: *Ibidem*, pp. 15-17.

⁵⁴⁷ Le varie versioni dell'episodio non sono concordi su quale modalità di insegnamento il Buddha abbia impartito a Raṭṭhapāla. Cfr. Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., pp. 453-454.

giovane di guadagnare il consenso alla ‘rinuncia’ da parte di madre e padre. Cosa che, tuttavia, non si rivela affatto semplice visto che essi oppongono un netto rifiuto alla possibilità che Raṭṭ hapāla abbandoni la casa. A questo punto, però, il giovane intraprende una prolungata astensione dal cibo che porta persino i suoi amici, preoccupati per la sua incolumità, a intercedere per lui presso i genitori affinché essi gli garantiscano l’agognato permesso alla ‘rinuncia’. Infine, il requisito è ottenuto e questo permette a Raṭṭ hapāla di potersi finalmente unire alla comunità del Buddha dietro la promessa che egli torni a far visita alla sua famiglia d’appartenenza.⁵⁴⁸

Ebbene, come già visto per le vicende che coinvolgono Gautama e il *bodhisatta*, anche qui il tema del permesso parentale è posto come prerequisito fondamentale all’ingresso nel gruppo di praticanti. Persino l’opposizione dei genitori di Raṭṭ hapāla si conforma ad alcune critiche mosse dal padre Śuddhodana al futuro Buddha: il fatto che egli sia figlio unico, dunque successore del lignaggio familiare, e che sia cresciuto nell’agiatezza, cosa che deve di conseguenza legarlo ai piaceri mondani e all’ eseguire azioni meritorie.⁵⁴⁹ Inoltre, l’inserito del digiuno forzato a cui Raṭṭ hapāla si sottopone sembra rimandare a pratiche effettive messe in atto per ottenere l’ingresso monastico. Infatti, all’interno del *Samantapāsādikā*, commentario del *Vinaya* Theravāda, si può ritrovare una norma, presumibilmente successiva alle soluzioni mostrate dal *sutta*, che permette l’ordinazione monastica anche in assenza del permesso parentale, questo in particolare se il richiedente minacci di causare danno al monastero oppure di mettere in pericolo la sua stessa stessa vita e quella dei monaci.⁵⁵⁰ Tutto ciò mostra ancora una volta la presenza di istanze e questioni sociali e familiari coagulate all’interno delle porzioni testuali, le quali sono risolte attraverso le precise soluzioni normative predisposte e giustificate dalla disposizione dei materiali testuali e dallo svolgersi delle vicende. Infatti, proprio a conferma di ciò, non sorprende che Raṭṭ hapāla venga rievocato come paradigma di condotta per quanto riguarda la richiesta del permesso

⁵⁴⁸ Sul numero dei giorni del digiuno e sulle modalità del coinvolgimento degli amici del giovane e dei suoi parenti i testi non sono concordi. Cfr. *Ibidem*, pp. 455-456.

⁵⁴⁹ *ekaputtako piyo manāpo sukhedhito sukharibhato [...] kāmāni paribhuñjanto puññāni karonto abhiramassu* (MN 82 in PTS: MN, II, pp. 56-57).

⁵⁵⁰ Cfr. K. Crosby, “Only If You Let Go of That Tree”, op. cit., pp. 161-162.

genitoriale in alcuni testi come *Vātamiga-jātaka* (J 14)⁵⁵¹ e all'interno del *Dhammapada-atthakatha*⁵⁵² dove altri monaci vengono detti rifarsi al suo esempio, anche rigoroso come l'astensione dal cibo, e ri- eseguire le sue stesse modalità d'abbandono.

Tutto ciò viene confermato anche dalla successiva sequenza narrativa mostrata dal *Raṭṭhapāla-sutta*. Infatti, una volta ottenuta la possibilità di entrare nel gruppo dei monaci, Raṭṭhapāla riceve il permesso del Buddha di visitare la propria famiglia. Egli, dunque, è mostrato mentre adempie alla questua in prossimità della sua casa d'origine. Costui, però, non si reca immediatamente verso la propria dimora, ma affronta la raccolta del cibo nella modalità in 'successione' (*sapadāna*), ovvero senza esprimere alcuna preferenza sulla scelta della casa da visitare.⁵⁵³ Tuttavia, giunto alla propria residenza, egli non viene riconosciuto dai parenti, ma anzi viene semplicemente appellato come uno dei «rinunciati rasati» (*muṇḍakehi samaṇakehi*) e accusato di aver portato via il loro unico figlio. Così, solo nel seguito, una volta riconosciuto, viene formalmente invitato ad avere un pasto nella casa paterna il giorno seguente.

Come già indicato nel lavoro, la critica che gli viene mossa si aggiunge alla serie di rimproveri spesso espressi verso i rinuncianti e le istituzioni buddhiste da parte di alcuni esponenti laici. Biasimo a cui testi come quelli qui analizzati cercano di dare soluzione indicando le corrette procedure di avvicinamento e mediazione con gli ambienti collettivi. Infatti, se ci si sofferma su tale micro-sequenza, si riscontrano due differenti forme di ottenimento del cibo da parte del monaco ordinario. Questione già evidenziata nell'episodio dell'abbandono di casa da parte del Buddha. Nel seguente racconto, dunque, ben si mostra la coesistenza e la duplice possibilità di

⁵⁵¹ Nella 'storia del presente' si dice che Tissa: «avendo fatto digiuno per sette giorni come il venerabile Raṭṭhapāla e avendo ottenuto il permesso da parte di madre e padre lasciò la casa in presenza del Buddha» (*sattāhaṃ bhattacchedaṃ katvā Raṭṭhapālathero viya mātāpitaro anujānāpetvā Satthu santike pabbaji*) (PTS: Jā, I, p. 156).

⁵⁵² Cfr. PTS: Dhp-a, IV, p. 195.

⁵⁵³

Cfr. MN 82 in PTS: MN, II, p. 61; MĀ 132 in T. 26, vol. I, p. 624 b21-22 (次第乞食).

condotta ideale e rigorosa della questua del monaco che prevede da una parte il condursi ‘di casa in casa’ senza effettuare una selezione delle famiglie a cui richiedere vivande, dall’altra la capacità di ottenere un invito formale al pasto da parte di una singola famiglia di devoti laici. La questione verrà trattata nel dettaglio all’interno dell’analisi dell’episodio che contempla il ritorno del Buddha a Kapilavastu, qui basti dire che le due modalità di ottenimento del cibo risultano non a caso compresenti e, di fatto, equipollenti. Esse si interfacciano e si equilibrano a vicenda così da permettere sia il mantenimento di una dimensione rinunciataria ideale, dunque una dimensione distaccata e fortemente simbolica dell’ascetismo buddhista, sia la possibilità di ri-frequentazione attiva degli ambienti domestici che permetta di mantenere e anzi stringere ancor di più i legami relazionali e solidali fra istituto monastico e collettività.

La dimensione esemplare di Raṭṭ hapāla prosegue nel seguito del racconto dal momento che il padre e tutta la famiglia d’appartenenza si prodigano per cercare di distogliere il giovane monaco dalla sua scelta e riportarlo all’ambiente familiare. I tentativi messi in campo da parte del padre, di fatto, non sono dissimili da quelli già visti attuare per Gautama: si cerca di tentare Raṭṭ hapāla cercando di ricordargli i piaceri che possono venire dalla ricchezza posseduta e ricorrendo a giovani donne appositamente incaricate di provocarlo sessualmente. Tuttavia, il giovane monaco resiste a tali seduzioni pronunciando ai famigliari un insegnamento sull’impermanenza del reale.⁵⁵⁴ In particolare, le donne, vista la sua inamovibile ritrosia, lo accusano di aver effettuato la ‘rinuncia’ per ottenere il solo favore delle ‘ninfe celesti’ (*accharāya*). Rimprovero a cui Raṭṭ hapāla ribatte: «Noi, sorelle, non mettiamo in pratica la vita ‘ritirata’ per delle ninfe».⁵⁵⁵ A seguito di quanto detto, le donne

⁵⁵⁴ Come si vedrà più avanti nel lavoro il pronunciamento di un insegnamento o di una benedizione verso i laici rappresenta uno dei doveri del monaco invitato al pasto presso le loro residenze.

⁵⁵⁵ *Na kho mayaṃ bhagini accharānaṃ hetu brahmacariyaṃ carāmāti* (MN 82 in PTS: MN, II, p. 64).

risultano a tal punto scandalizzate dall'essere appellate da Raṭṭhapāla come 'sorelle' (*bhagini*) che esse, specifica il testo, cadono svenute.⁵⁵⁶

Ora, il rimprovero di praticare l'ascesi per ottenere piaceri con divinità femminili sembra rimandare a un'accusa comune di alcuni ambienti laici e persino entro lo stesso ambiente monastico. Tale recriminazione la si può riscontrare nel *Buddhacarita* riferita dalla moglie Yaśodharā allo stesso Gautama. Si legge nel testo: «[Gautama] mi abbandona con facilità e senza timore col desiderio di vincere [il favore delle] *apsara* nel mondo di Indra».⁵⁵⁷ Mentre in *Nanda-sutta* sono gli stessi monaci ad esclamare nei confronti di Nanda: «Il venerabile Nanda, fratello del Buddha, sta esercitando la vita 'ritirata' per [ottenere] le ninfe celesti. Il Buddha è suo garante per l'ottenimento di cinquecento ninfe dai piedi di colomba».⁵⁵⁸ Tali recriminazioni si associano inoltre a vere e proprie accuse di essere 'uno che viene comprato' (*bhataka*) e 'uno che fa affari' (*upakkita*), cose che porteranno Nanda a intensificare la pratica e a ottenere il distacco dalle cose mondane fino alla 'realizzazione'.

Si può dunque vedere l'impiego nei testi di una sorta di dispositivo di persuasione che sfrutta persino la dimensione emotiva dell'individuo - facendo perno sul tema assai performativo del disprezzo -, che risulta funzionale a guidare verso la corretta pratica e dottrina. Quindi, l'uso del tema narrativo delle ninfe celesti non viene solo impiegato negli apparati testuali per mostrare il grado di resistenza alla pulsione sensuale di alcuni monaci e asceti, ma viene ad assumere i connotati di una accusa dalla quale bisogna giocoforza emanciparsi.⁵⁵⁹ Ciò al fine di mostrare e veicolare

⁵⁵⁶ *Bhagini-vādena no ayyaputto Raṭṭhapālo samudācaratīti tatth' eva mucchitā papatiṃsu (Idem).*

⁵⁵⁷ *sukhaṃ vibhīrāmā apahāya roṣaṇāṃ mahendraloke 'psaraso jighṛkṣati (Bc, 8.64).*

⁵⁵⁸ *āyasmā kira Nanda bhagavato bhātā mātucchāputto accharānaṃ hetu brahmacariyaṃ carati, bhagavā kirKassa paṭibhogo pañcannaṃ accharāsātānaṃ paṭilābhāya kakuṭapādānan ti (Ud 3.2 in PTS: Ud, p. 23).*

⁵⁵⁹ Sull'uso narrativo delle ninfe celesti come tentazione volta a testare o inibire gli ottenimenti relativi alla pratica di alcuni asceti all'interno dell'epica classica si veda: C. Olson, *Indian Asceticism:*

le reali intenzioni della vita ‘ascetica’. In tal modo, i testi si fanno attenti a controbattere l’idea che vede la scelta buddhista come motivata da questioni di mero interesse personale, questo al fine di chiarire, giustificare e infine disciplinare gli appartenenti al gruppo al vero percorso buddhista palesato come un percorso ideale e virtuoso in grado di andare ben oltre la triviale retribuzione mondana.⁵⁶⁰

Inoltre, il chiamare le donne ‘sorelle’ sembra rimandare a una precisa tecnica di controllo della pulsione sessuale tematizzata entro lo stesso Canone pāli. Infatti, nel *Bhāradvāja-sutta* si delineano alcune soluzioni dottrinali e pratiche per la formazione dei giovani monaci (*daharā bhikkhū*). Qui, si suggerisce ai giovani affiliati di generare il pensiero di una sorella nel caso ci si trovi di fronte a una donna dell’età di una sorella, ciò al fine di interrompere il sorgere di ogni pensiero voluttuoso dotato di proprietà inquinanti.⁵⁶¹

Ecco, dunque, che anche in questa porzione narrativa intermedia il comportamento di Raṭṭ hapāla si conforma perfettamente alle indicazioni dottrinali e alle condotte ideali pensate per il monaco ordinario, cosa che rende di conseguenza la figura narrativa di Raṭṭ hapāla portatrice dell’azione esemplare e della condotta ideale, si intendono quindi quelle prassi di pensiero e azione che, proprio sul modello delineato dal testo, si devono mettere in pratica nell’ambito quotidiano esperito da ogni appartenente del *sañ gha*.

Nell’ultima sequenza del *Raṭṭ hapāla-sutta* si assiste a un cambiamento di scena che racconta dell’incontro di Raṭṭ hapāla con il sovrano Korabya. Il dialogo fra i due avviene presso Migacīra e mostra il re stupito dal fatto che Raṭṭ hapāla abbia effettuato la ‘rinuncia’ e si sia unito ai discepoli del Buddha. Questo perché Raṭṭ hapāla non presenta quelle che, secondo l’opinione espressa del sovrano, sono le caratteristiche e le proprietà che spingono alcuni individui a entrare nel gruppo buddhista. Il re Korabya, infatti, elenca così quelli che egli ritiene essere i reali motivi dell’abbandono della casa da parte dei seguaci del Buddha:

Power, Violence, and Play, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 72, 134-137, 154-159.

⁵⁶⁰ Sull’impiego delle ninfe celesti quale strumento di conversione si veda: L. Wilson, *Charming Cadavers*, op. cit., pp. 111-122.

⁵⁶¹ Cfr. SN 35.127 in PTS: SN, IV, p. 111.

«Caro Raṭṭhapāla, quattro sono i tipi di decadenza. Alcuni individui, poiché coinvolti da queste modalità di decadenza, abbandonano la casa per lo stato di senza casa dopo aver tagliato i capelli e aver indossato la veste tinta. Quali sono i quattro tipi di decadenza? La decadenza a causa della vecchiaia, della malattia, della povertà e [della morte] dei genitori». ⁵⁶²

Il sovrano passa poi a specificare ognuna delle quattro modalità e a riscontrare, con sorpresa, che Raṭ ṭ hapāla non appartiene a nessuna di queste. Il testo dice a proposito della prima modalità:

«Qual è la decadenza a causa della vecchiaia? In questo caso, caro Raṭṭhapāla, uno è anziano, vecchio, in là con gli anni, attempato e giunto all'ultimo stadio [della vita]. Egli così riflette: “Io sono anziano, vecchio, in là con gli anni, attempato e giunto all'ultimo stadio [della vita]. Per me non è più semplice acquisire nuova ricchezza, né accrescere quella già acquisita. Io potrei, dopo aver tagliato i capelli e aver indossato la veste tinta, abbandonare la casa per lo stato di senza casa”. Così, costui, coinvolto nella decadenza a causa della vecchiaia, dopo aver tagliato i capelli e aver indossato la veste tinta, abbandona la casa per lo stato di senza casa. Questa è la decadenza a causa della vecchiaia. Ma il caro Raṭṭhapāla è ancora un ragazzo, un giovane dai capelli scuri nella sua prima giovinezza. Raṭṭhapāla non è coinvolto in nessuna decadenza a causa della vecchiaia. Dunque, cosa ha conosciuto, visto o udito Raṭṭhapāla per aver abbandonato la casa e aver conseguito la condizione di senza casa?». ⁵⁶³

Il *sutta* prosegue con la descrizione delle altre tre cause di decadenza - malattia, povertà e morte dei genitori -, mostrando allo stesso modo come Raṭ ṭ hapāla ne sia esente e come la sua scelta di diventare seguace della dottrina del Buddha sia ben lontana dall'essere una necessità legata a queste precise caratteristiche

⁵⁶² *Cattār' imāni bho Raṭṭhapāla pārījuñṇāni yehi pārījuñṇehi samannāgatā idh' ekacce kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti. Katamāni cattāri? jarāpārījuñṇaṃ byādhīpārījuñṇaṃ bhogapārījuñṇaṃ ñātipārījuñṇaṃ* (PTS: MN, II, p. 66).

⁵⁶³ *Katamañ ca pana bho Raṭṭhapāla jarāpārījuñṇaṃ? Idha bho Raṭṭhapāla ekacco jiṇṇo hoti vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto. So iti paṭisañcikkhati: Ahaṃ kho 'mhi etarahi jiṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto na kho pana mayā sukaraṃ anadhigataṃ vā bhogā adhigantaṃ adigatā vā bhogā phātiṃ kātum; yannūnāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajjeyyan ti. So tena jarāpārījuñṇena samannāgato kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajati. Idaṃ vuccati bho Raṭṭhapāla jarāpārīpuñṇaṃ. Bhavaṃ kho pana Raṭṭhapālo etarahi daharo yuvā susu kālakeso bhadrēna yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā. Taṃ bhoto Raṭṭhapālassa jarāpārījuñṇaṃ na 'tthi. Kiṃ bhavaṃ Raṭṭhapālo ñatvā vā disvā vā sutvā vā agārasmā anagāriyaṃ pabbajito?* (PTS: MN, II, p. 66).

sociali.⁵⁶⁴ Infatti, nell'ultima parte del testo, è proprio il giovane monaco che rivela al re Korabya le vere motivazioni che hanno favorito la sua decisione alla 'rinuncia'. Esse non sono legate alle difficoltà contingenti del vivere sociale, bensì a una dimensione metafisica del reale. Infatti, le cause che hanno spinto Raṭṭhapāla a 'lasciare il mondo' sono: la natura mutevole e impermanente del mondo, l'assenza di un luogo sicuro dove trovare rifugio, il fatto che si debba abbandonare tutto a seguito della morte, l'insoddisfazione inesauribile che deriva dall'attaccamento.⁵⁶⁵

Ebbene, le medesime questioni, ovvero le medesime caratteristiche biografiche, vengono riferite al giovane Gautama all'interno del *Mahāvastu*. Qui, infatti, nelle fasi che precedono la dipartita da casa del futuro Buddha, si specifica che:

«O monaci, non è a causa della decadenza che il *bodhisattva* abbandonò la casa per la condizione di senza casa, ma egli abbandonò la casa per la condizione di senza casa nella piena e perfetta giovinezza. Non è a causa della malattia, o monaci, che il *bodhisattva* abbandonò la casa per la condizione di senza casa, ma egli abbandonò la casa per la condizione di senza casa nella piena e perfetta salute. Non è a causa della povertà, o monaci, che il *bodhisattva* abbandonò la casa per la condizione di senza casa, ma egli abbandonò la casa per la condizione di senza casa lasciando una grande quantità di ricchezze. Non è a causa della perdita dei parenti, o monaci, che il *bodhisattva* abbandonò la casa per la condizione di senza casa, ma egli abbandonò la casa per la condizione di senza casa lasciando un gran numero di parenti».⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ Le quattro modalità di decadenza (vecchiaia, malattia, povertà e morte dei genitori) si possono riscontrare identiche all'interno delle varie versioni della vicenda, tuttavia le fonti discordano a proposito del loro ordine. Cfr. Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., pp. 461-462.

⁵⁶⁵ Così come per le quattro modalità di decadenza, anche i motivi reali che hanno guidato Raṭṭhapāla alla 'rinuncia' hanno un ordine di presentazione differente all'interno delle versioni pervenute del racconto. Cfr. *Ibidem*, pp. 462-463.

⁵⁶⁶ *na khalu punar bhikṣavaḥ bodhisatvo parijuñṇena parijūrṇo agārād anagāriyam abhiniṣkramati | atha khalu bhikṣavaḥ bodhisatvo agreṇa parameṇa yauvanena samanvāgataḥ agārād anagāriyam abhiniṣkramati || na khalu bhikṣavaḥ bodhisatvo vyādhiparijuñṇena parijūrṇo agārād anagāriyam abhiniṣkramati | atha khalu bhikṣavaḥ bodhisatvo agreṇa parameṇa ārogyena samanvāgato agārād anagāriyam abhiniṣkramati || na khalu punar bhikṣavaḥ bhogaparijuñṇena parijūrṇo agārād anagāriyam abhiniṣkramati | atha khalu bhikṣavaḥ bodhisatvo mahāntaṃ bhogaskandham avahāya agārād anagāriyam abhiniṣkramati || na khalu punar bhikṣavaḥ bodhisatvo jñātiparijuñṇena parijūrṇo agārād anagāriyam abhiniṣkramati | atha khalu bhikṣavaḥ bodhisatvo*

Così, anche in questa biografia del Buddha, in modo simile al *sutta* precedente, si rivelano - e si oppongono alle caratteristiche appena lette -, le reali ed effettive motivazioni che hanno mosso Gautama a lasciare la sua dimora. Esse, infatti, vengono dalla riflessione sull'impermanenza e sulla volubilità del mondo fenomenico e in particolare sull'impossibilità di trascendere: nascita, morte e la serie di sofferenze e tribolazioni che accompagnano l'esistenza.⁵⁶⁷

Giunti a questo punto ci si deve chiedere: come interpretare questa serie di proprietà biografiche che vanno a definire i motivi della scelta di Raṭ ṭ hapāla così come quella ancora più autorevole del Buddha? Perché specificare cosa *non* ha suscitato in queste due figure il desiderio alla 'rinuncia' ?

Per rispondere a tali quesiti è utile pensare ancora una volta alle valenze istituenti e regolative che testi e narrazioni come quelle appena presentate sanno configurare e mettere in campo. In particolare, accanto alle corrette motivazioni dottrinali, si potrebbero dire epistemiche, che devono orientare alla scelta 'ascetica', è possibile pensare che le quattro circostanze espresse e caratterizzate in negativo siano servite per precludere o limitare fortemente l'ingresso nel *saṅ gha* a specifiche categorie di soggetti. Così, con l'affermare e specificare ciò che Raṭ ṭ hapāla e il Buddha 'non erano' si è voluto ribadire quali individui 'non potevano essere' considerati idonei a entrare nel gruppo monastico. Si intende quegli individui che, al contrario, esibivano proprio quelle caratteristiche espresse dai testi. Cosicché, l'idealità espressa attraverso le qualità proprie di personaggi esemplari come Raṭ ṭ hapāla e il Buddha è servita all'istituzione per dettare il metro e stabilire quali soggetti considerare ammissibili oppure escludibili dal contesto comunitario sulla base delle caratteristiche possedute.

A ben vedere, infatti, le quattro proprietà e peculiarità individuali qualificate in negativo dai racconti sopra considerati si trovano tutte raccolte e svilite in altrettante figure sociali presenti entro i vari apparati testuali buddhisti.

Se si considera la prima qualità considerata e rifiutata, la vecchiaia, si può vedere che la figura del monaco entrato nell'ordine monastico in età avanzata (*mahalla/mahallaka*) viene a essere soggetto

mahāntaṃ jñātivargam avahāya agārād anagāriyaṃ abhiniṣkrāmati (Mvu, II, pp. 161-162).

Cfr. *Ibidem*, p. 161.

567

di aspre critiche da parte degli autori e dei redattori dei testi.⁵⁶⁸ Il personaggio del monaco ordinato da anziano viene quindi rappresentato in più *loci* testuali come un individuo arrivista ed egoista, ovvero come colui che esegue la ‘rinuncia’ unicamente per i propri interessi e per comodità, tanto da impersonare qualità opposte alle ragioni che devono idealmente guidare alla scelta buddhista. La figura letteraria del *mahalla/mahallaka* non solo contrasta l’immagine del monaco anziano e venerabile a cui riservare massimo onore a causa del suo lungo percorso di pratica,⁵⁶⁹ ma diviene emblema di una categoria sociale - quella dei richiedenti l’ordinazione solo in età avanzata -, alla quale guardare con sospetto visti i comportamenti spesso distanti dall’etica del gruppo monastico e l’incapacità di perseguire in modo appropriato i dettami dottrinali e pratici dell’insegnamento buddhista.⁵⁷⁰ Tutte questioni che vengono mostrate mettere seriamente a repentaglio l’immagine pubblica dell’intero ordine e che giocoforza richiedono un intervento deciso per far fronte alle perdita di potere simbolico che può derivare dall’ingresso di siffatti individui nel *sañ gha*.⁵⁷¹

Passando oltre, si è già fatto riferimento alle procedure in fase d’ordinazione che vietano l’ingresso a coloro che mostrano la seconda caratteristica contemplata dai brani sopra proposti: la malattia. In più parti dei *Vinaya*, infatti, si ritrovano precise norme che escludono la ‘rinuncia’ per coloro che risultano affetti da alcune precise patologie. Da qui, dunque, la volontà dell’istituzione di

Cfr. O. von Hinüber, “Old Age and Old Monks in Pāli Buddhism”, in S. Formanek; S. Linhart (a cura di), *Aging: Asian Concepts and Experiences, Past and Present*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1997, pp. 65-78; H. Durt, “Mahalla/Mahallaka et la crise de la communauté après le Parinirvāṇa du Buddha”, in *Indianisme et bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Université Catholique de Louvain, Publications de l’Institut orientaliste de Louvain, Vol. 23, 1980, pp. 79-99.

⁵⁶⁹ Rispetto all’utilizzo degli appellativi che contraddistinguono gli anziani virtuosi appartenenti al gruppo monastico si veda: J. May, “Chōrō”, in AA.VV., *Hōbōgirin: dictionnaire encyclopedique du bouddhisme d’après les sources chinoises et japonaises*, Vol. 5 (Chōotsushō – Chūu), Paris/Tokyo, 1979, pp. 380-392.

⁵⁷⁰ Cfr. O. von Hinüber, “Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery”, op. cit., pp. 22-26.

⁵⁷¹ Cfr. G. Schopen, “On Incompetent Monks and Able Urbane Nuns in a Buddhist Monastic Code”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 38, 2010, pp. 128-129; G. Schopen, “The Learned Monk as a Comic Figure”, op. cit., pp. 206-209.

precludere dall'ordinazione e dall'ingresso nell'ordine monastico coloro che sono affetti da alcune affezioni e infermità.⁵⁷² Per questo motivo, palesare Raṭ ṭ hapāla e il Buddha come rinuncianti perfettamente in salute significa di fatto mostrare tali norme di esclusione e rifiuto in azione sin dalla genesi della comunità buddhista. E ciò permette di sancire e attivare definitivamente tali norme di controllo e di vera immunizzazione del gruppo monastico ancorandole ai modelli di vita illustre narrati e caratterizzati in testi come quelli letti.⁵⁷³

Stesso discorso vale anche per la terza proprietà chiarita nei racconti, ovvero quella che riguarda la povertà. Anche in questo caso, sempre sul paradigma offerto da Raṭ ṭ hapāla e il Buddha, l'intenzione è di evitare l'inserimento nel gruppo monastico a soggetti economicamente e giuridicamente deboli. Di fatto, entro i *Vinaya* è massima l'attenzione a impedire l'ordinazione a categorie di individui come debitori e schiavi.⁵⁷⁴ Le norme stabilite entro i codici monastici rivelano, quindi, l'interesse dei magisteri buddhisti a vietare l'ingresso a quei soggetti che in realtà potevano rivelarsi, proprio in virtù del loro *status* sociale, semplici opportunisti o profittatori. Non è un caso, infatti, che in particolari contesti geografici e culturali le controversie legate a quali categorie sociali ammettere o escludere dal gruppo e a come risolvere eventuali problematiche legate alle forme di povertà e di debito che i soggetti potevano presentare - sia prima che dopo l'ordinazione -, abbiano ricevuto attenta riflessione e persino differenti soluzioni tassonomiche e normative da parte delle varie agenzie buddhiste, in particolare, come messo in luce dagli studi di Gregory Schopen, quelle che si raccoglievano attorno alle tradizioni testuali *Mūlasarvāstivāda*.⁵⁷⁵ Questione che conferma la necessità mai del tutto

⁵⁷² Cfr. *Mahāvagga* I, 39 in PTS: Vin, I, pp. 71-73; *Mahāvagga* I, 76.1 in PTS: Vin, I, p. 93. Per i medesimi passaggi all'interno del *Vinaya Mūlasarvāstivāda*: A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 121-122; 178-179.

⁵⁷³ Si veda l'attenta valutazione delle malattie che un richiedente l'ingresso nel gruppo può presentare a p. 160 di questo lavoro.

⁵⁷⁴ Cfr. *Mahāvagga* I, 46-47 in PTS: Vin, I, p. 76. Per tali questioni all'interno del *Vinaya Mūlasarvāstivāda*: A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 176-177.

⁵⁷⁵ Cfr. G. Schopen, "Dead Monks and Bad Debts: Some Provisions of a Buddhist Monastic Inheritance Law", in «Indo-Iranian Journal», Vol. 44, 2001, pp. 99-148; G. Schopen, "On Some Who Are Not Allowed to Become Buddhist Monks or Nuns: An Old List of Types of Slaves or Unfree Laborers", in

risolta di gestire le questioni sociali che potevano sorgere tra ambienti sociali contigui e di fatto influenzantisi l'un l'altro, e che attesta, allo stesso tempo, l'assoluta aderenza delle proposte buddhiste alle diverse e complesse forme di contingenza storica, sociale e geografica.⁵⁷⁶

Riguardo all'ultima caratteristica fornita dai testi, ovvero la scelta alla 'rinuncia' di Raṭ ṭ hapāla e del Buddha non motivata dalla morte dei genitori, si è già visto precedentemente come essa fosse una questione assai presente nei testi e nelle biografie di monaci e soprattutto monache virtuose. L'insistenza delle fonti su questo punto sembra rivelare il fatto che l'ingresso nel *saṅ gha* a seguito della scomparsa dei propri congiunti o dei parenti prossimi fosse un'eventualità tutt'altro che remota. Da qui, perciò, il tentativo di orientare tali individui verso le giuste ragioni dell' 'abbandono' e verso le corrette forme di pratica e condotta, così da delegittimare e isolare sin dall'inizio gli ingressi monastici per mere ragioni di comodo o, peggio ancora, come via vantaggiosa per acquisire credito e influenza sociale.

A proposito, l'idea che la 'rinuncia' fosse eseguita a seguito dello stato di indigenza o a causa della morte dei parenti compare anche all'interno dell'*Arthaśāstra*. In quest'opera che doveva guidare il re nelle scelte in fatto di gestione del territorio e della popolazione, infatti, viene presentata una inclemente descrizione di alcune rinuncianti donne e delle reali ragioni che le guidano nella scelta effettuata. Si dice:

«A female wanderer is one who is looking for a livelihood, who is poor, a widow, bold, and a Brāhmaṇa woman, and who is treated respectfully in the royal residence; she should visit the homes of high officials. Her case explains that of shaven-headed ascetics who are Śūdra women».⁵⁷⁷

«Journal of the American Oriental Society», Vol. 130 (2), 2010, pp. 225-234.

⁵⁷⁶ D'altro canto, come si può riscontrare nel *Vinaya pāli*, anche un soggetto ricco e richiedente l'ingresso nella comunità monastica è guardato con diffidenza circa le reali motivazioni che lo guidano. Ciò rende la cifra dell'attenzione generale e *super partes* prestata nel tentativo di controllare e osteggiare individui i cui scopi potevano essere diversi rispetto a quelli ritenuti ideali. Cfr. *Mahāvagga* I, 62 in PTS: Vin, I, p. 86.

⁵⁷⁷ *Arthaśāstra* 1.12.4. Trad. in P. Olivelle, *King, Governance, and Law in Ancient India: Kauṭilya's Arthaśāstra*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 78 e nota a p. 479. Cfr. anche M. Jyväsjärvi, "Parivrājaka and Parivrajitā", op. cit., p. 83.

Da quanto letto, quindi, è facile comprendere come gli apparati buddhisti volessero emanciparsi dalle caratteristiche negative dell'asceta tratteggiate in testi come questi. Vale a dire in opere appartenenti ad altre tradizioni intellettuali rivali che utilizzavano simili descrizioni come strumento di attacco all'immagine pubblica delle istituzioni ascetiche, quindi anche di quelle che si raccoglievano attorno all'insegnamento del Buddha.

Tornando, invece, ai testi buddhisti si può valutare il caso descritto nella 'storia del presente' di *Losaka-jātaka* (J 41).⁵⁷⁸ Qui, il giovane Losaka Tissa è ammesso da Sāriputta nell'ordine dopo essere stato abbandonato dai propri genitori. Egli è quindi descritto nelle varie sfortune che lo assillano durante la vita monastica, in particolare nella raccolta del cibo, tanto che il Buddha spiega tali avversità come il risultato di azioni scorrette da lui compiute nel passato. Tuttavia, il fondatore rivela anche le qualità che permettono allo stesso Losaka Tissa di poter acquisire lo stato di *arahant* e che vengono «dall'esercizio di riflessione sulle idee di 'impermanenza', 'dolore' e 'non sé'». ⁵⁷⁹ Così, a partire da questioni di svantaggio sociale e di prassi erronea, il testo indirizza l'attenzione del ricevente ideale alla pratica corretta e ai concetti dottrinali cardine dell'insegnamento buddhista, così che anche altri possano valutare la propria condizione di partenza e far proprio il percorso eseguito dal virtuoso protagonista della vicenda.

Infine, a confermare quanto detto sin qui si può fare riferimento a *Naḷ akapāna-sutta*.⁵⁸⁰ Nel testo, il Buddha si rivolge ad Anuruddhā e ad altri giovani nobili che hanno effettuato la 'rinuncia' con le seguenti parole:

«Anuruddhā, voi siete ancora giovani, dei ragazzi dai capelli scuri, nel pieno della beata gioventù, nella prima giovinezza. Voi che potreste godere del piacere [...] avete lasciato la casa per lo condizione di senza casa. Anuruddha, non vi ha portato a lasciare la casa il sovrano, nemmeno i ladri, non perché [siete] afflitti dai debiti o dalla paura, non perché [siete] senza mezzi di sostentamento. È perché [è stato pensato]: "Io sono sopraffatto da nascita, vecchiaia, morte, afflizione, tormento, dolore, sofferenza, tribolazione, spiacere e miseria, e la fine di questa intera massa di sofferenza può essere conosciuta"». ⁵⁸¹

Cfr. PTS: Jā, I, pp. 234-241.

578

'aniccaṃ dukkhaṃ anantā' ti vipassanāya (PTS: Jā, I, p. 236).

579

Cfr. MN 68 in PTS: MN, I, pp. 462-468.

580

Yena tumhe Anuruddhā bhadrena yobbanena samannāgatā paṭhamena vayasā susukāḷakesā kāme

581

paribhuñjeyyātha tena tumhe [...] aḡārasmā anagāriyaṃ pabbajitā. Te kho pana tumhe Anuruddhā n'eva

La constatazione del Buddha riporta ad alcuni dei temi sopra mostrati e rivela in modo chiaro le intenzioni del testo, le quali mirano a delegittimare alcune condizioni sociali che potevano effettivamente condurre ad abbandonare la casa per unirsi alla comunità dei monaci. Così, il fatto che le condizioni sociali e le motivazioni ideali vengano affiancate con la netta preminenza delle seconde fa pensare alla volontà istituzionale di inibire scelte dettate da circostanze di svantaggio sociale e prediligere, invece, le istanze dottrinali capaci di consegnare l'immagine di una comunità unita, coesa e mossa da ideali comuni.

Per tali motivi, le informazioni biografiche fornite sia per la figura du Raṭṭ hapāla che per quella del Buddha diventano dispositivi in grado di selezionare e fissare le qualità e le modalità necessarie a garantire e regolare l'ingresso nel contesto monastico. La serie di affermazioni ma anche di negazioni che si riferiscono alla vita illustre si rendono quindi criteri che, entro la logica della *pars pro toto*, si diffondono sino a coinvolgere e selezionare quali altre vite ordinarie potevano accedere all'esperienza monastica. In tal senso, dare informazioni riguardanti la vita ideale, ovvero rievocarne gli aspetti cruciali e decisivi, ha una valenza primariamente pubblica, serve cioè a definire quei parametri di partecipazione per coloro che si rivolgono all'istituzione, ma vuol dire allo stesso tempo fornire quest'ultima di paradigmi che stabiliscano precisi confini di accesso ed esclusione, cioè stabiliscano chi può entrare e chi, invece, è costretto a rimanere escluso proprio alla luce del modello di vita illustre tracciato dai testi. E il caso visto di *Naḷ akapāna-sutta* conferma l'estensione di tali criteri anche ad altri discepoli del Buddha e, da qui, a tutti i futuri affiliati della comunità.⁵⁸²

Sono dunque gli apparati testuali i veri datori di sistematicità e di identità della comunità: «Nel sistema e rispetto al sistema si è inclusi per esclusione ed esclusi per inclusione. In termini sistemici

*rājābhinitā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā, na corābhinitā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā, na iṇaṭṭā [...] na bhayaṭṭā [...] nājīvikāpakatā [...]; api ca kho 'mhi otiṇṇo jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi, dukkhotiṇṇo dukkhapareto, appeva nāma imassa kevalassa dukkhakkhandhassa antakiriya paññāyethāti (Ibidem, p. 463). La medesima espressione è impiegata anche in *Piṇḍolya-sutta* (SN 22.80 in PTS: SN, III, p. 93).*

Sull'utilizzo delle caratteristiche e delle qualità negative nella definizione delle identità di gruppo si veda: T.B. Dyrberg, *The Circular Structure of Power: Politics, Identity, Community*, Verso, London/New York, 1997, pp. 132-155 (par. *Power as Negativity and Identity*).

si include escludendo, si unisce separando, si collega differenziando». ⁵⁸³ Le biografie di Raṭ ṭ hapāla, del Buddha e più in generale di chiunque venga posto come un modello paradigmatico entro una narrazione si rendono sempre garanti d'identità proprio perché dotano l'istituzione di modelli utili alla sua auto-rappresentazione, che è anche e sempre una modalità di auto-regolazione. Sono queste stesse vite, o meglio, le loro rappresentazioni e la loro diffusione che servono alla costruzione sempre *in fieri* della comunità, stabilendo confini identitari *a partire* da precise proprietà identitarie. In altri termini, i tratti biografici esibiti forniscono quelle proprietà fittive che, passando continuamente dai corpi esemplari all'organismo istituzionale, fanno gruppo raggruppando e/o escludendo. Una questione nodale per la determinazione e sopravvivenza di ogni formazione istituzionale come ricordano queste parole che ben si applicano anche al caso delle istituzioni buddhiste qui considerate:

«As systems of social power, these formations constitute architectures of inclusion; that is, means and ways that inclusion and exclusion are both enacted and talked about. Such architectures exist as literal and figurative coalitions of action, reaction, governance, control, and power which together comprise how a policy aim like social inclusion is wound, entwined, draped, and displayed for public rendering and consumption». ⁵⁸⁴

Quindi, dire chi era oppure chi non era Raṭ ṭ hapāla, il Buddha e i discepoli che per primi hanno costituito il gruppo buddhista corrisponde a stabilire somiglianze e divergenze che diventano le matrici di decisione a riguardo di chi può o non può fare parte della comunità. È la vita ideale, quindi, che diviene il dispositivo immunitario fondamentale a preservare e regolare i meccanismi associativi dell'istituto buddhista. Per questo, il discorso biografico e le varie formule di inclusione/esclusione si interfacciano congiuntamente per dotare l'*ordo ordinans* buddhista di formule di esonero necessarie alla sua costruzione sempre in divenire, per dotarlo, cioè, delle giuste direttive capaci di fondare l'*ordo ordinatus*. Tutto questo affinché il passato ideale del fondatore e dei suoi più celebri affiliati sia messo a disposizione di chi deve decidere e serva, di concerto, per stabilire nell'avvenire chi deve

R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002, p. 56.

583

D. Allman, "The Sociology of Social Inclusion", in «SAGE Open», 2013, p. 12, ⁵⁸⁴
<http://sgo.sagepub.com/content/3/1/2158244012471957.full-text.pdf+html> (ultimo accesso 31/10/2016).

essere parte o meno della comunità.

5.4.2 Sudinna: sul governo della pulsione sessuale

La vicenda appena analizzata di Rāṣṭrapāla ha profonde affinità con il racconto che vede protagonista un altro celebre *bhikkhu*: Sudinna. La storia di quest'ultimo si trova riportata entro i canoni pervenutici di tutte le scuole buddhiste e ha lo scopo principale di esporre gli eventi che comportano l'istituzione della prima norma *pārājika*, ovvero di quella norma che, se trasgredita, prevede l'espulsione dal *saṅgha*.⁵⁸⁵ Così, i testi espongono le dinamiche familiari che portano Sudinna, già ordinato monaco dal Buddha, a riavvicinarsi alla sua famiglia d'origine per via della ricerca del cibo e a essere poi convinto dalla propria madre a generare un erede con la moglie abbandonata. In seguito a questo avvenimento deriva, quindi, la decisione del Buddha di emanare la prima norma *pārājika*, la quale stabilisce l'esclusione dalla comunità nel caso un affiliato venga formalmente riconosciuto colpevole di avere avuto un rapporto sessuale consenziente. Ebbene, come afferma Anālayo:

«The [...] surveyed variations between the canonical versions of the Sudinna narration thus give the impression that the story of a monk who has sex with his former wife at his mother's instigation in order to preserve the family line was enlarged in the Mahīśāsaka and Theravāda *Vinayas* by incorporating the Rāṣṭrapāla narration, with the Mūlasarvāstivāda *Vinaya* integrating only parts of this narrative and as a result of that presenting a more coherent account».⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ Per i riferimenti alle versioni pervenuteci, per le traduzioni dei vari brani e per un'analisi che tenga in considerazione le divergenze fra le versioni si rimanda a: Anālayo, "The Case of Sudinna: On the Function of *Vinaya* Narrative, Based on a Comparative Study of the Background Narration to the First *Pārājika* Rule", in «Journal of Buddhist Ethics», Vol. 19, 2012, pp. 396-438. Si veda anche: G. Martini, "The Story of Sudinna in the Tibetan Translation of the Mūlasarvāstivāda *Vinaya*", in «Journal of Buddhist Ethics», Vol. 19, 2012, pp. 439-450.

⁵⁸⁶ Anālayo, "The Case of Sudinna", op. cit., p. 414. L'analisi di Anālayo va – con buone ragioni –, contro la proposta avanzata da Oskar von Hinüber di pensare la storia di Sudinna redatta precedentemente alla vicenda di Rāṣṭrapāla. Cfr. O. von Hinüber, *Handbook of Pāli Literature*, op. cit., pp. 13-14. A proposito si veda anche: Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., p. 456, nota 75.

Dunque, se ci si rivolge alle versioni Theravāda e Mahīśāsaka, la vicenda viene narrata proprio sul modello del racconto di Rāṣ ṭ rapāla ed espone le medesime modalità di abbandono della casa, in particolare dell'ottenimento del permesso genitoriale così come è richiesto dal Buddha. Dopo di che si passa a raccontare del ritorno presso la famiglia a seguito di una carestia, la quale obbliga Sudinna alla ricerca del cibo presso i propri famigliari abbienti. Nelle versioni Dharmaguptaka, Mahāsāṃghika e Mūlasarvāstivāda, invece, la questione dell' 'abbandono' della casa è solo sintetizzata e non compare la questione della richiesta del permesso genitoriale. In particolare, nella recensione Mūlasarvāstivāda, Sudinna viene mostrato fin dall'inizio in stretta connessione con la sua famiglia, tanto da sottolineare in apertura del racconto come, nonostante abbia ricevuto l'ordinazione primaria, permanga nei pressi della casa natale. Solo in un secondo momento egli decide di allontanarsi da essa, questo fino al fatidico ritorno alla propria dimora a seguito della ricerca del cibo che innesca, nelle fasi conclusive del racconto, la condotta poi sanzionata dal Buddha.⁵⁸⁷

Nonostante le discontinuità che riguardano le differenti versioni tramandate, il punto nodale dei vari racconti è il rapporto di Sudinna con la famiglia d'appartenenza e, in particolare, la questione postagli dalla madre di garantire la continuazione della linea dinastica attraverso la nascita di un erede. Tutte le narrazioni, infatti, convergono nell'espone il tentativo della madre di convincere Sudinna a concepire un figlio con la moglie per il bene della famiglia. Cosa a cui il monaco acconsente e che lo conduce al rapporto sessuale incriminato.

È facile, quindi, riconoscere come la vicenda di Rāṣ ṭ rapāla venga in un primo momento impiegata per costruire il contesto narrativo che fa da sfondo al racconto di Sudinna, ma venga poi riconfigurata al fine di consentire un nuovo avanzamento di significato e, da qui, nuove soluzioni e applicazioni normative che si rendono fruibili per i riceventi ideali del testo. Quindi, mentre Rāṣ ṭ rapāla si rende esemplare nelle modalità di gestione della pulsione sessuale a cui è

⁵⁸⁷ La vicenda domestica di Sudinna viene presa da Shayne Clarke come una delle prove testuali dell'esistenza di una frequentazione assidua da parte dei monaci degli ambienti familiari. Cfr. S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., pp. 47-56. Più cauto nell'analisi delle fonti a proposito di questo tema è Anālayo. Cfr. Anālayo, "The Case of Sudinna", op. cit., pp. 413-428. Per ulteriori considerazioni a proposito dell'interpretazione dei materiali testuali presenti nei Vinaya si veda: Anālayo, "The Mass Suicide of Monks", op. cit., pp. 30-42.

sottoposto - si ricordi come egli resiste alla seduzione messa in atto dalle donne da lui appellate come 'sorelle' -, Sudinna viene mostrato acconsentire alle richieste familiari e di conseguenza tradire i principi dell'etica monastica buddhista. Da qui, è plausibile pensare che il racconto di Rāṣ ṭ rapāla sia stato impiegato proprio per costruire e dare valore a un'iniziale volontà di 'rinuncia' di Sudinna, ma per marcare ancora di più lo scarto che intercorre poi fra le due figure narrative: colui che in maniera esemplare mantiene 'il controllo', ovvero Rāṣ ṭ rapāla, e colui che invece lo perde, Sudinna. Tutto ciò sempre al fine di formulare e diffondere quell'idea di controllo che si deve conservare nelle relazioni e nei momenti di confronto con gli ambienti laici, siano essi familiari o più in generale collettivi. Per tali motivi si può dire che, laddove la vicenda di Rāṣ ṭ rapāla delinea una forma di controllo 'naturale' e individuale della pulsione sessuale, il caso di Sudinna mira a definire una modalità di gestione 'sanzionatoria' e basata sulla sollecitazione normativa a prevenire il fenomeno.

Inoltre, che le due vicende abbiano come riferimento le nodali questioni familiari è dimostrato dal fatto che lo stesso Sudinna non ha un generico rapporto sessuale con una donna, ma lo compie per soddisfare precisi doveri coniugali richiesti dalla madre e dalla moglie. In tal senso, il racconto non si rivela solo un inibitore della generica pulsione erotica, ma si rende anche un attacco implicito a quelli che sono ritenuti i doveri del capofamiglia e, più in generale, le forme di riproduzione sociale proprie degli ambiti collettivi. Oltre a questo, l'evento diviene occasione per ristabilire quell'equilibrio tra ricevente e donatore che deve persistere per mantenere saldi i rapporti che intercorrono tra ambito monastico e ambito collettivo. Per questi motivi, i testi sono attenti a specificare e distinguere la peculiare dimensione dottrinale ed etica del monaco ordinario, ma sono anche interessati a mostrare le condotte pubbliche corrette da mettere in pratica entro il contesto sociale dove si costruisce l'immagine della comunità buddhista. Così, oltre a definire l'etica individuale dell'appartenente al gruppo monastico, è scopo del testo far sì che i continui scambi solidali e d'interazione fra ambiente monastico e laico si mantengano intatti. E per far ciò è dunque necessario reprimere quei comportamenti dei praticanti che possano mettere a repentaglio l'identità e l'integrità del gruppo: elementi da fissare tanto all'interno del gruppo quanto all'esterno di esso e che necessitano di essere costruiti e 'protetti' normativamente affinché si possa mantenere nel medesimo istante sia l'omogeneità intra-monastica, sia i delicati e sinergici rapporti

esistenti con le comunità territoriali.⁵⁸⁸

I temi della tentazione e della pulsione sessuale da porre sotto controllo, tuttavia, non sono argomenti limitati alle sole vicende di Rāṣ ṭ rapāla e Sudinna, essi si ritrovano anche per altre figure di monaci riscontrabili nei vari testi canonici e post-canonici, così come per il Buddha in alcuni racconti *jātaka* che narrano delle sue vite passate.⁵⁸⁹

Così, in *Cullapalobhana-jātaka* (J 263) e *Mahāpalobhana-jātaka* (J 507),⁵⁹⁰ ad esempio, il *bodhisatta*, poiché non interessato ai piaceri mondani, viene tentato da una ballerina su ordine del padre che è sovrano della regione e vorrebbe vedere il figlio dedicarsi ai doveri propri di un principe. Il *bodhisatta* finisce per essere talmente ammaliato dalla giovane donna che decide di vivere ritirato con lei nella foresta sino a quando egli scopre che essa lo ha tradito con un eremita di passaggio. La vicenda si conclude con il *bodhisatta* che, capita la crudeltà della donna, decide di lasciare definitivamente la vita mondana per dedicarsi alla pratica ascetica così da riuscire a «generare conoscenza e concordanza/concentrazione [attraverso l'esercizio meditativo] ed essere destinato al mondo di Brahma».⁵⁹¹

L'intervento dei genitori che impongono al *bodhisatta* di trovarsi una moglie lo si riscontra, come tema narrativo, anche in *Bandhanāgāra-jātaka* (J 201), *Ananusociya-jātaka* (J 328) e *Kusa-jātaka* (J 531).⁵⁹² In questi ultimi due racconti, in particolare, si assiste a

⁵⁸⁸ Per alcune considerazioni sulla dimensione pubblica del 'caso Sudinna', così come della istanze tanto dottrinali quanto sociali che il racconto presenta, si veda: A. Bayer, "A Case for Celibacy: The Sudinna Tale in the Pāli and Its Interpretation", in P. Skilling; J. McDaniel (a cura di), *Buddhist Narrative in Asia and Beyond* (Volume One), Institute of Thai Studies Chulalongkorn University, Bangkok, 2012, pp. 1-14. Per simili tematiche in una prospettiva più generale si consideri anche: L. Wilson, "Henpecked Husbands and Renouncers Home on the Range: Celibacy as Social Disengagement in South Asian Buddhism", in «Union Seminary Quarterly Review», Vol. 48 (3-4), 1994, pp. 7-28.

⁵⁸⁹ Fra i *jātaka* che narrano delle pulsioni erotiche e dei tentativi di seduzione operati da donne, ma anche da ninfe celesti, nei confronti del *bodhisatta* si ritrovano: *Takka-jātaka* (J 62), *Mudulakkhaṇa-jātaka* (J 66), *Simiddhi-jātaka* (J 167), *Bandhanāgāra-jātaka* (J 201), *Samkappa-jātaka* (J 251), *Culla-Palobhana-jātaka* (J 263), *Ananusociya-jātaka* (J 328), *Hārita-jātaka* (J 431), *Lomasakassapa-jātaka* (J 433), *Mahā-Palobhana-jātaka* (J 507), *Alambusā-jātaka* (J 523), *Kusa-jātaka* (J 531), *Mūgapakkha-jātaka* (J 538).

⁵⁹⁰ Cfr. PTS: Jā, II, pp. 328-331; Jā, IV, pp. 468-473.

⁵⁹¹ *abhiññā ca samāpattiyo ca nibbattetvā Brahmālokaparāyano ahoṣi* (PTS: Jā, II, p. 331).

⁵⁹² Cfr. PTS: Jā, II, p. 139; III, p. 93; VI, pp. 8-10.

un medesimo *topos* letterario: quello che vede il bodhisatta produrre un'immagine d'oro che rappresenta le fattezze ideali che una donna deve presentare affinché egli possa accettare di prenderla in moglie. Così, in entrambi i *jātaka* una compagna dai precisi requisiti richiesti viene effettivamente trovata per il *bodhisatta* e viene unita a lui in matrimonio. Tuttavia, *Ananusociya-jātaka* (J 328) mostra come i due neo-sposi rifiutino i classici doveri dei coniugi, tanto da eseguire insieme e di comune accordo la 'rinuncia' per poi praticare la castità, l'esercizio ascetico e altri atti meritori in modo congiunto.

In *Lomasakassapa-jātaka* (J 433),⁵⁹³ invece, il *bodhisatta* Lomasakassapa è un asceta che provoca l'invidia della divinità Sakka a causa della sua fervente disciplina di meditazione. Quest'ultimo, dunque, affinché la virtù dell'asceta Lomasakassapa venga meno, incita il sovrano Brahmadata a convincere Lomasakassapa a compiere per lui sacrifici in cambio delle nozze con l'avvenente figlia. Inizialmente l'asceta sembra accettare la proposta, questo a causa della passione erotica generata in lui dall'immagine della figlia del re. Tuttavia, Lomasakassapa viene mosso a profonda compassione dai versi degli animali che egli deve immolare, e, dopo essersi rifiutato di eseguire l'atto sacrificale e dopo aver concentrato i suoi pensieri, viene mostrato abbandonare i pensieri inquinanti e tornare alla vita ritirata così da «praticare i [quattro] *brahmavihāra* ed essere destinato al mondo di Brahma».⁵⁹⁴

Ma è *Hārīta-jātaka* (J 431) che più di tutti mostra il tema della tentazione e della pulsione sessuale subite dal *bodhisatta*.⁵⁹⁵ A questo proposito, la 'storia del presente' mette in guardia sul fatto che a causa della pulsione sessuale «uomini che vivono secondo conoscenza e consapevolezza, che hanno acquisito le cinque facoltà (*abhiññā*) e gli otto stadi di concentrazione (*samāpatti*), benché siano puri e grandi uomini, provvisti di reiterata attenzione (*sati*), non sono in grado di procedere verso *jhāna*».⁵⁹⁶ In questo racconto, infatti, il *bodhisatta* Hārīta è un'asceta che viene tentato dalla regina, tanto che egli cede

Cfr. PTS: Jā, III, pp. 514-519.

593

Brahmavihāre bhāvetavā Brahmālokaparāyano ahoṣi (PTS: Jā, III, p. 519). Chiaro che l'altro tema nodale di questa vicenda sia la critica buddhista all'istituto del sacrificio vedico.

594

Cfr. PTS: Jā, III, pp. 496-501.

595

bodhiññāssānupadaṃ caramānā pañcābhiññāṭṭhasamāpattilābhino visuddhamahāpurisāpi upaṭṭhapetum asakkontā jhānaṃ antaradhāpesun (PTS: Jā, III, p. 497).

596

alle lusinghe della donna e accetta di unirsi carnalmente a lei. Successivamente, il re, venuto a conoscenza del fatto, convoca Hārīta per chiedergli spiegazioni. Saputo l'accadimento dalle bocca di Hārīta, il sovrano non lo punisce poiché apprezza l'assoluta onestà del *bodhisatta* che riconosce tutte le sue colpe. La storia, quindi, si conclude con Hārīta che, compreso l'errore e superata ogni forma di desiderio passionale per mezzo delle parole del sovrano, torna nei pressi della foresta dove si dedica strenuamente all'esercizio degli stadi *jhāna* (*aparīhīna jhāna*).

Ebbene, tutte le vicende sin qui contemplate mostrano l'esemplarità agiografica in relazione al tema della pulsione erotica e passionale da governare e trascendere. Il *bodhisatta*, narrato sia nella sua impassibilità di fronte alle tentazioni, sia nel suo essere provvisoriamente sopraffatto dalla passione, diviene emblema della possibilità e della capacità di superare il trasporto erotico scatenato dalle varie figure femminili. L'utilizzo funzionale, si potrebbe dire quasi strumentale, dei *jātaka* si evince dal fatto che la parabola narrativa tracciata da questi racconti biografici si conclude, sempre, con il superamento dello stato di coinvolgimento sensuale innescato. Essi pertanto mostrano il percorso (bodhisattvico) che permette il ritorno a una dimensione di controllo e gestione delle proprie facoltà sensoriali: il tutto eseguito attraverso l'esercizio e la messa in atto degli strumenti dottrinali e meditativi buddhisti variamente esposti all'interno delle vicende. Va detto, che la figura del *bodhisatta*, per certi versi in antitesi a quella del Buddha,⁵⁹⁷ ben si presta a divenire figura narrativa in grado di esprimere la dimensione estetica individuale all'interno di un contesto sociale preciso. Il *bodhisatta*, infatti, proprio perché narrativamente inserito entro ambienti di vita comune e ordinaria, non dissimili da quelli esposti nelle vicende di Rāṣ ṭ rapāla e Sudinna, mostra le modalità pratiche attraverso le quali riuscire a controllare i modi di

⁵⁹⁷ Si è visto come lo stesso Buddha non sia esente da una dimensione sessualizzata che lo porta persino ad avere, all'interno del *Vinaya Mūlasarvāstivāda* e di altre opere successive, un rapporto intimo con la moglie prima dell'abbandono della casa. Tuttavia, è anche vero che la sua figura è spesso soggetta a un livello di trascendenza tale da farlo risultare lontano dalle più immediate, comuni e problematiche istanze pulsionali che possono coinvolgere un monaco ordinario. Non è un caso, infatti, che nelle biografie più tarde del Buddha Yaśodharā sia descritta rimanere incinta per mezzo di un 'atto sessuale di tipo visivo' (*dṛṣṭibhogyā*), attraverso un 'concepimento mentale' (*cintāmayasuta*), oppure per mezzo di una 'generazione spontanea' (*aupapāduka*). Cfr. J. Tatelman, "The Trials of Yaśodharā", op. cit., pp. 221, 227-229.

darsi del sentire individuale all'interno dei complessi contesti collettivi e pubblici. I testi visti, in altre parole, «integra[no] le circostanze in un sistema di anticipazione, e i fattori interni in un sistema che regola il loro apparire», essi offrono «una serie di modelli e da[nno] alla [...] intelligenza un sapere, una possibilità di previsione e progetto». ⁵⁹⁸

A questo punto si può dire che anche la vita del Buddha, benché considerata attraverso gli episodi legati alle vite passate, concorra a determinare il paradigma ideale che il praticante ordinario deve fare suo a più livelli per corrispondere ai comportamenti consoni da mettere in pratica nelle situazioni liminali e ritenute a rischio di devianza.

L'intera questione è ben rappresentata e riassunta da una vicenda contenuta nel *Dhammapada-aṭṭhakathā*, quella in cui si narra l'esperienza affrontata dal monaco Sundarasamudda. ⁵⁹⁹ Anche questo racconto segue da vicino le dinamiche narrative riscontrate all'interno del *Raṭṭhapāla-sutta*. Sundarasamudda, infatti, richiede il permesso genitoriale - il testo precisa che lo fa a modello di Raṭṭhapāla (*raṭṭhapālakulaputtādayo viya*) -, e viene ordinato nel *saṅgha* del Buddha. Successivamente, una cortigiana prende accordi con la madre del monaco che, infelice a causa del percorso intrapreso dal figlio, lo rivorrebbe a casa. Dunque, la giovane donna decide di irretirlo sessualmente durante la visita presso le case per la richiesta del cibo. Il testo mostra quindi l'imprudenza di Sundarasamudda che, distolto dal suo dovere di operare la questua seguendo le corrette procedure, entra all'interno dell'abitazione su invito della cortigiana. Il racconto, quindi, si sofferma per mezzo di una digressione sotto forma di elenco atta a esporre tutti i comportamenti e le varie modalità attraverso le quali una donna può sedurre un giovane. Giunto a questo punto, però, Sundarasamudda si accorge dell'errore commesso, resiste ai tentativi messi in atto dalla donna e riesce persino a ottenere lo *status* di *arahant* grazie all'immagine del Buddha che, dopo averlo raggiunto, proclama dinnanzi a lui le strofe riguardanti il superamento del desiderio sessuale.

Ecco che il testo si caratterizza come una sorta di guida alla giusta modalità di frequentazione degli ambienti domestici e alle maniere di riconoscere e affrontare sia la seduzione femminile, sia il

⁵⁹⁸ G. Deleuze, "Istinti e istituzioni", in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino, 2007, p. 18.

⁵⁹⁹ Cfr. PTS: Dhp-a, IV, pp. 194-198.

sorgere delle pulsioni sensuali. Infatti, la sconsideratezza del monaco che si introduce in casa della cortigiana sembra rimandare direttamente alle istanze normative presenti nel *Vinaya* Theravāda che vietano a un esponente del *sañ gha* di entrare nelle camere interne delle case dei laici e rimanere soli con donne.⁶⁰⁰ Inoltre, l'elenco oggettivo e dettagliato di alcune azioni compiute da una donna per sedurre e provocare un uomo viene ripreso direttamente da *Kuṇ āla-jātaka* (J 536) dove è il *bodhisatta* Kuṇ āla a mettere in guardia dagli atteggiamenti femminili messi in atto allo scopo di ammaliare e tentare.⁶⁰¹

Per tali motivi, le vicende delineate si rendono strumenti testuali da accostare a quelli forniti in altri testi come quelli sopra considerati. Tali racconti si rendono in altri termini dispositivi che pongono personaggi finzionali come soggetti e oggetti di controllo al fine di prospettare per il *bhikkhu* ordinario le procedure da eseguire (su di sé) al fine di resistere alle insidie del quotidiano e per proseguire verso i corretti avanzamenti nel personale percorso soteriologico. Ecco quindi che tutte le vicende biografiche delineate, le quali mostrano gli errori commessi da monaci così come dal *bodhisatta*, puntano a delineare 'linee di fuga' dalla pulsione sensuale, offrono cioè condizioni e soluzioni, mezzi e fini in grado di costituire e diffondere per qualsiasi appartenente al gruppo monastico le condotte e le prassi d'azione necessarie al governo del proprio corpo; un corpo che diviene tanto uno strumento da controllare (*a causa* della realtà circostante) quanto uno strumento di controllo (*sulla* realtà circostante), ciò attraverso le istruzioni didattico-normative offerte proprio da storie come quelle lette.

Tuttavia, i medesimi corpi - qui nel senso d'insieme collettivo -, diventano anche elementi in gioco nei momenti di confronto dell'istituzione con gli apparati esterni alla comunità monastica: le famiglie, le case, le altre agenzie religiose e le sedi del potere stanziato sul territorio. Tali corpi diventano, dunque, espressione stessa dell'istituzione buddhista nei momenti di confronto con altri ambienti e realtà sociali e collettive. Da qui la necessità che questi corpi risultino idonei, adatti, controllati e si conformino alle aspettative poste e proposte dall'istituzione stessa e dell'immagine di sé che essa ha contribuito a creare. È proprio in questi contesti che il venir meno dei doveri del singolo partecipante e la conseguente 'sconfitta' (*pārājika*) di uno devono essere evitati: poiché la

Cfr. *Pācittiya* 43-45 in PTS: Vin, IV, pp. 94-97.

600

Cfr. PTS: Jā, V, pp. 433-444.

601

devianza del singolo non risulta mai del tutto dissociata dalla perdita di capitale simbolico dell'intera compagine di cui esso fa parte. Per questo duplice motivo, insieme individuale e istituzionale, si rende pertanto necessario il ricorso agli apparati testuali biografici. Il lavoro delle materie testuali serve per mettere in campo procedure performative capaci di guidare alle forme di auto-controllo necessarie per affrontare quei contesti dove ineludibile si scatena la contingenza e l'attaccamento, e, soprattutto, dove non solo il monaco ma anche l'intero *sañ gha* può risultare, di fatto, 'sconfitto' e perdente.

Per concludere è utile rivolgersi alle riflessioni sul tema della devianza sessuale del monaco all'interno del *Vinaya Theravāda* espresse da Janet Gyatso:

«One can have infinite desires, imaginations, and thought constructions, but the law book is not interested in legislating these. Those are rather the mental domain of meditative discipline. Instead the vinaya legislates action. The reason is because the vinaya represents not soteriology as such; instead it represents the functioning of a community. It is a legal system and it involves public scrutiny, interrogation, and the setting of punishments; it is a governing device».⁶⁰²

Quanto si è voluto rimarcare nel presente paragrafo sono le ulteriori questioni legate alla dimensione performativa delle narrazioni e alla loro valenza istituzionale tanto privata, cioè legata al singolo, quanto pubblica e connessa con le necessità dell'intero gruppo. In quest'opera di governo dei corpi, si è visto, anche gli apparati agiografici del Buddha fungono da dispositivi di controllo e riconversione della pulsione sessuale in spinta verso le prassi conformi e verso ottenimenti nella pratica di riflessione.

5.4.3 Yaśa: sulle modalità del convertire singolo, famiglia e collettività

Altro personaggio che si lega alla figura del Buddha è Yaśa (pāli: Yasa; cin.: 耶舍, 耶輸). Il racconto che riguarda l'ingresso del giovane Yaśa all'interno del *sañ gha* è presente nei vari *Vinaya* e in molte altre opere a carattere biografico del Buddha.⁶⁰³ Per sommi capi,

⁶⁰² J. Gyatso, "Sex", in D.S. Lopez Jr. (a cura di), *Critical Terms for the Study of Buddhism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, pp. 285-286.

⁶⁰³ Per quanto riguarda i codici monastici si veda: *Vinaya Theravāda* (PTS: Vin, I, pp. 15-18);

la vicenda che lo contempla espone in serie: la descrizione della vita agiata del giovane, l'allontanamento volontario dalla casa paterna, la sua conversione da parte del Buddha, la ricerca del figlio disperso a opera del padre, la conversione a *upāsaka* di quest'ultimo, l'ottenimento dello stato *arhat/arahant* di Yaśa, l'invito al pasto comune presso la casa offerto al Buddha e, infine, la conversione a *upāsikā* della madre e della moglie (e in alcuni testi anche di altri parenti).⁶⁰⁴ L'architettura testuale mostra dunque un processo ideale ed esemplare di conversione ad opera del Buddha che dalle ragioni di un singolo componente della famiglia giunge a un'inclusione dell'intero gruppo familiare fino ad assumere carattere locale visto che la vicenda continua con la conversione di molti altri amici del giovane resi tutti monaci.

Quello che è stato più volte messo in luce è l'affinità tra il racconto di Yaśa e alcune delle caratteristiche ed episodi che costituiscono l'infanzia e i momenti della 'rinuncia' di Gautama. Infatti, Yaśa, proprio come il futuro Buddha, viene descritto come un giovane cresciuto nell'agio e nei piaceri presso tre diversi palazzi a seconda della stagione. Nei palazzi egli viene deliziato da alcune donne musiciste, le quali scatenano in lui il disgusto verso il corpo femminile e la realtà fenomenica. Infine, si descrive l'allontanamento del giovane dalla propria dimora all'insaputa dei parenti e con l'aiuto offerto da alcune divinità.

Va detto che l'assonanza delle narrazioni che riguardano Yaśa e il Buddha ha condotto ad assegnare una sorta di precedenza temporale alla vicenda del primo, cosa che ha di conseguenza portato a presupporre la derivazione del racconto riguardante le fasi della 'rinuncia' del Buddha proprio dall'episodio di Yaśa.⁶⁰⁵ A proposito, però, vanno

Vinaya Mahīśāsaka (T. 1421, vol. XXII, pp. 105 a25-c19); *Vinaya Dharmaguptaka* (T. 1428, vol. XXII, pp. 789 b05-790 b14); *Vinaya Mūlasarvāstivāda* (T. 1450, vol. XXIV, pp. 128 c13-129 c11); *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, pp. 139-146); *Mahāvastu* (Mvu, III, pp. 401-413). Per altre opere biografiche del Buddha: *Catuṣpariṣatsūtra* (CPS §16-18); *Buddhacarita* (in rec. tibetana) (Bc, 16.3-21); *Nidānakathā* (PTS: Jā, I, p. 82); *Dhammapada-aṭṭhakathā* (Dhp-a, I, p. 87); *Manorathapūraṇī* (PTS: AN-a, I, 382-384); *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, vol. III, pp. 814 b17-819 b17).

⁶⁰⁴ André Bareau ha compiuto un'accurata analisi delle versioni del racconto conservate nei *Vinaya Theravāda*, *Mahīśāsaka* e *Dharmaguptaka* di cui ha fornito anche la traduzione in: A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, pp. 199-228.

⁶⁰⁵ Cfr. J. Strong, *The Buddha*, op. cit., p. 113; A. Bareau, "La jeunesse du Buddha", op. cit., pp. 252-254, 257-258; A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, p. 204.

segnalate alcune nodali discontinuità testuali che le varie fonti presentano. Rispetto ai racconti che descrivono la vita a palazzo solo il *Vinaya Theravāda* definisce Yaśa come delicato (*sukhumāla*), qualità come visto riferita anche al Buddha,⁶⁰⁶ mentre la questione dei tre palazzi nei quali egli dimora, benché compaia nei *Vinaya Theravāda* e *Dharmaguptaka*, non compare affatto nelle versioni *Mahīśāsaka* e *Mūlasarvāstivāda*.⁶⁰⁷ La fonte *Mahīśāsaka*, inoltre, non contempla nemmeno la dipartita da casa favorita dalle divinità come, invece, presentano i racconti *Theravāda*, *Dharmaguptaka* e *Mūlasarvāstivāda*. Il *Vinaya Mahīśāsaka*, infatti, mostra Yaśa abbandonare la residenza in modo del tutto solitario.

Ora, se si prende il racconto *Mahīśāsaka* relativo alla dipartita da casa di Gautama si notano precise differenze che non permettono di farlo direttamente risalire alla vicenda di Yaśa. Gautama, dopo aver assistito allo spettacolo osceno dei corpi femminili, pronuncia esclamazioni di sgomento seguite da brevi riflessioni a proposito dei concetti di vecchiaia, malattia e morte. Inoltre, egli lascia la residenza a cavallo, con l'aiuto dell'auriga Chanda (闍陀) e con il supporto delle divinità.⁶⁰⁸ Tali eventi, che non fanno parte del racconto di Yaśa nella versione *Mahīśāsaka*, fanno invece parte, limitatamente alle esclamazioni di stupore e all'aiuto delle divinità nelle fasi dell'abbandono, delle rispettive versioni *Theravāda*, *Dharmaguptaka* e *Mūlasarvāstivāda*.

A causa di questo alto livello di discontinuità fra le fonti che riguardano Yaśa - che proseguono anche negli eventi successivi della vicenda -, è difficile pensare che il racconto del giovane monaco abbia rappresentato la fonte primaria e originale dei racconti sulla dipartita da casa del Buddha, questo nemmeno per quanto riguarda la versione *Mahīśāsaka* della vicenda di Yaśa, quella che André Bareau crede essere la più antica.⁶⁰⁹ È più probabile che, visto lo scambio e

⁶⁰⁶ *Sukhumāla* è un epiteto riferito al Buddha nel già analizzato *Sukhumāla-sutta*. Come visto, questo testo descrive l'infanzia del fondatore e ha in comune con il racconto di Yaśa due elementi: gli agi nei tre palazzi (benché essi siano più approfonditi nei particolari) e la presenza nei palazzi delle musiciste donne (ma non la loro successiva visione come cadaveri). Cfr. pp. 123-127 di questo lavoro.

⁶⁰⁷ La versione del racconto contenuta nel *Catuspariṣatsūtra* (CPS §16-18) segue molto da vicino le versioni del *Saṅghabhedavastu*.

⁶⁰⁸ Cfr. T. 1421, vol. XXII, p. 102 a14-18.

⁶⁰⁹ La prova addotta da André Bareau riguardo alla preminenza del racconto *Mahīśāsaka* di Yaśa rispetto agli altri e soprattutto rispetto a quello del Buddha deriva dal fatto che esso appare più breve e

il reciproco innesto di informazioni tra le storie, vi sia stata una progressiva costruzione e selezione di temi e aspetti narrativi per entrambe, dunque un intreccio fra le vicende che riguardano i due personaggi, ma anche un loro sviluppo autonomo e diversificato.

Questo incremento narrativo lo si riscontra bene, ad esempio, nella storia di Yaśa contenuta nel *Mahāvastu*.⁶¹⁰ Qui, la vicenda di Yaśoda è molto più sviluppata e comprende una parte iniziale tesa a narrare la nascita di colui che verrà convertito e fatto *bhikkhu*. In particolare, si narra della richiesta di ottenere un figlio da parte dell'autorevole Oka (*okasya śreṣṭhisya*) e della moglie. Questo attraverso la venerazione di un albero *nyagrodha* e della divinità che lo abita, alla quale i due promettono la costruzione di un *caitya* nel caso si verifichi l'ambita nascita di un erede. Così, attraverso l'intercessione della divinità che risiede nell'albero e grazie a Śakra, un'entità divina viene incaricata di lasciare il cielo Trāyastriṃśa, di esaudire le richieste della famiglia e dunque di rinascere nel grembo della donna.⁶¹¹ Da qui la nascita di Yaśoda e le successive vicende dell'abbandono di casa, dell'ordinazione monastica e della conversione della famiglia.

Ci si può chiedere: dove viene questa venerazione della divinità arborea per scopi legati alla fertilità?

Ebbene, l'impiego di questo *topos* letterario trova un'ampia diffusione entro le tradizioni buddhiste.⁶¹² In questo caso, però,

conciso. Va da sé che questa caratteristica del racconto non può essere ritenuta un argomento valido per decretare la sua anteriorità né dal punto di vista logico, né da quello filologico. Cfr. A. Bareau, "La jeunesse du Buddha", op. cit., p. 253, nota 1.

⁶¹⁰ Cfr. Mvu, III, pp. 401-413; pp. 413-415 (*jātaka* di Yaśoda).

⁶¹¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 401-404. Si veda la medesima vicenda narrata anche in *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, vol. III, pp. 814 b17-816 a01).

⁶¹² Sul tema della venerazione delle divinità arboree per ottenere la fertilità così come è trattata all'interno delle rappresentazioni letterarie e artistiche buddhiste si veda: A.P. Langenberg, "Pregnant Words: South Asian Buddhist Tales of Fertility and Child Protection", in «History of Religions», Vol. 52 (4), 2013, in part. pp. 340-356; R. DeCaroli, *Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 27-28, 47-50, 67-68, 105-120. Nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda* si riscontra come i laici che desiderano avere figli possano rivolgersi alle divinità locali, in particolare alle divinità forestali. Cfr. G. Schopen, "On Buddhist Monks and Dreadful Deities: Some Monastic Devices for Updating the Dharma", in H. M. Bodewitz; M. Hara (a cura di), *Gedenkschrift J.W. de Jong*, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, 17, International Institute for Buddhist

sembra essersi generato attraverso un caso di *blending* narrativo con la vicenda della prima devota laica Sujātā.⁶¹³

Sujātā, infatti, all'interno dei *Vinaya* Mahīśāsaka e Dharmaguptaka, non è affatto legata alla figura di Yaśa, ma la vicenda la vede donare a Gautama del cibo nei momenti appena precedenti la sua 'illuminazione', mentre egli compie una sorta di prima questua presso la residenza della donna. In cambio, essa viene resa la prima *upāsikā* con l'accettazione e l'ingresso nei 'due rifugi': quello del Buddha e del *dharma* (mentre manca il terzo, il *sañ gha*, non ancora costituito).⁶¹⁴ Differentemente, in ambito pāli, Sujātā, scambiando Gautama per una divinità arborea quando egli è assorto in meditazione sotto l'albero della *bodhi*, offre al futuro Buddha del riso dolce chiedendogli in cambio la nascita di un figlio.⁶¹⁵

Ebbene, l'unione delle vicende che contemplan Sujātā e quella che vede protagonista Yaśa si riscontra, infine, all'interno del *Manorathapūraṇī*, commentario all'*Añ guttara-nikāya*, dove Sujātā viene identificata espressamente come la madre di Yasa e le storie dei due si legano in una sorta di narrazione continua degli eventi che procede dalla venerazione del Buddha e la richiesta di un figlio ad opera di Sujātā sino all'ordinazione di Yasa e alla conversione dell'intera famiglia.⁶¹⁶

Così, due personaggi all'origine distinti vengono uniti dal tratto narrativo che li comprende, sovrapponendo Sujātā, paradigma della devota laica dispensatrice di offerte, all'anonima madre di Yaśa che nelle versioni dei *Vinaya* viene anch'essa resa *upāsikā* dal Buddha. In altri termini, la vicenda di Sujātā e della sua richiesta al Buddha

Studies, Tokyo, 2004, p. 179.

Per un profilo di Sujātā e delle vicende che la contemplan entro la biografia del Buddha si veda: J. Strong, *The Buddha*, op. cit., pp. 88-92; R. DeCaroli, *Haunting the Buddha*, op. cit., pp. 107-114; A.P. Langenberg, "Pregnant Words", op. cit., pp. 353-360.

Cfr. T. 1421, vol. XXII, p. 103 b27-c26; T. 1428, vol. XXII, p. 786 a16-b26. Per la trad. e il commento dei passi si veda: A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, pp. 127-134.

Cfr. *Nidānakathā* (PTS: Jā, I, p. 68-69); *Dhammapada-aṭṭhakathā* (PTS: Dh-p-a, I, p. 86). Sujātā compare anche nel *Lalitavistara* (Lal, pp. 194-196). In altri contesti Sujātā non compare, ma le offerte di cibo a Gautama sono compiute da Nandā e Nandabalā in *Saṅghabhedavastu* (SbhV, I, pp. 108-111) e dalla sola Nandabalā in *Buddhacarita* (Bc, 12.109-112).

Cfr. AN-a, I, pp. 402-404. La trad. del brano si può trovare in: J. Strong, *The Experience of Buddhism*, op. cit., pp. 58-60.

viene legata al racconto della nascita di Yaśa attraverso l'aggancio narrativo che narra dell'offerta alle divinità arboree così da dare poi un nome e un passato glorioso alla madre devota del Buddha. Il motivo dietro tale operazione, oltre all'utilizzo del tema della ricerca della fertilità ampiamente diffuso nell'immaginario collettivo e narrativo dell'India classica e che permette di legare fra loro personaggi rilevanti della biografia del Buddha, va forse cercato nel tentativo di mostrare il guadagno che deriva dal mettere in atto gesti meritori e condotte virtuose verso il Buddha e, per affinità, verso il *sañ gha*. Una dimensione retributiva che si vuol rendere ancor più persuasiva dal momento che essa viene presentata come condivisa e trasmessa - dunque trasmissibile -, fra consanguinei, genitori e figli, dunque entro i più stretti rapporti parentali.

Le discontinuità e gli incrementi narrativi che i testi presentano a proposito del racconto di Yaśa non si concludono qui, ma proseguono investendo anche aspetti dottrinali e istituzionali legati all'insegnamento e alla pratica.

Nel seguito della vicenda, infatti, durante la ricerca del figlio Yaśa, il padre riceve dal Buddha un discorso didattico che gli permette di guadagnare particolari avanzamenti nel percorso di 'realizzazione', fino a conseguire lo *status* di *upāsaka* derivato dall'enunciazione della formula dei tre 'rifugi' (sans.: *śaraṇa*; pāli: *saraṇa*). I testi, tuttavia, non sono conformi su quale tipo di insegnamento il Buddha offra e, soprattutto, quali avanzamenti l'uomo ottenga. I *Vinaya* Theravāda, Mahīśāsaka, Mūlasarvāstivāda, il *Saṅghabhedavastu* e

il *Mahāvastu*, infatti, affermano che il Buddha pronunci al padre di Yaśa un 'discorso graduale sul *dharmā*' insieme all'esposizione delle quattro 'nobili verità',⁶¹⁷ mentre la fonte Dharmagupataka propone come insegnamento il solo 'discorso graduale sul *dharmā*'.⁶¹⁸ Inoltre, le versioni Mahīśāsaka e Dharmagupataka affermano che il padre, attraverso tali insegnamenti, giunga a ottenere l' 'occhio/visione del *dharmā*' (法眼) insieme

⁶¹⁷ Cfr. *Mahāvagga* I, 7.10 in PTS: Vin, I, p. 16; T. 1421, vol. XXII, p. 105 b22-b25; T. 1450, vol. XXIV, p. 129 a03-09; SBhV, I, pp. 142-143; Mvu, III, p. 413. Il 'discorso graduale' (sans.: *anupūrvīyadharmadeśanā*; pāli: *anupubbikathā*) verte sui temi del dono, dei precetti etici, delle rinascite nel cielo, del pericolo riguardante il piacere erotico e sui vantaggi che provengono dalla 'rinuncia'. Il *Mahāvastu* sostituisce gli ultimi due con i temi del 'merito' e dell' 'ottenimento del merito' (*yathā dānakathāṃ śīlakathāṃ svargakathāṃ puṇyakathāṃ puṇyavipākakathāṃ*).

⁶¹⁸ Cfr. T. 1428, vol. XXII, p. 789 c23.

all' 'ottenimento del frutto' (得果),⁶¹⁹ la fonte Theravāda, il *Saṅghabhedavastu* e il *Mahāvastu* comprendono la sola acquisizione dell' 'occhio/visione del *dharmā*' (sans.: *dharmacakṣ u*; pāli: *dharmacakkhu*),⁶²⁰ mentre il *Vinaya Mūlasarvāstivāda* pone il solo 'ottenimento del frutto [che porta a] l'ingresso nel flusso' (得預流果).⁶²¹

Dopo l'incontro e la conversione del padre ad opera del Buddha si torna nuovamente alla figura di Yaśa che, attraverso un prodigio, è rimasto fino a quel momento celato agli occhi del padre. Il giovane, dopo aver anch'egli conseguito nelle fasi precedenti l' 'occhio/visione del *dharmā*', l' 'ottenimento del frutto', sentendo e comprendendo completamente l'insegnamento impartito dal Buddha al padre, ottiene infine la completa liberazione dalle 'fluttuazioni [negative]' (sans.: *āśrava*; pāli: *āsava*; cin.: 漏盡意解) che dominano la cognizione, così da pervenire allo stato di *arhat/arahant*.

Tali avvenimenti, però, pongono il problema dello statuto sociale di Yaśa al momento dell'acquisizione di questi traguardi. I testi, infatti, mostrano il giovane 'ottenere il frutto' - in altri termini l' 'ingresso nel flusso' (sans.: *srotāpanna*; pāli: *sotāpanna*) -,⁶²² e successivamente lo stato di *arhat/arahant* quando ancora è un laico, ovvero *senza* essere un *bhikṣ u* e *senza* aver ottenuto l'ordinazione da parte del Buddha. L'ordinazione, infatti, viene impartita a Yaśa in modo del tutto discontinuo dalle fonti: 1) il *Vinaya Theravāda* la situa dopo l'invito rivolto al Buddha di consumare il pasto presso la famiglia;⁶²³ 2) il *Vinaya Mahīśāsaka* la pone nel mezzo tra il tentativo

Cfr. T. 1421, vol. XXII, p. 105 b26; T. 1428, vol. XXII, p. 789 c25-26.

619

Cfr. *Mahāvagga* I, 7.10 in PTS: Vin, I, p. 16; SBhV, I, p. 143; Mvu, III, p. 413. Il *Mahāvastu*, a differenza di tutte le altre recensioni, inserisce una lunga digressione su alcune manifestazioni prodigiose compiute da Yaśoda che sbalordiscono i genitori e altri parenti del giovane, e che li predispongono alla conversione poi effettuata dal Buddha attraverso l'insegnamento impartito. Cfr. Mvu, III, p. 409-412.

Cfr. T. 1450, vol. XXIV, p. 129 b07-08.

621

Il *Vinaya Mūlasarvāstivāda* e il *Catuṣpariṣatsūtra* contemplano anche l'accesso momentaneo al ruolo di *upāsaka* per lo stesso Yaśa al momento della sua conversione. Cfr. SBhV, I, p. 141; CPS §16.16.

622

Tuttavia, la medesima vicenda contenuta nel *Dhammapada-aṭṭhakathā* (Dhp-a, I, p. 87) esplicita che il Buddha consente l'ordinazione a Yaśa con la formula '*ehibhikkhu*' prima dell' 'ottenimento del frutto' e del divenire *arahant*, dove si specifica persino che i due conseguimenti avvengono in due giorni

623

effettuato dal padre di riportare Yaśa a casa dalla madre affranta dal dolore e l'invito a casa per il pasto; 3) il *Vinaya Dharamgupataka* la situa ben prima, ovvero subito dopo l' 'ottenimento del frutto' di Yaśa e dunque prima dell'incontro del Buddha col padre; 4) il *Vinaya Mūlasarvāstivāda* e il simile *Catuṣpariṣatsūtra* non contemplano l'ordinazione di Yaśa; 5) il *Buddhacarita* (in redazione tibetana) la pone dopo l'ottenimento dello *status* di *arhat*.⁶²⁴

Tutto ciò rivela, da una parte le posizioni discordanti dei redattori dei testi e delle varie tradizioni a proposito della possibilità di un laico di conseguire avanzamenti nella pratica e in particolare lo stato di *arhat/arahant*,⁶²⁵ dall'altro sembra essere confermata l'intuizione di André Bareau che vede il tema dell'ordinazione di Yaśa essere un elemento accessorio del racconto, dunque un evento probabilmente aggiunto a discrezione delle varie redazioni testuali, così che fulcro dell'episodio risulti essere, in realtà, la questione familiare che riguarda Yaśa.⁶²⁶ I testi, infatti, sono tutti concordi nel mostrare il tentativo del padre di far tornare a casa il figlio e di specificare che Yaśa, visto il traguardo della 'realizzazione' conseguito, non risulta più idoneo alla vita familiare. Così, il padre giunge a riconoscere una sorta di consenso alla 'rinuncia' e ad abbandonare ogni pretesa di ritorno del figlio. Un riconoscimento, questo, che salda dunque la dimensione dottrinale alle istanze familiari per mezzo della parabola tracciata dal testo e che perviene a giustificare e permettere la scelta del giovane.

Tale questione, che unisce dimensione pratica e dimensione istituzionale, si fa chiara ed esplicita, ad esempio, nel *Mahāvastu* dove Yaśoda ottiene l'ordinazione alla fine del racconto, subito dopo la conversione e l'ottenimento del 'occhio/visione del *dharma*' da parte dei genitori e di altri parenti. Qui, sono gli stessi genitori di Yaśoda a chiedere che il Buddha proceda con l'ordinazione del figlio. Si legge:

«Poi, il padre e la madre di Yaśoda, che è figlio di gente nota, dissero al Buddha: “Concedi, o Buddha, a Yaśoda l'ordinazione primaria (*pravṛāja*) e

diversi. Medesima descrizione degli eventi viene data nel *Nidānakathā* (PTS: Jā, I, p. 82).

⁶²⁴ Cfr. V. Eltschinger, “Aśvaghōṣa and His Canonical Sources II”, op. cit., pp. 181-185.

⁶²⁵ Sul tema e le discontinuità testuali riguardanti i conseguimenti che un laico può raggiungere si veda: P. Harvey, “The *Saṅgha* of Noble *Sāvaka*”, op. cit., in part. su Yasa pp. 5, 48, 57; Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., p. 373, nota 176.

⁶²⁶ Cfr. A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, pp. 215-218.

l'ordinazione secondaria (*upasampadā*)". Allora il Buddha pronunciò la formula *'ehibhikṣu'* dicendo: 'Andiamo, monaco, vivi la vita ritirata nel *tathāgata*'. Quando la formula *'ehibhikṣu'* fu pronunciata dal Buddha ogni emblema, simbolo, marchio e segno da laico di Yaśoda scomparve». ⁶²⁷

Chiaro a questo punto che il testo, con tale incremento, si rifaccia direttamente alla norma che vuole il consenso genitoriale per poter ordinare un giovane novizio.

Nel seguito della vicenda la questione familiare viene però ulteriormente risolta dal momento che al Buddha e al giovane monaco viene offerto dal padre un invito al pasto presso la residenza della famiglia. Le dinamiche che concernono l'invito ad avere un pranzo presso le residenze dei laici verranno analizzate in particolare nel capitolo che narra del ritorno del Buddha a Kapilavastu, tuttavia va segnalata una discontinuità che sembra rimandare ad alcuni aspetti normativi presenti nelle differenti tradizioni buddhiste. Durante le fasi del convito, infatti, la fonte Theravāda afferma che il Buddha dispensa l'insegnamento alla madre e alla sposa di Yaśa *prima* che il cibo venga servito e consumato, mentre le versioni Mahīśāsaka e Dharmaguptaka pongono l'insegnamento solo *alla fine* del pasto e prima del congedo dei partecipanti. Questa discontinuità che riguarda il momento che situa la predica del Buddha sembra, tuttavia, rimandare a questioni normative che decretano, per i monaci ordinari invitati presso le residenze dei laici, il momento esatto dedicato alla predicazione o all'offerta di benedizioni nei confronti dei donatori. Infatti, in ambito normativo Dharmaguptaka, dunque entro il *Vinaya* e i relativi commentari pervenuti, il proferimento delle benedizioni lo si trova stabilito proprio per le fasi finali dell'evento e proferito dal monaco incaricato di gestire la seduta, mentre altri testi normativi sanciscono la medesima prassi da eseguire, al contrario, all'inizio del pasto. Divergenze, queste, che confermano una certa ambiguità delle fonti a proposito dei momenti da assegnare alla predicazione e benedizione durante l'invito presso le residenze dei laici, ma che accertano l'attenzione delle fonti normative a stabilire e decretare sin nei particolari il corretto andamento del pasto comune e le forme

⁶²⁷ *te punar yaśodasya śreṣṭhiputrasya mātāpitarau bhagavantam etad avocat | pravṛjehi bhagavaṃ yaśodaṃ śreṣṭhiputraṃ upasampādehi sugata yaśodaṃ śreṣṭhiputraṃ || atha khalu bhagavaṃ ehibhikṣukāye ābhāṣe | ehi bhikṣu cara tathāgate brahmacaryaṃ || atha khalu yaśodasya śreṣṭhiputrasya bhagavatā ehibhikṣukāye ābhāṣṭasya yat kiṃcid gṛhiliṃgaṃ gṛhiguptaṃ gṛhidhvajaṃ gṛhikalpaṃ sarvaṃ antarahāye (Mvu, III, 413).*

di ricompensa simbolica per i vari offerenti.⁶²⁸

Tutto questo va dunque a confermare una modalità di costruzione delle vicende non su libera iniziativa del redattore, ma su una precisa base normativa connessa ai vari codici regolativi buddhisti. E ciò non può essere altrimenti dal momento che tali delicate operazioni - come appunto quelle che riguardavano la ricerca e il consumo del cibo presso le comunità territoriali -, avvenivano in uno spazio liminale e interstiziale fra ambito monastico e laico, uno spazio che dunque richiedeva un'attenta regolazione delle prassi da attuare affinché i rapporti di reciprocità, di solidarietà e di scambio non venissero meno.

Infine, le fasi conclusive del racconto vedono completarsi il discorso familiare avviato con l'abbandono di casa di Yaśa attraverso la narrazione della conversione della madre e della moglie di Yaśa. A questo punto, il tracciato ideale della vicenda che prende il via dalla conversione e dagli ottenimenti di Yaśa viene a completarsi con la conversione dell'intera famiglia e, nello specifico, con l'ingresso dei suoi componenti nei ruoli di *upāsaka* e *upāsikā*.

Tuttavia, anche qui, le varie recensioni dei testi sono discordanti circa le modalità di ottenimento dei ruoli acquisiti dal padre, dalla madre e dalla moglie di Yaśa, ma anche riguardo ai compiti sottesi: 1) nel *Vinaya Theravāda* i tre dichiarano unicamente la formula che li pone entro i tre 'rifugi', ovvero il 'rifugio' del Buddha, del *sañ gha* e del *dharmā*;⁶²⁹ 2) nel *Vinaya Mahīśāsaka* oltre ai tre 'rifugi' si esplicita la presa in carico dei 'cinque precetti etici' (五戒);⁶³⁰ 3) nel *Vinaya Dharmagupataka* oltre ai tre 'rifugi' si specificano i 'cinque precetti' da seguire, illustrando la serie solo attraverso il primo e l'ultimo della serie, ovvero non uccidere e non assumere sostanze inebrianti (不殺生乃至不飲酒);⁶³¹ 4) il *Vinaya Mūlasarvāstivāda* in redazione cinese riporta i tre 'rifugi' e i

⁶²⁸ Cfr. K. Shinohara, "Taking a Meal at a Lay Supporter's Residence: The Evolution of the Practice in Chinese *Vinaya* Commentaries", in J.A. Benn *et al.* (a cura di), *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, Routledge, London/New York, 2010, pp. 30-31. Già André Bareau aveva proposto una simile lettura del passo senza tuttavia ancorare le sue intuizioni a questioni presenti nei *Vinaya*. Cfr. A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha*, op. cit., 1963, p. 221.

⁶²⁹ Cfr. *Mahāvagga* I, 7.10 in PTS: Vin, I, p. 16 (padre); *Mahāvagga* I, 8.3 in PTS: Vin, I, p. 18 (madre e moglie).

⁶³⁰ Cfr. T. 1421, vol. XXII, p. 105 b27 (padre); p. 105 c19 (madre e moglie).

⁶³¹ Cfr. T. 1428, vol. XXII, p. 789 c28 (padre); p. 790 b04 (madre e moglie).

‘cinque precetti’, mentre il relativo *Saṅghabhedavastu* e il *Catuṣparīṣatsūtra* riportano i tre ‘rifugi’ senza però presentare i cinque precetti etici;⁶³² 5) il *Mahāvastu* contempla unicamente l’ottenimento dell’ ‘occhio/visione del *dharmā*’ senza esporre alcuna presa in carico dello *status* di *upāsaka/upāsikā*.⁶³³

L’ambiguità dei racconti si allinea alla polifonia che gli apparati testuali delle tradizioni buddhiste presentano a proposito dei precetti e dei compiti che ogni *upāsaka* e *upāsikā* deve compiere nel suo personale percorso di pratica. Sembra, infatti, che le proposte di orientamento etico per i ‘devoti laici’ fossero varie e difformi all’interno dei testi che ne delineavano il profilo e i doveri, così che il ruolo dell’*upāsaka/upāsikā* considerasse, in realtà, vari e differenti livelli e gradi di condotta da assumere. Quindi, si andava da una sorta di ‘grado zero’ della pratica laica che considerava il semplice riconoscimento dei tre ‘rifugi’ e la ‘fede’ nel Tathāgata (sans.: *śraddhā*; pāli: *saddhā*), per poi passare a un ‘grado uno’ composto dai ‘cinque precetti etici’ (sans.: *pañcaśīla*; pāli: *pañcasīla*) - in cui si prospettava la possibilità di poterne osservare uno, più di uno, oppure tutti e cinque -, per proseguire con il dovere dell’ ‘ascolto’ (sans.: *śruta*; pāli: *suta*) del *dharmā*, poi ancora vi era la possibilità di mettere in atto forme d’esercizio tali da condurre all’ ‘abbandono’ (sans.: *tyāga*; pāli: *cāga*) di avarizia e invidia (e così favorire la pratica del *dāna*),⁶³⁴ e infine vi era la

Cfr. T. 1450, vol. XXIV, p. 129 c05-06 (madre e moglie); SBhV, I, p. 145 (madre e moglie); CPS
632 §17.13 (padre); 18.9 (madre e moglie). Sorprendentemente né in T. 1450, vol. XXIV, p. 129 b07-09, né in SBhV, I, p. 143 compare l’acquisizione dello status di *upāsaka* per quanto riguarda il padre.

Cfr. MvU, III, p. 413.

633

A proposito di questa qualità da sviluppare e che risulta legata alla pratica del ‘dono’ (*dāna*) è
634 utile segnalare che se da un lato essa è ampiamente favorita dai testi, dunque si spinge a far sì che il laico diventi un benefattore della comunità dei monaci, dall’altro compaiono chiare forme di controllo relative all’elargizione eccessiva di offerte da parte dei devoti. Nel *Vinaya Theravāda (Pāṭidesaniya 3* in PTS: Vin, IV, pp. 178-179) si espone il caso di una famiglia talmente zelante nelle donazioni di offerte che finisce per privare se stessa del cibo. La norma emanata dal Buddha prevede, dunque, che il monaco debba confessare la propria colpa nel caso abbia ottenuto cibo da questa tipologia di famiglia (a cui il Buddha ‘conferisce [lo status] di *trainee*’ [*sekhasammuti*]). Anche qui, però, oltre a prevenire l’abuso di tali famiglie da parte di alcuni monaci, è anche l’immagine sociale del gruppo che vuole essere preservata attraverso il ricorso alla sanzione. Il testo, infatti, motiva l’azione normativa del Buddha a fronte del malcontento suscitato nella comunità: «La gente cominciò a mormorare: “Come possono

capacità di raggiungere chiari avanzamenti soteriologici come l'acquisizione della 'conoscenza discriminante' (sans.: *prajñā*; pāli: *paññā*).⁶³⁵

A questo punto si può affermare che la vicenda di Yaśa, sebbene strutturata su evidenti discontinuità testuali e narrative che rimandano ad altrettanti variazioni dottrinali e pratiche, raccoglie e risolve alcune delle questioni implicate nella 'rinuncia' e legate a quelle istanze e reticenze familiari che potevano sorgere in seguito all' 'abbandono' di un individuo. Nel seguito, però, la vicenda si sposta su ulteriori conversioni effettuate dal Buddha nel circolo di amici vicini a Yaśa: prima di quattro compagni appartenenti a famiglie abbienti e nel seguito di altri cinquanta appartenenti ad altre classi sociali. Conversioni che ampliano la portata numerica della prima comunità del Buddha, ma soprattutto le sue ragioni fondative e istanze regolative. In questi eventi, a differenza della vicenda di Yaśa, l'ordinazione dei giovani avviene sempre prima dell'ottenimento dello status di *arhat/arahant*.⁶³⁶ Fatto che conferma ancor di più l'eccezionalità e la varietà di temi raccolti attorno alla vicenda di Yaśa e che segnala l'importanza che la costruzione di un 'discorso familiare' assume all'interno del racconto del giovane.

In questi momenti del racconto che legano l'esperienza del singolo alla dimensione familiare, ma che si fa anche più generale attraverso la conversione di individui legati da altre forme di relazione

questi monaci, figli del Buddha, non conoscere la moderazione? Queste persone restano a volte senza cibo poiché lo donano tutto a loro"» (*manussā [...] vipācenti: kathaṃ hi nāma samaṇā Sakyaputtiyā na mattaṃ jānītvā paṭiggahessanti, ime imesaṃ datvā appekadā anasitā acchantīti*). Ciò dimostra l'attenzione dei colleghi buddhisti a regolare le prassi interne ed esterne al gruppo monastico affinché si garantisca sia l'ottenimento di beni per i monaci, sia dei meriti per i laici, ma si evitino il più possibile forme di abuso e sfruttamento che possano mettere in cattiva luce l'intera comunità. Per quanto riguarda le qualità che il donatore deve sviluppare si veda: M. Heim, *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist and Jain Reflections on Dāna*, Routledge, London/New York, 2004, pp. 33-55, in part. pp. 39-41.

⁶³⁵ Cfr. G. Agostini, "Partial *upāsakas*", in R. Gombrich; C. Scherrer-Schaub (a cura di), *Buddhist Studies*, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Vol. 8, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2008, pp. 1-34.

⁶³⁶ Cfr. *Vinaya Theravāda* (PTS: Vin, I, pp. 18-20); *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, pp. 105 c29-106 b01; p. 106 a03-04); *Vinaya Dharmaguptaka* (T. 1428, vol. XXII, p. 790 b26-28; p. 790 c19-21); *Vinaya Mūlasarvāstivāda* (T. 1450, vol. XXIV, pp. 129 c22-130 a01); *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, pp. 147-148); *Catusparīśatsūtra* (CPS §19.6-7; 20.6-7).

sociale, si nota la volontà sistemica delle istituzioni buddhiste di costruire - sui modelli polifonici offerti dai testi -, un ordinamento dottrinale e pratico che permetta l'assegnazione di ruoli, funzioni e condotte tali da garantire il continuo scambio di beni pratici e simbolici tra ambienti mostrati come altamente simbiotici e attraversati da reciproche forme di influenza e interesse. La conversione, l'ordinazione, la dottrina e l'insegnamento, gli ottenimenti e i compiti pratici, ma anche l'invito al pasto e le dinamiche che regolano l'ingresso nello *status* di *upāsaka/upāsikā* si rendono quindi temi raccolti e risolti entro il tratto narrativo che, evocando un passato illustre, assicura la possibilità di diffondere capillarmente i significati e le formule regolative che vengono a configurarsi. Così, ancora una volta la dimensione narrativa sembra costituire un'importante fonte di capitalizzazione di significati e un macchinario di soggettivazione necessari alla gestione del *saṅ gha* e al controllo dell'operare pubblico dei suoi affiliati. Tutte questioni che riguardano le istituzioni buddhiste, le strategie di inserimento nel composito tessuto sociale e la risoluzione delle sfide urgenti imposte dalla contingenza del reale.

6

Verso l'abito e l'abitudine. La 'vestizione' del dipartito da casa e i luoghi della pratica tra biografia e condotta ideale

Dopo aver visto le potenzialità del testo e della narrazione capaci di tematizzare questioni e fornire soluzioni in riferimento alle fasi della 'rinuncia' della casa è possibile ora rivolgersi ad altri eventi della vita del Buddha in grado di rivelare ulteriori scopi e finalità regolative perseguite dalle agenzie buddhiste. Per far questo è possibile proseguire in senso lineare con gli episodi biografici che riguardano il Buddha e rivolgersi ai momenti appena successivi all' 'abbandono', ovvero a quelle fasi che vedono Gautama mettersi alla ricerca dell'ambita 'realizzazione'. Anche questi momenti liminali e preparativi, lungi dal rappresentare fasi di secondaria importanza rispetto ai ben più conosciuti episodi della vita del Buddha, sembrano proporre altrettante istanze per la definizione e il disciplinamento della vita monastica. Cerchiamo di intenderci. Sebbene

la nascita, la ‘rinuncia’, l’ ‘illuminazione’ e la morte del Buddha siano eventi dotati di straordinaria forza performativa, catalizzatori di significati e istanze fondamentali per la riflessione sul fondatore, per la dottrina e la prassi corretta a cui attenersi, anche gli episodi considerati marginali che riguardano la sua vita sembrano essere allo stesso modo dotati di un chiaro carattere istituzionale. Prova di ciò la si è già avuta con l’analisi condotta nei primi capitoli del presente lavoro a proposito dell’episodio riguardante l’abbandono degli insegnamenti impartiti da Ārāḍa Kālāma e da Udraka Rāmaputra e con la questione riguardante l’asceti di tipo estremo praticata e poi rifiutata da Gautama. Tutti temi e argomenti che, sebbene riferiti e trattati all’interno della vita del Buddha, rimandano a questioni e problematiche intra ed extra monastiche a cui le varie agenzie produttrici dei testi hanno cercato di dare soluzione.

A questo punto, si tratta di continuare entro il solco dell’analisi discorsiva delle pratiche di disciplinamento e sorveglianza istituzionale messe a punto dalle tradizioni buddhiste.

Come primo ambito d’analisi si prenderanno in considerazione gli eventi che descrivono l’esecuzione di alcune azioni condotte dal futuro Buddha come la svestizione degli indumenti e dei vessilli da laico e la successiva dotazione di alcuni oggetti acquisiti nel corso del suo peregrinare fuori dalla dimora. Tutte queste azioni avvengono nei momenti immediatamente successivi alla dipartita da casa e prevedono, ad esempio, il taglio dei capelli, l’acquisizione della ciotola dell’elemosina, della veste e di altri specifici strumenti che ne caratterizzano l’immagine esteriore. Ebbene, se considerati alla luce dei codici monastici, questi elementi rientrano fra gli oggetti che anche il monaco ordinario deve fare propri nei momenti che segnano il suo ingresso nell’ambito monastico. In altre parole, gli oggetti raccontati nelle vicende biografiche evocano e rimandano al corredo imprescindibile di cui il monaco deve dotarsi e di cui deve disporre per affrontare il suo accesso alla comunità, il suo cambiamento di *status* e, nel seguito, la sua abituale attività quotidiana.

Eppure, anche tali assegnazioni subiscono le sorti già considerate nei capitoli precedenti e dunque anche gli oggetti di cui il praticante buddhista deve disporre finiscono per essere coinvolti nelle divergenti proposte che trovano spazio entro le tradizioni testuali del buddhismo. Come si vedrà, infatti, le discontinuità e le divergenze a proposito degli oggetti acquisiti dal Buddha risultano ancora spie rivelatrici delle contese identitarie interne ai vari gruppi buddhisti. Questioni che rimandano alle differenti finalità e alle strategie identitarie che questi stessi gruppi hanno perseguito

all'interno dei vari contesti e ambienti sociali.

Oltre a questo tema relativo alle forme materiali sulle quali le tradizioni buddhiste hanno costruito - in modo sempre multiforme -, la loro esclusività e la propria immagine, si tenterà anche di fornire alcuni spunti a proposito del tema del luogo dove pensare le prassi d'esercizio per il praticante buddhista. Anche attorno al contesto spaziale appropriato dove fare pratica vi sono da rilevare discontinuità testuali che consentono di pensare a prospettive polifoniche in merito all'ubicazione ideale e reale dove il monaco può e deve condurre gli esercizi di riflessione. Ebbene, tale varianza si mostra anche negli apparati biografici riferiti al fondatore, ovvero in quegli episodi dove il Buddha viene mostrato come un soggetto praticante sia all'interno di ambienti comuni, sia in luoghi più remoti dove è esaltato l'isolamento e la separazione dal gruppo. Proprio questa varietà in riferimento al dato topologico consentirà di pensare a sincronici ma alternativi punti di vista riguardanti i luoghi dove ubicare le prassi ascetiche riservate ai praticanti del *sañ gha*, così come a precise strategie di gestione della difformità e della dislocazione delle forme di pratica in grado di mantenere il più possibile la coesione e l'unione del gruppo.

Dunque, il capitolo intende indagare altri e forse più originali temi agiografici rispetto a quelli sopra affrontati, i quali rivelano il solito macchinario narrativo in grado di assegnare alla comunità non solo dottrine e prassi istituzionalizzate, ma anche quella '*material culture*' e quelle implicazioni topologiche fondamentali a costruire il profilo identitario - qui davvero manifesto, situato e immediatamente percepibile -, di un soggetto e dell'insieme sociale di cui fa parte.

6.1 L'immagine conta: la figura del Buddha tra cultura materiale e fisionomia performativa

Come proposto in apertura di capitolo è possibile considerare come primo esercizio d'analisi le porzioni testuali che narrano di alcune gesti e interventi eseguiti da Gautama sulla sua persona e, in particolare, dell'acquisizione di alcuni precisi oggetti che ne caratterizzano l'aspetto. Vale a dire quelle azioni e quegli oggetti che entro i vari racconti successivi all'abbandono della casa hanno teso a rimuovere i tratti e le caratteristiche del laico Gautama e a far acquisire allo stesso soggetto alcune precise qualità estetiche capaci di marcare la sua nuova e peculiare fisionomia, ovvero

l'aspetto riconoscibile che diverrà quello del Buddha.

Le storie biografiche sin qui contemplate hanno mostrato la stretta connessione fra i concetti e le azioni che delineano il profilo del Buddha e che lo costituiscono a paradigma esemplare per quei gruppi di individui che a lui e al suo insegnamento si sono rifatti. Tuttavia, non si può negare che le stesse storie mettano in scena anche un gran numero di oggetti, peculiarità fisiognomiche e rappresentazioni estetiche che allo stesso modo fungono da elementi della narrazione e che si rendono definitori dell'immagine del fondatore. Elementi che, caratterizzati da un cogente livello simbolico proprio perché inscindibili dalla biografia del fondatore, diventano per gli attori della comunità monastiche buddhiste alcune delle dotazioni a cui guardare in maniera non differente dai vari concetti espressi. In tal modo, proprio per la stretta connessione fra oggetti e concetti che le storie presentano, gli aspetti fisici e gli strumenti pratici riportati negli apparati testuali e agiografici diventano anch'essi dispositivi di cui poter disporre, diventano sorta di proprietà a cui affidarsi e che permettono di riprodurre tecnicamente l'esperienza che gli stessi testi pongono e propongono come eccezionale.⁶³⁷

Per chiarire questo punto e prima di leggere e interpretare le fonti che tematizzano tali accadimenti è però importante capire come opera questo meccanismo di diffusione e trasmissione di caratteri estetici e

⁶³⁷ Con ciò non si vuole negare una certa specificità della figura del Buddha. Di certo non si può dimenticare che la figura del fondatore viene definita da qualità e da proprietà volontariamente poste come esclusive, distanti dall'ordinario e inaccessibili al sensorio comune. Per questo basti pensare all'eccezionalità dei suoi 'particolari da uomo eccelso' (*mahāpuruṣa lakṣaṇa*): aspetti per definizione trascendenti e autoreferenziali. Detto questo, però, è altrettanto vero che altri elementi e qualità – e dunque anche oggetti e alcune caratteristiche –, che ne costruiscono l'immagine risultano di fatto acquisibili e ottenibili dall'uomo ordinario che si rende virtuoso entro il percorso di 'realizzazione' (sebbene, come già visto e come si vedrà meglio, le posizioni in merito siano spesso divergenti all'interno delle varie tradizioni testuali). Quindi, si sta parlando delle caratteristiche in comune e di quegli aspetti anche materiali che rendono l'esperienza del Buddha appropriabile. E infatti, il crinale fra eccezionale e ordinario, fra ideale e reale, fra simbolico e pragmatico sembra aver posto non pochi problemi agli autori delle rappresentazioni riguardanti il Buddha. Autori, si intende, che ben conoscevano la necessità di tutelare la singolarità del fondatore, ma di garantire anche la possibilità pratica ed esperibile della sua esperienza. Per simili riflessioni in ambito artistico si veda il recente: R. DeCaroli, *Image Problems: The Origin and Development of the Buddha's Image in Early South Asia*, University of Washington Press, Seattle, 2015.

materiali che dal fondatore vanno direttamente a interessare le vite ordinarie dei monaci. Ovvero, al fine di capire davvero come un oggetto conseguito dal Buddha finisca per essere proprietà precisa di un gruppo, serve rispondere alle domande: cos'è un oggetto? Qual è il tipo di relazione che lega un oggetto a un soggetto? Quali sono le dinamiche che guidano e determinano l'istituirsi di tale rapporto?

A ben vedere, gli oggetti e gli aspetti fisici e materiali non sono altra cosa rispetto agli elementi concettuali che, ad esempio, abbiamo visto diffondersi attraverso i materiali testuali al fine di determinarne le possibilità d'esperienza del singolo. Ogni oggetto e aspetto, infatti, è imbevuto di questioni concettuali, da ragioni semantiche e di significato che vengono acquisite sotto forma di elemento fisico. Ogni oggetto e aspetto esteriore viene letto e permette la lettura del reale, viene percepito e permette di percepire le cose fuori. Infatti, ricorda Roland Barthes: «il significato viene dato sempre mediante i significanti «in atto»; la significazione è un tutto indissolubile che tende a svanire nel momento stesso in cui la si divide». ⁶³⁸ Così, dietro l'acquisizione di oggetti e di aspetti si cela un processo di significazione nodale per la costruzione dei significati sul mondo, ma che, proprio in virtù della natura fisica e strumentale dei significanti stessi, conduce il soggetto ad agire, a intervenire, a usare il mondo stesso. Ecco, perciò, che in questo nesso che lega soggetti, oggetti e aspetti viene a darsi attivamente il definirsi dell'azione individuale.

Questi oggetti e queste proprietà, dunque, non risultano meri accessori ed elementi passivi legati all'identità da relegare in modo ingenuo nella sfera di come uno 'appare', ma diventano una componente nodale del pensarsi e del farsi soggetti, in altri termini essi strutturano come uno 'decide di essere' parte del mondo. Ecco perciò che gli oggetti come vestiti, accessori, corredi e strumenti per varie attività quotidiane si rendono compartecipi alle capacità effettive di intervento nel reale, permettono e assicurano l'azione, mediano e determinano l'effettiva possibilità di fare esperienza. Quindi, fare uso di sé attraverso aspetti e oggetti fisici acquisiti fa sì che proprio questi elementi finiscano per essere gli strumenti attivi che consentono l'uso della vita, la definizione di un 'io' privato e personale e, altro elemento nodale da considerare, permettono l'inserimento in un più generico 'noi' pubblico e collettivo:

«Essentially, it is this *expressive capacity* of objects that affords individuals

the opportunity to articulate aspects of self through material engagements, in an attempt to communicate something *about* – and indeed *to* – themselves. Objects have the capacity to do ‘social work’. Objects might signify sub-cultural affinity, occupation, wealth, participation in a leisure activity, or an aspect of one’s social status – all aspects of *social identity*. On the other hand, objects also carry personal, cultural and emotional meanings, related to *subjective identity* – they can facilitate interpersonal interaction, and help a person to act upon him or herself. For example, wearing certain clothing may make a person feel empowered by changing their self-perception. Objects, then, can assist in forming or negating interpersonal and group attachments, mediating the formation of self-identity and esteem, and integrating and differentiating social groups, classes or tribes». ⁶³⁹

Da queste parole si deduce che solo ricorrendo all’oggetto si ha la piena possibilità di diventar soggetto e entrare a far parte di un gruppo, di una comunità.

Ora, se tale riflessione viene calata entro un’ottica istituzionale, si capisce che tale possibilità non è solo colta da un individuo, ma essa viene anche offerta, viene cioè proposta da tutte quelle da istituzioni che prevedono e richiedono un’affiliazione, un ingresso, un ‘prender parte’. E infatti, qualsiasi agenzia istituyente invita sempre un soggetto a svestirsi dei simboli di prima e a rivestirsi degli abiti nuovi così da accedere in modo stabile al suo interno. In tal senso, quindi, oggetti e strumenti, aspetti somatici e procedure da operare sul corpo e a partire dal corpo, sono tutti elementi che vengono sempre diffusi, anzi, assegnati da un’istituzione di riferimento. Tutto questo, però, non può che avvenire per mezzo di formule linguistiche, non a caso formule rituali, entro dinamiche cerimoniali sostenute da catene narrative le quali sono indispensabili per saldare attraverso la parola gli elementi materiali ai corpi e alle vite dei vari utenti. ⁶⁴⁰

A seguito di tali logiche, le narrazioni biografiche del Buddha si sono rese capitali nella capacità di sancire e legare alcuni caratteri esteriori del profilo del fondatore ai profili degli appartenenti al gruppo monastico, così da collegare gli oggetti e aspetti della vita

⁶³⁹ I. Woodward, *Understanding Material Culture*, SAGE Publications, London, 2007, p. 135.

⁶⁴⁰ Il tema della ‘*material culture*’, dunque dell’oggetto come strumento definitorio di cultura e identità, si lega profondamente alla dimensione agentiva, biografica e narrativa del soggetto e dei soggetti che si trovano a vivere all’interno di scambi e relazioni culturali e sociali. Per un agile sunto sulla questione si veda: J. Hoskins, “Agency, Biography and Objects”, in C. Tilley *et al.* (a cura di), *Handbook of Material Culture*, SAGE Publications, London, 2006, pp. 74-84.

illustre alle vite dei destinatari ideali delle vicende. Per queste ragioni, gli oggetti e gli aspetti raccolti entro le storie di vita del Buddha vanno intesi come elementi che forniscono un contributo determinante nella possibilità di costituire la figura del praticante. Il parlare dell'aspetto del Buddha diviene perciò la possibilità di fissare i caratteri più evidenti di un ruolo, di una funzione di *status*, quella del *bhikkhu*, che assume a (nuova) consuetudine da assumere: un *habitus* che necessita del suo abito.⁶⁴¹

Poiché profondamente legati alle credenze, alle prassi e agli scopi mostrati dalle storie edificanti e dalle agenzie produttrici di queste, gli oggetti diventano inscindibili dalle modalità stesse del fare esperienza, assurgono a possibilità pratiche di mettere in scena le scelte intraprese e di immergersi entro i fini a cui si aspira. Da qui, deriva il sorgere di un 'discorso fisiomorale' che attraverso particolari oggetti materiali selezionati e sanciti dalle istituzioni buddhiste permette di vestire, dotare, qualificare e rendere potenzialmente virtuosi i corpi dei partecipanti, vale a dire di coloro che fanno uso di sé *a partire da* e *attraverso* i vari oggetti stabiliti dalle medesime agenzie.

Spieghiamo meglio: l'espressione '*Physiomoral Discourse*' non è nuova. Con questa formula la studiosa Susanne Mrozik ha inteso mostrare una strategia messa a tema da alcuni apparati testuali buddhisti che prospettano l'incorporazione e l'esibizione fisica del merito acquisito attraverso la pratica, una sorta di possibilità concreta di palesare esteriormente la virtù raggiunta da un soggetto praticante.⁶⁴² Nelle proposte di lettura che qui si vogliono dare, invece, l'espressione punta a mostrare qualcosa d'altro. Si tratta di valutare il capitale simbolico che gli oggetti stabiliti dall'agenzia buddhista accumulano nel momento stesso in cui sono legati alle vicende del fondatore. Un capitale simbolico che viene di conseguenza

⁶⁴¹ In questo paragrafo mi riferisco quasi esclusivamente al monaco maschio dal momento che per la monaca le ragioni e le regolamentazioni estetiche e di portamento variano per questioni di genere.

⁶⁴² Cfr. S. Mrozik, *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*, Oxford University Press, 2007, in part. pp. 61-81.

riversato sul corpo del praticante proprio attraverso tali oggetti. Infatti, sono questi ultimi che qualificano da subito i praticanti - il monaco e la monaca -, come esponenti potenziali della virtù che, prima ancora di essere individuale, è anzitutto una possibilità offerta dall'istituzione. In tal senso, far indossare un abito al *bhikṣu* serve a vincolare in modo somatico il soggetto a quello che l'istituto vuole, a legarlo emotivamente all'immagine del Buddha, a fissarlo in un ruolo da subito esibito come nobile e che come tale deve pensato e agito. Insomma, l'atto di conferire questi oggetti e aspetti così carichi di valenza simbolica non solo permette a un soggetto di divenire un agente, non solo lo inserisce all'interno di un gruppo, ma lo fissa entro un ruolo dove è chiaro 'ciò che ci si aspetta da lui'. Il risvolto regolativo è dunque insito nell'investitura, nell'istituzione che è compresa nei simboli materiali da indossare e che da lì avvia il governo dei percorsi di vita.

Come detto, è questo un meccanismo che possiede anche un formidabile effetto aggregante dal momento che unisce e lega il singolo a tutti gli altri singoli che si dotano e letteralmente portano su di sé le medesime caratteristiche, i medesimi emblemi e simboli. Sono proprio questi ultimi che divengono espedienti in grado di assegnare un aspetto comune, un portamento d'insieme, un riconoscimento reciproco, in una parola: un 'noi' che si dota di aspetti/oggetti/strumenti simili per inseguire finalità simili. Tuttavia, in questo gioco di procedure narrative e normative che i testi buddhisti garantiscono, non si mettono in atto solo efficaci rispecchiamenti tra un personaggio ideale e l'individuo reale, ma viene consentita anche la distinzione sociale da altri gruppi di praticanti stanziati su territori condivisi, da altri soggetti sempre compresi in simili processi d'identificazione attraverso oggetti e aspetti peculiari.⁶⁴³ Dotare di oggetti e di un particolare aspetto permette, quindi, la scissione esplicita - poiché visibile -, da altre formule codificate,

⁶⁴³ Cfr. ad es. P. Olivelle, "Pañcamāśramavidhi: Rite for Becoming a Naked Ascetic", in *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*, Anthem Press, London, 2011, pp. 249-262.

vale a dire generate e diffuse da altre agenzie religiose che dotano i propri appartenenti di quegli oggetti e di quelle caratteristiche che permettono di fare parte di un gruppo.⁶⁴⁴

Data questa premessa che permette di interpretare in senso istituzionale la ‘vestizione’ del Buddha è possibile inseguire ora il filo delle strategie identitarie stabilite in alcuni racconti agiografici che trattano della dotazione di oggetti materiali e della conseguente acquisizione di un peculiare aspetto estetico da parte del fondatore.

Se ci si rivolge ad alcuni *sūtra/sutta* già presi in considerazione si riscontra che le modalità di acquisizione di un preciso aspetto ‘ascetico’ da parte del futuro Buddha sono solo brevemente accennate. A tal proposito, *Ariyapariyesanā-sutta* presenta tale sintesi:

«io, dopo aver tagliato barba e capelli e aver indossato la veste tinta, lasciai la casa per lo condizione di senza casa».⁶⁴⁵

Tuttavia, la medesima formula, che risulta legata alle immediate conseguenze della ‘rinuncia’, la si riscontra impiegata anche per definire l’aspetto del monaco ordinario. Infatti, la rappresentazione che *Sāmaññaphala-sutta* prospetta a proposito di un aspirante *bhikkhu* è la seguente:

«Non è facile, per uno che resta a casa, condurre un'esistenza che sia ritirata, perfetta, pura e lucida come una conchiglia. Dunque, che io mi tagli barba e capelli, che indossi la veste tinta ed esca di casa per andare verso lo stato di senza casa”. Dopo un po' di tempo, [il monaco] lascia i

⁶⁴⁴ Nel contesto sud asiatico antico si riscontrano simili dinamiche di costruzione identitaria in molte altre tradizioni intellettuali che, con i gruppi buddhisti, condividevano medesimi spazi territoriali. Da qui la necessita ancor più urgente di stabilire confini normati e immediatamente percepibili per quanto riguarda l'aspetto e il portamento del singolo e del gruppo. Riguardo alle scelte identitarie e normative del vestiario ascetico all'interno delle tradizioni brahmaniche e sulle sfide lanciate dalle altre agenzie religiose anche attraverso la scelta degli indumenti consoni per il rinunciante si veda: F. Squarcini, “Vestiti anche se nudi. Politiche identitarie e codifiche del vestiario ascetico nella classicità sudasiatica”, in « Rivista di studi orientali», Vol. 82 (1-4), 2009, pp. 153-172.

⁶⁴⁵ *kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā* (MN 26 in PTS: MN, I, p. 163). La recensione cinese del testo (MĀ 204 in T. 26, vol. I, p. 777 b04) recita: 我剃除鬚髮著袈裟衣. Per la medesima formula si veda anche: *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36 in PTS: MN, I, p. 240); *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85 in PTS: MN, II, p. 83); *Saṅgārava-sutta* (MN 100 in PTS: MN, II, p. 212).

possedimenti, grandi o piccoli, abbandona i parenti, molti o pochi, si taglia barba e capelli, indossa la veste tinta e se ne va da casa per raggiungere la condizione di senza dimora». ⁶⁴⁶

Ora, se in questi testi l'aspetto del Buddha e del monaco si riflettono, va detto che altre vicende biografiche aggiungono altri particolari alla vicenda.

Un lieve incremento nella descrizione viene presentato, ad esempio, in *Mahāpadāna-sutta*, dove il *bodhisatta* viene mostrato ripetere e anzi assumere le caratteristiche di un rinunciante che incontra nel peregrinare fuori dal palazzo. Costui, monaco *ante litteram* che abbiamo visto prospettare le condotte del monaco ideale, è utilizzato nel testo come paradigma di portamento. Si legge:

«O monaci, il giovane principe Vipassī, mentre era diretto al parco, vide un uomo rasato, un rinunciante con una veste tinta. Così, dopo averlo visto, si rivolse al cocchiere: “Cos'è accaduto a quell'uomo? Perché il suo capo e le sue vesti non sono come quelli degli altri?”. “Egli è un rinunciante, mio signore” [...] Così, o monaci, il giovane principe Vipassī si rivolse al cocchiere e disse: “Prendi il carro e torna a palazzo. Io, dopo aver tagliato barba e capelli e aver indossato la veste tinta, lascerò la casa per lo condizione di senza casa”». ⁶⁴⁷

Oltre a queste particolarità, va ricordato che in altre versioni del testo, oltre a capo rasato e veste tinta, il rinunciante viene mostrato tenere in mano anche la ciotola con cui si appresta a condurre la questua. ⁶⁴⁸ E proprio la ciotola viene rappresentata allo stesso modo fra i possedimenti del Buddha in quei primi istanti dopo

⁶⁴⁶ “Na idaṃ sukaraṃ aḡāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparisuddhaṃ saṃkhalikhiṭaṃ brahmacariyaṃ carituṃ. Yan nūnāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā aḡārasmā anagāriyaṃ pabbajeyyaṃ ti”. So aparena samayena appaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya mahantaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya, appaṃ vā nātiparivaṭṭaṃ pahāya mahantaṃ vā nātiparivaṭṭaṃ pahāya, kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā aḡārasmā anagāriyaṃ pabbajati (DN 2 in PTS: DN, I, pp. 62-63).

⁶⁴⁷ Addasā kho bhikkhave Vipassī kumāro uyyānabhūmiṃ niyyanto purisaṃ bhaṇḍuṃ pabbajitaṃ kāsāyavasaṇaṃ. Disvā sārathiṃ āmantesi: “ayaṃ pana samma sārathi puriso kiṃ kato, sīsampi'ssa na yathā añṇesaṃ, vatthāni pi'ssa na yathā añṇesanti?” “Eso kho deva pabbajito nāmāti.” [...] Atha kho bhikkhave Vipassī kumāro sārathiṃ āmantesi: “Tena hi samma sārathi rathaṃ ādāya ito va antepuraṃ paccaniyyāhi. Ahaṃ pana idheva kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā aḡārasmā anagāriyaṃ pabbajissāmi” (DN 14 in PTS: DN, II, pp. 28-29). Si confronti anche l'impiego della medesima descrizione per quanto riguarda l'aspetto del monaco Upasena a p. 139 del presente lavoro.

⁶⁴⁸ Cfr. *Mahāvadana-sūtra* (MAV, p. 114): *kapālapāṇim*; DĀ 1 (T. 1, vol. I, p. 7 a02): 鉢.

la ‘rinuncia’ che lo ritraggono impegnato nella ricerca del cibo.⁶⁴⁹

Ebbene, nel passo letto viene mostrata e sottolineata la peculiarità estetica del rinunciante incontrato, la quale porta il *bodhisatta* a percepire immediatamente l’eccezionalità del soggetto che ha di fronte. Questa caratteristica, tuttavia, si associa nel seguito del racconto anche alla peculiarità etica e morale dell’individuo visto. Questioni che connesse conducono il *bodhisatta* a riconoscere la virtuosa peculiarità del rinunciante e a prendere la decisione di eseguire anch’esso l’abbandono della casa. Ecco, dunque, che in questa modalità di ritrarre il rinunciante e il *bodhisatta* la parabola del racconto si fa nodale nel trasmettere e persuadere al valore insieme estetico, etico e morale della scelta alla ‘rinuncia’ buddhista. In tal senso, immagine ed esperienza, valore estetico e proiezione virtuosa si intrecciano, si determinano in sequenza, si fanno sistema, con esiti capitali nella possibilità di rendere chiunque partecipe dei principi di valore formulati e diffusi dal testo.⁶⁵⁰

⁶⁴⁹ Cfr. DĀ 1 (T. 1, vol. I, p. 7 a22). Nel *Mahāvadana-sūtra* (MAV, p. 122) il *bodhisattva* assume l’aspetto del rinunciante, ma la ciotola non compare tra le sue dotazioni. Riguardo ad altri testi: il *Vinaya Dharmaguptaka* (T. 1428, vol. XXII, p. 779 c17-21) non presenta l’incontro con l’asceta, ma descrive le caratteristiche assunte dal futuro Buddha compresa la dotazione della ciotola durante la questua. Nel *Vinaya Mahīśāsaka* si specifica che inizialmente il futuro Buddha non copie la raccolta del cibo con la ciotola poiché non ancora acquisita, quindi riceve l’offerta in alcune foglie (T. 1421, vol. XXII, p. 102 b18). Nel seguito egli riceve sostentamento da Sujātā e dalle sue sorelle attraverso l’uso della ciotola (T. 1421, vol. XXII, p. 103 b25, c05-06)

⁶⁵⁰ L’adagio, o meglio, l’ammonimento classico che recita ‘l’abito non fa il monaco’ rivela in pieno questo processo istituzionale presente in ogni sistema culturale e che si ritrova anche nelle tradizioni buddhiste. Esso vuole mettere in guardia dal potere che si raccoglie attorno all’immagine che l’istituzione dà di sé. Esso vuole porre cautela rispetto all’idealità dei fini che l’istituzione diffonde attraverso l’esibizione materiale dei suoi simboli, ma che potrebbe non corrispondere ai mezzi e agli intenti reali dei suoi affiliati. Dunque, la sorveglianza a cui il detto invita rivela quanto la virtù che si crede aver sede nei soggetti sia in realtà il prodotto del potere simbolico fornito dall’istituzione. Una virtù a cui gli appartenenti sono sì invitati a conformarsi, ma a cui essi non potrebbero corrispondere in pieno. Da qui, l’invito alla cautela nel credere a ciò che si vede, o meglio, a ciò che si vuol far vedere. Detto questo, si deve ammettere che anche l’istituzione debba sempre mantenersi allerta nel ‘vestire’ di virtù chi, in realtà, potrebbe discostarsi dagli ideali proposti e quindi minare le basi di legittimità acquisite. Per tale ragione si assiste al sorgere di apparati e forme di controllo endogene messe in atto dalle istituzioni, nel nostro caso buddhiste, create per regolare il più possibile le condotte e il potere

Ma l'azione istituyente del testo vuole essere anche auto-regolativa, vuole cioè funzionare per fissare i criteri di accesso dello stesso gruppo. Infatti, col mostrare virtù estetica e virtù morale nel medesimo tempo e spazio narrativo si assiste alla determinazione di una «dialettica tra esperienza interiore e immagine sociale [...] [dove] il gruppo produce e proietta il potere simbolico che si eserciterà su di esso».⁶⁵¹ Ed effettivamente tali testi, che connettono e rendono inscindibili aspetto fisico, concetto morale e precetto etico, finiscono anche per dettare le forme e formule di accesso all'istituto e al gruppo buddhista. In altre parole, dato l'aspetto e il comportamento di colui che è il virtuoso per eccellenza, il Buddha, l'istituzione determina le modalità fisiche e morali di accesso al ruolo del monaco, così che tutti i suoi adepti ne siano provvisti sin dall'inizio. Ciò è chiaro se ci si rivolge al *Vinaya Theravāda* e in particolare alla porzione in esso contenuta che riguarda l'ordinazione *pabbajjā*, ovvero il tipo di ordinazione da eseguire sui novizi:

«Monaci, così si eseguirà l'atto dell'ordinazione primaria: dopo aver tagliato barba e capelli, indossato le vesti ocra e sistemato la veste esterna sulla spalla, dopo essersi inchinato ai piedi dei monaci, seduto sulle gambe e aver fatto gesto di reverenza con le mani giunte, [il novizio] dovrà dire: “Mi reco verso il rifugio del Buddha, del *dhamma* e del *saṅgha*”».⁶⁵²

Ecco che la dotazione di oggetti necessari a costruire il nuovo aspetto del giovane novizio si pone addirittura come il passaggio primario che marca lo scarto innanzitutto fisiognomico del candidato e lo trasla dallo *status* di laico a quello di neofita del gruppo monastico. Una procedura istituzionale di vera e propria investitura che si fa addirittura un requisito estetico imprescindibile come ricorda un passo successivo del medesimo cerimoniale dove il candidato deve da subito presentare un aspetto preciso per poter avanzare nelle successive fasi del rituale. Gli si chiede infatti:

«Hai ottenuto il consenso dei genitori? Hai almeno venti anni? Sei dotato di ciotola e vesti monastiche? Qual è il tuo nome? Quel è il nome del tuo

simbolico acquisito dai suoi rappresentanti.

⁶⁵¹ P. Bourdieu, “Genesi e struttura del campo religioso”, op. cit., p. 105.

⁶⁵² *evañca pana bhikkhave pabbājetabbo: paṭhamaṃ kesamassuṃ ohārāpetvā kāsāyāni vatthāni acchādāpetvā ekamsaṃ uttarāsaṅgaṃ kārāpetvā bhikkhūnaṃ pāde vandāpetvā ukkuṭikaṃ nisīdāpetvā añjalim paggañhāpetvā evaṃ vadehīti vattabbo: buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi* (PTS: Vin, I, p. 82).

precettore?».⁶⁵³

Naturalmente i testi sin qui contemplati fondano la dimensione simbolica e generica dell'aspetto del monaco ordinario ancorandola a quella illustre del Buddha, così da renderla un paradigma generico da dover acquisire.

In altri resoconti dell'ordinazione, come ad esempio quelli contenuti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, le specifiche dotazioni vengono meglio delineate. Qui, il taglio di barba e capelli si ritualizza sino a differenziarsi in due momenti distinti, con il taglio finale della ciocca di capelli lasciata temporaneamente sul capo. Inoltre, le vesti ufficiali presentate al candidato diventano tre, chiarite nelle dimensioni e nell'uso che se ne deve fare, la ciotola viene consegnata e riposta nelle mani del candidato e ne viene specificato l'utilizzo, si specificano i 'supporti/requisiti' (sans: *niśraya*; pāli: *nissaya*), ovvero quali tipi e qualità di veste, di cibo, di alloggio e di medicine il monaco può fare suoi.⁶⁵⁴

Per questi motivi, sancita nei *sūtra/sutta* una prima somiglianza generica tra l'aspetto del Buddha e l'apparire delle vite ordinarie, in molti altri *loci* testuali, soprattutto quelli normativi dei *Vinaya*, le dotazioni del monaco vengono illustrate nel dettaglio, così da assegnare a ogni partecipante del gruppo un preciso corredo di oggetti di cui disporre e la serie di procedure attraverso le quali assumere un aspetto consono secondo i dettami del gruppo.⁶⁵⁵ Anche in queste dissertazioni, che si strutturano quasi sempre come casi narrativi ai quali fanno seguito le relative norme, l'esperienza del Buddha diviene centrale a garantire l'autorevolezza e la legittimità delle scelte riguardanti l'aspetto e gli oggetti di cui disporre. La quasi totalità delle vicende, infatti, coinvolge in prima persona il fondatore, implicandolo spesso come mediatore con il mondo laico, ovvero come

⁶⁵³ *anuññāto 'si mātāpitūhi, paripuṇṇavāsivasso 'si, paripuṇṇaṃ te pattacīvaraṃ, kiṃnāmo 'si, konāmo te upajjhāyo 'ti* (*Mahāvagga* I, 76.1 in PTS: Vin, I, p. 93).

⁶⁵⁴ Cfr. A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 110-119; 128-132; G. Schopen, "Making Men Into Monks", op. cit., pp. 233-235. I quattro 'supporti/requisiti' *nissaya* compaiono in PTS: Vin, I, p. 58 in numero limitato rispetto a quelli presenti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*.

⁶⁵⁵ Per quanto riguarda il vestiario del monaco si veda: M. Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, op. cit., pp. 32-55. Per un recente studio sulla cura di sé, dunque su strumenti e pratiche corporali, in ambito monastico si rimanda a: A. Heirman; M. Torck, *A Pure Mind in a Clean Body: Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*, Academia Press, Gent, 2012.

selettore di quegli oggetti spesso offerti e donati che, solo una volta convalidati, diventano strumenti effettivamente usufruibili da tutto il *sañ gha*.⁶⁵⁶

Per capire come la sanzione e l'esperienza diretta del Buddha siano sempre coinvolte al fine di stabilire le scelte estetiche del gruppo è possibile rivolgersi a un caso contenuto all'interno del *Vinaya Theravāda*. Qui, le modalità di cucitura attraverso le quali l'abito monastico deve essere assemblato sono direttamente indicate dal Buddha ad Ānanda durante un viaggio nel territorio del Magadha. Il lessico utilizzato per mostrare le varie parti che devono costituire la veste è estremamente tecnico e preso direttamente dal gergo agricolo. In Magadha, infatti, il Buddha prima mostra al discepolo Ānanda i vari elementi che costituiscono il paesaggio circostante, successivamente istruisce su come assemblare l'abito.⁶⁵⁷

Accanto a quest'uso della sanzione autorevole operata dal Buddha, vi sono però anche altri apparati biografici del Buddha che pongono una maggiore attenzione alla descrizione delle dotazioni.

Innanzitutto, alcuni testi e in particolare le biografie più complete presentano la descrizione della svestizione di Gautama, vale a dire l'abbandono dei vessilli regali che vengono affidati al cocchiere che lo accompagna con la richiesta che essi siano restituiti ai genitori.⁶⁵⁸ Tale gesto rimanda a una sorta di rispetto e reverenza nei confronti della propria famiglia. Esso sembra concorrere a strutturare quel 'discorso familiare' teso a legare l'esperienza del fondatore con quella dei propri parenti e a mantenere relazioni di vicinanza tra rinunciante e consanguinei anche nei momenti simbolici che mirano al distacco.⁶⁵⁹ Il fatto che il legame familiare si conservi

⁶⁵⁶ Si vedano i molti casi e le relative norme ratificate dal Buddha presenti in *Mahāvagga* VIII, 1-31 (PTS: Vin, I, pp. 268-311) che stabiliscono quantità, materiali, modalità di possesso, di acquisizione, di distribuzione ed in taluni casi di eredità di vesti e altri tessuti adibiti all'uso quotidiano.

⁶⁵⁷ Cfr. PTS: VIN, I, p. 287. Per la trad. e un commento al passo si veda: O. von Hinüber, "Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery", op. cit., pp. 7-9.

⁶⁵⁸ Cfr. *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, p. 102 b06-07); *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, pp. 89-90); *Mahāvastu* (Mvu, II, pp. 164-166); *Buddhacarita* (Bc, 6.12-14); *Nidānakathā* (PTS: Jā, I, p. 64); *Lalitavistara* (Lal, XV, p. 163).

⁶⁵⁹ Come meglio sia approfondirà nel capitolo sul 'ritorno a Kapilavastu' del Buddha è emblematico che nel *Mahāvastu* la restituzione dei vessilli regali si accompagni per ben due volte alla promessa del ritorno a casa una volta raggiunta la 'realizzazione'.

attraverso la restituzione degli oggetti e non con il loro mero disconoscimento e il loro abbandono indica la volontà di consegnare sì un'immagine nuova del soggetto, ma che mantenga un certo grado di riguardo verso i codici riconosciuti dalla famiglia.

Inoltre, è possibile pensare che la messa in scena della destituzione dei simboli mondani da parte del Buddha si colleghi ad alcune operazioni messe effettivamente in atto nei rituali d'ordinazione monastica. In molte prassi cerimoniali prescritte i candidati novizi sono invitati a spogliarsi in pubblico e in modo plateale dei simboli e degli accessori da laici, questo prima di passare alle fasi successive della vestizione dove vengono assegnati indumenti e gli altri simboli legati all'ordine monastico.⁶⁶⁰

Per questo è possibile dire che l'inserimento della restituzione dei monili regali concorra ad attenuare ancora di più le logiche radicali dell' 'abbandono' e a mostrare un Buddha attento alle dinamiche familiari di fatto presenti nelle varie fasi dell'ordinazione precedentemente considerate.

Dopo la destituzione degli ornamenti da laico i testi agiografici passano a narrare il taglio dei capelli operato da Gautama. In modo più approfondito rispetto a quanto accennato nei *sūtra/sutta*, il futuro Buddha viene descritto tagliarsi da sé la ciocca di capelli (*cūḍā*) presente sul suo capo. Dopodiché, proseguono i testi, la ciocca viene recuperata dalla divinità Indra e conservata in luoghi

Vinaya Mahīśāsaka
differenti: 1) nel *Mahāvastu* la ciocca viene semplicemente
custodita nel cielo da cui Indra proviene;⁶⁶¹ 2) nel *Saṅghabhedavastu* la ciocca
viene recuperata da Indra e celebrata con un festival (*maha*) dalle
divinità del cielo Trāyastriṃśa;⁶⁶² 3) nel *Mahāvastu* oltre al

⁶⁶⁰ Per alcuni esempi di tale pratica cerimoniale si veda: A. von Rospatt, "The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*) Into a Rite of Passage in Newar Buddhism", in J. Gengnagel; U. Hüsken; S. Raman (a cura di), *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2005, pp. 203, 214, 216-217; A. Abeysekara, "Politics of Higher Ordination, Buddhist Monastic Identity, and Leadership in Sri Lanka", in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 22 (2), 1999, p. 260; D. Gellner, "Monastic Initiation in Newar Buddhism", in R.F. Gombrich (a cura di), *Indian Ritual and its Exegesis*, Cambridge University Press, Delhi, 1988, pp. 50-51.

Cfr. T. 1421, vol. XXII, p. 102 b10-12.

⁶⁶¹

Cfr. Mvu, II, pp. 165-166, 189. Il *Buddhacarita* (Bc, 6.56-58) espone la venerazione della ciocca da parte di alcune anonime divinità.

⁶⁶²

festival organizzato dalle divinità, si dice si renda onore alla ciocca anche in terra e per mezzo di *caitya* che «i monaci ancora venerano»;⁶⁶³ 4) nel *Nidānakathā* il *caitya* è costruito nel cielo dalle divinità ed è denominato Cūḷāmaṇi⁶⁶⁴ 5) nel *Lalitavistara* il *caitya* ha il nome di Cūḍāpratigrahaṇa.⁶⁶⁵

Nonostante le lievi discordanze che i testi mostrano, l'attenzione posta al taglio della ciocca sembra rimandare ad almeno tre questioni legate a importanti dinamiche sociali e monastiche.

Da una parte è chiara l'intenzione di costruire il senso della devozione dell'intera comunità dei credenti attraverso il rimando alle reliquie del Buddha. Infatti, narrare l'intervento delle divinità che conservano le spoglie mortali del Buddha assegna maggior valore al ricordo del Buddha e del suo gesto. Si assiste, così, a un duplice nesso che permette di costruire e garantire la 'memoria collettiva' della comunità: da una parte si eleva il ricordo a un livello trascendente con il rimando alla venerazione divina della ciocca e del gesto del Buddha, dall'altra parte il ricordo si reifica e si raccoglie attorno a siti reali - vale a dire i *caitya* riportati anche dalle fonti -, che diventano le sedi terrene dove la comunità ha la possibilità di raccogliersi rievocando quanto avvenuto. Così, in questo doppio nesso sia fittivo, sia reale, tanto trascendente quanto terreno, si reitera il ricordo dei momenti salienti della vita del fondatore al fine di permettere le circostanze del 'farsi comune' del gruppo, del riunire attorno al fondatore i fedeli in senso lato e ricordare loro le ragioni esclusive del loro credere e del loro esserci.⁶⁶⁶

Questa dimensione sociale a cui il taglio della ciocca rimanda e che anzi concorre attivamente a formare è confermata anche dalla seconda

⁶⁶³ Cfr. SBhV, I, p. 91: *adyāpi caityavandakā bhikṣavo vandante.*

⁶⁶⁴ Cfr. PTS: Jā, I, p. 65.

⁶⁶⁵ Cfr. Lal, XV, p. 164.

⁶⁶⁶ Per quanto riguarda la valenza della reliquia qui presa in oggetto e del ricordo collettivo si vedano le riflessioni presenti in: J. Strong, *Relics of the Buddha*, op. cit., pp. 65-70 (par. *The Relic of the Bodhisattva's Hairknot*). Oltre a questo elemento i testi rimandano al sorgere di numerosi *stūpa* che conservano capelli e peli del Buddha, benché non si abbia prova archeologica della loro esistenza in territorio sud asiatico. Cfr. *Ibidem*, pp. 72-85; A. Heirman; M. Torck, *A Pure Mind in a Clean Body*, op. cit., p. 157, nota 1.

questione riportata nei racconti.

Oltre al riferimento ai *caitya*, infatti, i testi riportano anche il festival (*maha*) promosso dalle varie divinità per onorare e commemorare l'episodio del taglio della ciocca. Ebbene, questo elemento narrativo sembra riportare a un dato reale, ovvero al fatto che determinate celebrazioni buddhiste fossero direttamente collegate ad alcuni precisi episodi della vita del fondatore. Come mostrato da Gregory Schopen attraverso l'analisi di alcuni materiali presenti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, in particolare nell'*Uttaragrantha*, tali eventi collettivi si riferivano nello specifico alla nascita del Buddha (*jātimaha*), al taglio dei suoi capelli all'età di cinque anni (*jaṭ āmaha*), al taglio della ciocca durante la 'rinuncia' (*cūdāmaha*) e all' 'illuminazione' (*bodhimaha*). Queste occasioni, riportano i testi, vedevano la partecipazione congiunta di monaci e monache, così come la presenza di laici e diverse personalità autorevoli legate al territorio.⁶⁶⁷ Il fatto che ben due festival fra quelli presentati da Gregory Schopen siano relativi alla vita del *bodhisattva* e non dell'esperienza del Buddha, mentre il taglio della ciocca si ponga a cavallo fra spazio laico e monastico, far pensare a una volontà tutta rivolta a caratterizzare il ricordo del fondatore *per* la società, a marcare l'immagine di un Buddha più 'domestico' e coinvolto anche negli affari del mondo. Ora, sebbene di debba essere cauti nel leggere i materiali agiografici come prove dell'esistenza reale di pratiche collettive - i testi biografici si riferiscono, infatti, a festival 'celesti' e a generici *caitya* commemorativi -, si può comunque confermare il ruolo di legittimazione della dimensione culturale e sociale che siffatti testi permettono. In altre parole, è opportuno riconoscere l'apporto socialmente agglutinante che il rimando alla vita del fondatore ha determinato per la comunità dei fedeli, formata dalla componente monastica e da quella laica, ovvero la possibilità di dotare di momenti intercalari comuni dove riunirsi fisicamente e reiterare il comune procedere entro significati e scopi precisi.

Infine, la terza questione implica dinamiche prettamente monastiche

⁶⁶⁷ Guṇaprabha, parafrasando l'*Uttaragrantha*, elenca la serie di festival in tal modo: *jāti-jaṭā-cūda-bodhi-maha*. Cfr. G. Schopen, "Celebrating Odd Moments: The Biography of the Buddha in Some Mūlasarvāstivādin Cycles of Religious Festivals", in G. Schopen, *Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters: Recent Papers on Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2014, pp. 376-378. Cfr. anche U. Pagel, "Stūpa Festivals in Buddhist Narrative Literature", in K. Klaus; J.-U. Hartmann (a cura di), *Indica et Tibetica: Festschrift für Michael Hahn*, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Wien, 2007, pp. 370-372, note 2-3.

e rituali.

Il taglio della ciocca del Buddha sembra associarsi al peculiare rito della tonsura prescritto e previsto in più tradizioni testuali legate ai codici monastici. Nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, infatti, la procedura legata all'ordinazione primaria (sans.: *pravrajyā*; pāli: *pabbajjā*) che marca l'ingresso dei novizi nell'ambito monastico prescrive di non rasare completamente il candidato, ma di lasciare, dopo una prima tonsura dei capelli (*keśā*), una ciocca (*cūḍā*) alla sommità del capo, affinché essa sia tagliata in seconda battuta e a seguito di una conclusiva conferma del soggetto di voler essere ammesso nella comunità.⁶⁶⁸ Questa duplice procedura di taglio dei capelli la si ritrova descritta anche nel *Mahāvastu* e legata alla figura di Rāhula, in particolare nel racconto che mette a tema le fasi della sua ordinazione a novizio.⁶⁶⁹ Pertanto, i rimandi esemplari al gesto compiuto dal Buddha e alla pratica rituale compiuta su Rāhula sembrano confermare il fatto che attorno al taglio della ciocca si siano decise le modalità attraverso le quali marcare esteticamente l'accesso nella comunità monastica per un individuo.

Si può affermare, quindi, che il racconto del taglio della ciocca compiuto dal Buddha sia uno degli elementi narrativi che descrivono una sorta di auto-ordinazione del fondatore. Esso diviene l'atto narrativo, l'*ideologema*, che rimanda ad un suo uso tanto monastico quanto sociale dal momento che esso segna la differenziazione primaria dal mondo laico, una distinzione esteriore che, proprio a partire dalla figura del Buddha, ma passando anche per la figura di Rāhula, deve essere replicata su tutti i nuovi partecipanti alla comunità buddhista.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Per quanto riguarda il *Vinaya Mūlasarvāstivāda* si veda: A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 110-111. Per considerazioni specifiche su tale pratica nel contesto del buddhismo newar si rimanda a: A. von Rospatt, "The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*)", op. cit., pp. 205-206. Si veda anche la traduzione offerta da David Gellner del testo che prescrive le azioni da compiere nel 'rito della tonsura' newar chiamato *Cūḍākarma Vidhāna*: D. Gellner, "Monastic Initiation in Newar Buddhism", op. cit., pp. 72-95. Tale pratica la si ritrova anche nel variegato contesto buddhista cinese classico e contemporaneo come riporta: A. Heirman; M. Torck, *A Pure Mind in a Clean Body*, op. cit., p. 142.

⁶⁶⁹ Cfr. Mvu, III, pp. 268-271. Il racconto che sarà oggetto di analisi approfondita nel seguito del lavoro.

⁶⁷⁰ Dice Mikhail Bakhtin: «The image of such a language in a novel is the image assumed by a set of social beliefs, the image of a social ideologeme that has fused with its own discourse, with its own

Tale atto istituito e istituyente di distinzione, di presa di distanza dalla società è, tuttavia, anche un atto separazione nei confronti di altre tradizioni intellettuali e di altre agenzie normative. La sua precisazione si rende infatti necessaria se si pensa alle indicazioni offerte da alcuni testi prescrittivi brahmanici in quanto a indicazioni estetiche. Nei *Dharmasūtra*, ad esempio, la ciocca di capelli compare come uno dei segni distintivi sia del brahmano capofamiglia,⁶⁷¹ sia dello studente.⁶⁷² Inoltre, gli stessi testi presentano la ciocca di capelli come tratto distintivo del ‘mendicante’ (denominato variamente come *parivrāja*, *bhikṣu*),⁶⁷³ mentre per l’ ‘asceta’ (chiamato *vānaprastha*, *vaikhānasa*) si impongono capelli incolti ma raccolti (*jaṭ ıla*).⁶⁷⁴ Dunque, da quanto è possibile ritrovare entro alcune fonti non buddhiste, i gesti simbolici del taglio della ciocca e della completa tonsura diventano a maggior ragione emblemi specifici della ‘rinuncia’ buddhista che necessitano della dimensione simbolica della vita del Buddha per essere sanciti e per essere rimessi in atto in quei momenti di scenarizzazione dell’ ‘abbandono’ che corrispondono all’ordinazione.

Insomma, il rimando al taglio della ciocca diviene strumento normo-

language [...] In the novel formal markers of languages, manners and styles are symbols for sets of social beliefs». M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, op. cit., p. 357.

⁶⁷¹ Cfr. *Baudhāyana-dharmasūtra* 1.8.18-19; *Vasiṣṭha-dharmasūtra* 2.21. Cfr. anche P. Olivelle, “Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Traditions”, in A. Hildebeitel; B.D. Miller (a cura di), *Hair: Its Power and Meaning in Asian Cultures*, SUNY Press, Albany, 1998, pp. 15-17.

⁶⁷² Cfr. *Āpastamba-dharmasūtra* 1.2.32; *Gautama-dharmasūtra* 1.27 (anche la testa rasata è tra le opzioni proposte); *Vasiṣṭha-dharmasūtra* 7.11.

⁶⁷³ *Gautama-dharmasūtra* 3.22 e *Baudhāyana-dharmasūtra* 2.11.18 pongono la ciocca di capelli come acconciatura suggerita (dal primo) e imposta (dal secondo). *Vasiṣṭha-dharmasūtra* 10.6, al contrario, propone la rasatura completa del capo.

⁶⁷⁴ Cfr. *Gautama-dharmasūtra* 3.34; *Baudhāyana-dharmasūtra* 2.11.15; *Vasiṣṭha-dharmasūtra* 9.1. Nel *Mānavadharmasāstra* si assiste a una *variatio* a proposito dell’acconciatura prescritta alle figure ascetiche: per il *vānaprastha* viene stabilita la capigliatura incolta e viene proibito di tagliarsi barba, peli e unghie (*Mānavadharmasāstra* 6.6), mentre per lo *yati* si ingiungono testa e barba rasati, unghie tagliate e il possesso di ciotola, bastone e vaso dell’acqua (*Mānavadharmasāstra* 6.52). In particolare, si segnala che molte delle azioni prescritte per lo *yati* risultano assai simili alle norme presenti nei *Vinaya*, alcune delle quali già richiamate in questo lavoro. A proposito si veda: *Mānavadharmasāstra* 6.35, 6.41, 6.43, 6.46-48, 6.50, 6.52, 6.55, 6.57-60, 6.62-63, 6.72-73, 6.76-77.

narrativo che segna - e dunque fissa -, l'uscita dagli ambienti domestici e dalle norme sociali imposte sui corpi. Esso decreta, di conseguenza, la scissione e l'ingresso nella comunità dei praticanti. Tuttavia, sebbene tale aspetto fondativo sia ben chiaro e primario, vi è anche da ricordare che l'aspetto trasformativo della tonsura deve permanere e protrarsi nel tempo. Il taglio operato dal Buddha, proprio per ragioni legate alla sua eccezionalità, deve rendersi pratica ritualizzata e costante per il singolo, ovvero per il monaco che di fatto la replica in modo costante durante il suo vivere quotidiano e seguendo le molte e precise istruzioni dettate in merito dai *Vinaya*.⁶⁷⁵

Se si passa ora al tema dell'acquisizione della veste i testi non solo presentano differenti storie sulle modalità del suo ottenimento, ma mostrano una notevole discontinuità a proposito della qualità e del tipo di indumento acquisito. Narrazioni che, speculando a proposito di quale abito il Buddha abbia indossato, si rivelano foriere di importanti istanze per l'intera comunità e, soprattutto, di complesse politiche identitarie messe in atto dai magisteri buddhisti nel corso del tempo.

In modo più approfondito rispetto alle succinte informazioni fornite dai testi con i quali si è aperto il paragrafo, in molte altre fonti agiografiche la 'veste tinta' (sans.: *kāṣāya cīvara*; pāli: *kasāva cīvara*) che il futuro Buddha indossa viene ottenuta attraverso uno scambio di indumenti con un cacciatore.⁶⁷⁶ La quasi totalità dei testi che includono la vicenda sono concordi nel narrare che il cacciatore è, di fatto, una proiezione creata da alcune divinità.⁶⁷⁷ Così, il *bodhisattva* si trova a cedere la sua ricca veste da laico - i testi dicono di pregiato materiale proveniente da Kāśī (*kāśika*) -, in cambio di un'umile veste trattata.

Ebbene, come nel caso già analizzato dell'intervento di Brahmā negli istanti che succedono al 'risveglio', il riferimento alle divinità si costituisce come un inserto doppiamente legittimante: non solo

⁶⁷⁵ Per una trattazione puntuale della serie di azioni normate che vanno dal taglio alla cura dei capelli del monaco si rimanda a: A. Heirman; M. Torck, *A Pure Mind in a Clean Body*, op. cit., pp. 137-164 (cap. *Shaving the Hair and Trimming the Nails*).

⁶⁷⁶ Cfr. *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, p. 102 b8-9); *Saṅghabhedavastu* (SBhV, I, p. 92-93); *Mahāvastu* (Mvu, II, pp. 189-195); *Buddhacarita* (Bc, 6.60-64); *Lalitavistara* (Lal, XV, p. 164).

⁶⁷⁷ Tranne il *Vinaya Mahīśāsaka* che non specifica la natura divina del cacciatore, le divinità contemplate sono: Śakra per il *Saṅghabhedavastu*, le divinità Śuddhāvāsakāyika per *Mahāvastu* e *Lalitavistara*, una divinità definita *visuddhabhāva* per il *Buddhacarita*.

perché esse letteralmente investono lo stesso Buddha d'autorità riconoscendo il valore della scelta effettuata, ma anche perché esse in questo modo sanciscono l'indumento che qualifica la sua 'rinuncia'.

A questo proposito, se si prende la versione contenuta nel *Saṅghabhedavastu* questa costruzione d'autorevolezza e di appropriatezza della veste si comprende ancora meglio. Nel testo facente parte del *Vinaya Mūlasarvāstivāda* la vicenda dello scambio di indumenti tra divinità e futuro Buddha è accresciuta e fornisce informazioni proprio in merito alla storia della veste che il Buddha acquisisce.⁶⁷⁸ Il testo vuole che essa provenga da abiti di iuta (*śāṇa*) rifiutati da alcuni fratelli *pratyekabuddha* che, prevedendo la gloria del Buddha, chiesero espressamente alla madre di conservarli per l'avvento di colui che avrebbe poi realizzato la 'liberazione'. Dopo una serie di cessioni, le vesti vengono ottenute dalla divinità Śakra, il quale decide finalmente di cederle al *bodhisattva* in occasione della sua 'rinuncia' attraverso l'illusione del cacciatore. Il testo, infine, fa addirittura riferimento ad un 'festival della veste' (*kāśimaha*) istituito da Śakra a cui partecipano le divinità del cielo Trāyastriṃśa, mentre *brāhmaṇa* e capifamiglia 'devoti/pellegrini' (*caityavandaka*) venerano il ricordo dello scambio presso il luogo dove esso avvenne.⁶⁷⁹

Queste informazioni, o meglio, l'incremento narrativo che riconfigura l'intera vicenda diviene un meccanismo in grado di far guadagnare massimo valore sia alle scelte operate del *bodhisattva*, sia agli oggetti da lui acquisiti. Così, attraverso l'aneddotica narrativa,

⁶⁷⁸ Per la trad. della vicenda contenuta nel *Saṅghabhedavastu* e nel *Lalitavistara*, e per brillanti riflessioni riguardanti la veste del Buddha, si veda: J.A. Silk, "Dressed for Success", op. cit., pp. 190-193.

⁶⁷⁹ Cfr. J. Strong, *Relics of the Buddha*, op. cit., pp. 65-67.

che rimanda ad altre vicende cariche di potere simbolico, non solo ogni singolo evento legato ‘dipartita’ diviene tappa virtuosa che anticipa la ‘realizzazione’ e che per questo deve essere ricordata e venerata, ma anche gli elementi come la veste passata di mano in mano sino a giungere al Buddha ricevono il massimo grado di riconoscimento e legittimità. Oltre a questo, il gesto dei fratelli *pratyekabuddha*, della madre e della sorella che conservano le vesti per poi consegnarle a colui che otterrà il ‘risveglio’ ripropone al massimo grado la virtù del dono e dell’offerta di beni verso il Buddha e il conseguente merito che da tale attività può scaturire. Un’azione che dopotutto si lega e dà valore alla più comune donazione di vesti da parte dei laici che, attraverso l’atto, possono ottenere meriti e benefici.⁶⁸⁰

A conferma definitiva di quanto detto si qui, si ha la versione dell’avvenimento conservata nel *Nidānakathā*, la quale presenta una notevole discontinuità narrativa.⁶⁸¹ Questo testo agiografico, infatti, non presenta la figura del cacciatore, ma di una divinità che cede una serie di oggetti al futuro Buddha. Il testo pāli è molto chiaro a proposito e inizia con il *bodhisatta* che, in riferimento alle sue

⁶⁸⁰ L’offerta di vesti consunte che messe insieme diventano una veste adatta a un praticante virtuoso è alla base anche della storia e della regolamentazione presente nei *Vinaya* che stabilisce la cerimonia *kaṭhina* dove si vuole che i laici offrano una veste a un monaco riconosciuto particolarmente dotato di virtù. Di certo non si vuole proporre alcuna relazione esistente fra le due storie. Tuttavia, la presenza della veste, dell’offerta da parte dei laici e dell’idea di virtù che si determina sembra fare parte di un comune sostrato di significati, oggetti e pratiche che si richiamano e che sono proposte in forme differenti, e proprio per questo persuasive negli intenti. Cfr. R. Gombrich, “Why Is the *kaṭhina* Robe So Called?”, in «Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies», Vol. 8, 2015, pp. 155-162.

⁶⁸¹ Cfr. PTS: Jā, I, p. 65.

vesti da laico, esclama: «queste vesti di Kāsi non sono adatte a un *samaṇa* a». ⁶⁸² Così, la divinità Brahmā Ghaṭṭikāra, udita l'esclamazione del futuro Buddha, discende dal cielo e dona al *bodhisatta* quelli che sono definiti essere gli «accessori del *samaṇa* a» (*samaṇa aparikkhāram*), ovvero «tre vesti, ciotola dell'elemosina, rasoio, ago, cintura e filtro dell'acqua: gli otto [accessori] del monaco devoto». ⁶⁸³ Ebbene, tutti questi accessori figurano come oggetti ammessi dal *Vinaya* Theravāda e facenti parte del corredo idoneo di cui il monaco può e deve disporre. Nelle varie sezioni del codice normativo compare l'uso corretto di tali strumenti, così come la proibizione di usare oggetti simili ma non ritenuti consoni e adatti. ⁶⁸⁴ A questo si aggiunge che proprio le vesti e la ciotola con la quale condurre la questua sono annoverati quali oggetti tassativi per l'ingresso nella comunità monastica ed effettivamente conferiti ai candidati monaci durante le fasi cerimoniali dell'ordinazione.

⁶⁸⁵ Questo conferma senza dubbio che

⁶⁸² “*imāni kāsikavattāni mayhaṃ na samaṇasārūppānīti*” (*Idem*).

⁶⁸³ “*Ticivaraṇ ca patto ca vāsi sūciṇ ca bandhanaṃ parissāvanena atṭh’ ete yuttayogassa bhikkhuno*” *ti* (*idem*).

⁶⁸⁴ Molte sono le sezioni riguardanti la veste, si veda a titolo di esempio l'obbligo per il monaco di non separarsi dalla triplice veste ottenuta presente in *Mahāvagga* II, 12 (PTS: Vin, I, pp. 109-111). Per gli altri oggetti si vedano le istruzioni dettagliate presenti in *Cullavagga* V in PTS: Vin, II, pp. 105-145. In particolare, per quanto riguarda la ciotola dell'elemosina si veda *Cullavagga* V, 8-10 (PTS: Vin, II, pp. 110-115), per il rasoio si veda *Cullavagga* V, 27 (PTS: Vin, II, pp. 133-135), per la cintura si veda *Cullavagga* V, 29 (PTS: Vin, II, pp. 135-137), per l'ago si veda *Cullavagga* V, 10 (PTS: Vin, II, pp. 114-115), per il filtro dell'acqua si veda *Cullavagga* V, 13 (PTS: Vin, II, pp. 118-119). Cfr anche O. von Hinüber, “Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery”, op. cit., pp. 13-14.

⁶⁸⁵ Cfr. *Mahāvagga* I, 70 in PTS: Vin, I, pp. 90-91. Per quanto riguarda il *Vinaya Mūlasarvāstivāda* si rimanda alla descrizione del rituale dell'ordinazione *upasampadā* presente in: A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda*

Nidānakathā ha saputo integrare nella vicenda delle dotazioni il testo del Buddha ulteriori oggetti riconosciuti essere strumenti di pertinenza del monaco ordinario.⁶⁸⁶

A questo punto è possibile avanzare l'idea che il racconto che tratta dell'acquisizione della veste e di altri oggetti specifici da parte del Buddha e la cessione degli stessi a opera di alcune divinità, possa richiamare in qualche modo anche le fasi di conferimento ufficiale degli accessori ai monaci durante l'ordinazione. Così, l'investitura del futuro Buddha, oltre al *surplus* di valore simbolico che essa permette di assegnare agli elementi contemplati, diviene fondamento discorsivo posto alla base di altre e future investiture, vale a dire delle precise fasi che introducono un singolo nel gruppo monastico e che permettono il fissarsi e il mantenersi - anche estetico -, dell'identità in comune del gruppo.

A ulteriore conferma di quanto detto va riportata un'altra prova narrativa capace di chiarire le ragioni e gli scopi celati dietro siffatti apparati testuali. Un altro celebre scambio di vesti che coinvolge il Buddha, infatti, sembra essere servito da artificio narrativo per motivare questioni legate a investiture simboliche, per stabilire ruoli di rilievo nel *saṅ gha*, ma anche a orientare verso peculiari pratiche a cui i soggetti e gli oggetti contemplati

Literature, op. cit., pp. 115-117. Per un sunto del *Cīvaravastu* e le relative norme che regolano la dotazione dell'abito monastico si veda: *Ibidem*, pp. 207-219. In particolare, si segnala che in *Mahāvagga* I, 70 (PTS: Vin, I, p. 90) la norma che impone la ciotola e la veste ai partecipanti del *saṅgha* avviene a seguito del biasimo di alcuni laici che accusano i monaci di apparire 'come gli altri gruppi ascetici' (*seyyathāpi titthiyā 'ti*). Questo conferma che la vestizione si rende necessaria ai fini della distinzione sociale e soprattutto verso la collettività.

Cfr. J. Strong, *The Buddha*, op. cit., p. 79.

686

riportano.

È il caso del racconto che descrive il passaggio di vesti fra il Buddha e uno fra i suoi discepoli più celebri, ovvero Kāśyapa.

La vicenda è presente in vari *loci* testuali e risulta variamente riscontrabile dai *sutta* pāli sino alle definitive sistemazioni presenti nelle scritture Mahāyāna.⁶⁸⁷ Come messo in luce da Jonathan Silk lo scambio di vesti fra Buddha e Kāśyapa rappresenta il riconoscimento dell'importanza del discepolo da parte del fondatore, cosa che comporta una sorta di passaggio di testimone, di «new disposition» a proposito di chi debba rivestire il ruolo di guida dentro la comunità. L'elemento che rende possibile un tale esito è però l'impiego della veste. Essa è usata come un «medium of the connection»,⁶⁸⁸ risultando capace di congiungere il personaggio di Kāśyapa a quello Buddha (e in altre versioni anche al futuro Buddha Maitreya), così da mettere in assoluto rilievo il primo e farlo primeggiare su tutti gli altri celebri discepoli. In questo trasferimento di potere simbolico fra personaggi narrativi molto è determinato da un elemento presente in tutte le versioni del racconto e che riguarda nello specifico la qualità e il tipo di vesti coinvolte nello scambio: mentre Kāśyapa riceve dal Buddha una veste 'dismessa' (*pāṃ sukūla*),⁶⁸⁹ il Buddha ottiene dal discepolo una veste di buona

⁶⁸⁷ Cfr. J.A. Silk, "Dressed for Success", op. cit.; J. Strong, *Relics of the Buddha*, op. cit., pp. 216-220, in part. su Mahākāśyapa pp. 218-220.

⁶⁸⁸ J.A. Silk, "Dressed for Success", op. cit., p. 203.

⁶⁸⁹ Traduco con il termine 'dismessa' per mantenere l'ambivalenza del termine *pāṃsukūla* costituito da *pāṃsū* ('polvere', 'sabbia') e *kūla* ('ammasso'), quindi una veste costituita da materiali accantonati, rifiutati, ma anche in cattivo stato. Cfr. N. Witkowski, "Pāṃsukūla as a Standard Practice in the Vinaya", in J. Chen *et al.* (a cura di), *Rules of Engagement: Medieval Traditions of Buddhist Monastic Regulation*, University of Hamburg Press, Hamburg, in corso di stampa, p. 296.

fattura. L'investitura di Kāśyapa da parte del Buddha passa quindi attraverso un riconoscimento legato soprattutto a un oggetto preciso che il Buddha offre, un indumento dal significato tutt'altro che neutro dal momento che esso risulta profondamente legato alle pratiche ascetiche rigorose e 'purificatrici' (*dhutaṅga*).⁶⁹⁰ Per questo, la particolare veste *pāṃ sukūla* donata dal Buddha caratterizza la figura di Kāśyapa e ne accresce il valore. Essa permette l'individuazione di Kāśyapa come successore del Buddha e lo pone come massimo rappresentante del *saṅgha*, ma lo identifica da subito anche come praticante esemplare delle condotte intransigenti e dunque come garante di quelle pratiche da ritenere particolarmente virtuose. Insomma, è l'esibizione della veste che, proprio in virtù dell'essere stato l'abito indossato dal Buddha e perciò dotato di qualità esemplari, diviene la modalità capace di indicare e elevare in un sol colpo sia la figura di Kāśyapa, sia le pratiche a cui la medesima veste rimanda. Così Jonathan Silk riassume il portato globale della vicenda:

«I offer the hypothesis that Kāśyapa appears as the Buddha's interlocutor in various Mahāyāna sūtras as a means of invoking the legitimizing charisma of a history and legend well established in Buddhist lore, and widely understood to symbolize a combination of crucial qualities: purity in practice, which certifies orthopraxy, leadership of the monastic community and arbitration of the limits of its sacred canon, which guarantees orthopraxy, and a link with the future, which draws these validations into the time of the authors».⁶⁹¹

⁶⁹⁰ Cfr. p. 83 del presente lavoro.

⁶⁹¹ J.A. Silk, "Dressed for Success", op. cit., p. 207.

Ora, se questi sono gli scopi precisi degli autori e redattori della vicenda, quello che qui si vuole sottolineare è l'impiego performativo di un oggetto carico di significati come la veste *pāṃ sukūla* nella biografia del Buddha. O meglio, quello che vi è da rilevare è l'uso di un peculiare tipo di veste che diviene strumento capace di assegnare ruoli, tracciare linee di continuità ed eredità di potere, decidere quali pratiche mettere in rilievo e ritenere adeguate e virtuose, insomma, dirigere e gestire le 'cose comuni' del gruppo. In tal senso, vestire il corpo Buddha risulta qualcosa di più che applicare al narrato

«un po' di invenzione e di creatività, una mentalità diversa», significa in realtà operare «trasformazioni in una pratica, eventualmente in quelle che le sono vicine e nella loro articolazione comune». ⁶⁹² Vestire il Buddha vuol dire operare un atto di orientamento che dall'uno procede verso i molti e che è parte di un articolato regime discorsivo che ha immediate conseguenze *per* tutto il corpo istituzionale e, quindi, *su* tutti i corpi dei suoi partecipanti.

Ma questo meccanismo narrativo che utilizza la fisionomia paradigmatica del Buddha non si esaurisce con la vicenda di Kāśyapa. Vale a dire che un simile impiego istituyente dell'aspetto del fondatore che «è alla base dei giochi di maschere, dei giochi di specchi e dei giochi di maschere davanti allo specchio» ed è capace di formulare una precisa identità monastica trova sede anche in altri testi biografici. ⁶⁹³

A proposito, all'interno del *Mahāvastu* e del *Lalitavistara* compare

⁶⁹² M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 273.

⁶⁹³ Cit. in P. Bourdieu, "Genesi e struttura del campo religioso", op. cit., p. 105.

l'episodio della dotazione da parte del Buddha di una veste *pāṃsukūla*.⁶⁹⁴ Il particolare indumento è ottenuto, dicono i testi di comune accordo, sei anni dopo la dipartita da casa e nelle fasi che si situano tra l'esercizio delle pratiche ascetiche rigorose e l'ottenimento della 'realizzazione'. Le versioni contenute nei due testi per certi versi si richiamano, ovvero sembrano avere un comune sfondo narrativo, sebbene le vicende siano caratterizzate da elementi e tratti specifici. Quindi, al fine di apprezzare le somiglianze e le discontinuità poste dai racconti, e prima di cercare di rivelarne le ragioni sottese, è bene vedere nel dettaglio lo svolgersi dei fatti.

Il *Mahāvastu* racconta che nei pressi di Uruvilvā una donna di nome Gavā, originaria di Senāpatigrāma e di professione lavandaia della città (*nagarāvalaṃ bikā*), offre una veste 'di iuta dismessa' (*sāṇ apāṃ sukūlaṃ*) al *bodhisattva* appendendola ai rami di un albero, nel luogo dove l'asceta sta compiendo la sua pratica. Il racconto prosegue con la descrizione della morte della donna e della sua felice rinascita nel cielo Trāyastriṃśa, questo grazie al merito conseguito attraverso il dono compiuto (*deyadharmam*). Successivamente, la donna, con l'aspetto di divinità, torna a far visita al *bodhisattva* chiedendogli che indossi l'offerta, questo affinché il merito ottenuto risulti per lei ancora più grande. Il futuro Buddha finisce per accettare la richiesta, nonostante ciò voglia dire rifiutare vesti sostitutive (*vikalpaduṣ yāṇ ī*) offerte da altre divinità. Nel seguito, il racconto descrive una serie di azioni compiute dal *bodhisattva* sulla veste *pāṃ sukūla*. Inizialmente egli desidera purificare (*dhovitukāma*) la veste e per fare questo ottiene l'aiuto della

⁶⁹⁴ Cfr. Mvu, III, pp. 331-313; Lal, XVIII, p. 194.

divinità Śakra che rivolge verso l'oggetto un corso d'acqua chiamato Pāṇ ikhātā. Poi, affinché l'operazione vada a buon fine, quattro *mahārāja* offrono quattro diversi supporti di pietra (*śilāpaṭṭā*): con il primo la veste viene purificata (*dhautam*), con il secondo viene asciugata (*śoṣitam*), il terzo supporto viene magicamente lanciato verso i mercanti Trapusa e Bhallika nella città di Śilukṣa e con il quarto la veste viene rammendata (*sīvitam*). Infine, si dice che i quattro supporti vengono venerati per mezzo di *caitya* da uomini e dei. Qui i riferimenti alla veste *pāṇ sukūla* si interrompono, ma le vicende proseguono con il bagno del *bodhisattva* e le ulteriori azioni che lo conducono a ottenere l' 'illuminazione' .

Il *Lalitavistara*, invece, inizia la narrazione mostrando l'intenzione del *bodhisattva* di acquisire una nuova veste, questo perché dopo sei anni di pratiche ascetiche i suoi indumenti tinti sono diventati completamente usurati (*kāṣāyāṇi i vastrāṇi i pariṇirṇānyabhūvan*). Così, il testo prosegue dicendo che il cadavere di *dāsī* di Sujātā, viene deposto ai bordi di un cimitero (*śmaśāna*) avvolto in una veste di iuta. La veste 'dismessa' (*pāṇ sukūla*) viene dunque avvistata e raccolta dal *bodhisattva*, cosa che porta numerose divinità a gioire dell'eccezionale avvenimento. Successivamente, il *bodhisattva* decide di lavare la veste attraverso un apposito stagno fatto sgorgare da alcuni dei e chiamato Pāṇ ihateti. Inoltre, il futuro Buddha, aiutato da Śakra, ottiene anche un supporto di pietra (*śilā*) dove mondare la veste. Infine, si mostra il *bodhisattva* compiere l'azione purificante da solo, benché Śakra si proponga di farlo al posto suo. Tutto ciò, precisa il testo, «per mostrare i doveri propri di un rinunciante» (*svayam kārītām*

pravrajyāyāḥ sam darśayitum). Anche in questo caso la vicenda della veste *pāṃ sukūla* si conclude con il racconto del bagno effettuato dal *bodhisattva* e le successive attività che conducono al ‘risveglio’.

Ora, i due racconti appena visti, benché attraversati da evidenti discontinuità, mostrano una sorta di valorizzazione comune delle veste *pāṃ sukūla*. L’atto narrativo che dispone la vestizione del Buddha pone in essere un meccanismo di legittimazione che assegna un riconoscimento decisivo e ufficiale ad uno specifico indumento, un abito valorizzato proprio dal fatto di essere scelto e indossato dal fondatore. Tuttavia,

per la logica che vuole un significante sempre legato a un significato, e un significato sempre connesso a un uso, la veste ‘dismessa’, validata dalle vicende del Buddha, permette un esito ben più pragmatico e comune: elevare le pratiche d’esercizio a

pāṃ sukūla
cui la veste è direttamente collegata, ovvero le rigorose condotte *dhutanga*. Così, munire il Buddha di una specifica veste, la veste ‘dismessa’, mette in gioco una precisa catena di referenze tale da favorire alcune specifiche condotte, così da porle in evidenza, riconoscerne la validità e determinarne la virtù. E non è un caso, ad esempio, che nel *Lalitavistara* il *bodhisattva* acquisti la veste suddetta durante la frequentazione di un campo di sepoltura, addirittura svestendo un cadavere. Così, le pratiche ‘purificanti’ presentate diventano due: quella che riguarda l’indossare una veste ‘dismessa’ (*pāṃ sukūlika*) e quella che prevede di visitare e risiedere presso cimiteri (*śmaśānika*).⁶⁹⁵

⁶⁹⁵ Il caso presente nel *Mahāvastu* non contempla la frequentazione di un cimitero, né una situazione legata alla purità rituale che sembra accompagnare il racconto presente nel *Lalitavistara*. La vicenda, però, sembra far parte di quelle formule narrative presenti anche in altri *Vinaya* buddhisti che mettono in scena l’offerta della veste *pāṃsukūla* da parte di alcuni donatori laici. Cfr. N. Witkowski, “*Pāṃsukūla* as a Standard Practice in the *Vinaya*”, op. cit., pp. 313-318 (par. *Donor Attitudes and the Locale*

Naturalmente, dietro un siffatto meccanismo di significazione, dietro l'impiego di un oggetto che 'sta per altro', vi è da riconoscere la volontà degli autori di queste storie di porre sotto una luce positiva e favorevole sia la veste *pāṃśukūla*, sia la più generale serie di pratiche *dhutaṅga*. Una decisione, questa, che ha come proponimento finale la possibilità di nobilitare tali prassi e di proporle all'intera comunità di praticanti, cosicché l'insieme dei monaci possa recepirle come adeguate e virtuose proprio alla luce dell'esempio esplicito del Buddha.

Il fatto, però, che non tutti i testi biografici considerino tale evento, ma che anzi esso sia limitato alle opere viste e addirittura altri testi proponano indumenti differenti per il Buddha, lascia intuire che nei confronti della veste *pāṃśukūla* e delle pratiche connesse vi fosse una certa cautela e diffidenza, se non un'aperta rimostranza. Tale discordanza, quindi, lascia pensare a differenti posizioni in seno alle tradizioni buddhiste in merito alle condotte da ritenere praticabili e alle condotte che implicavano scelte di vita in un certo senso intransigenti.

In particolare, se ci si rivolge ad alcuni episodi e storie presenti nei codici normativi *Mūlasarvāstivāda* messi in luce da Gregory

of the Refuse Heap [Pāṃśukūla]). Inoltre, il *Mahāvastu*, oltre a questo episodio, presenta la vicenda della veste 'dismessa' offerta dal Buddha a Kāśyapa sopra considerata. L'episodio avviene durante l'ordinazione dello stesso Kāśyapa (Mvu, III, pp. 53-54). Le relazioni e i rimandi interni al testo, dunque, connettono l'investitura di Kāśyapa ai momenti simbolici del 'risveglio' del Buddha proprio per il tramite della veste *pāṃśukūla*. In questo senso, oltre alle questioni di ruolo, di successione e di consegna simbolica delle sorti della comunità al discepolo, anche le pratiche rigorose sembrano ricevere un doppio riconoscimento e una doppia validazione con le figure esemplari di Kāśyapa e del Buddha. Cfr. V. Tournier, *La formation du Mahāvastu*, op. cit., pp. *322-327 (par. *Des observances rigoureuses à l'héritage du Dharma*).

Schopen, si riscontra una netta ostilità verso alcuni degli elementi evidenziati nelle narrazioni sopra proposte: la veste *pāṃ sukūla*, la frequentazione di luoghi di cremazione e cimiteri, la meditazione solitaria e in luoghi appartati, la serie di attività connesse con l'uso e la manipolazione di oggetti impuri.⁶⁹⁶ Tutte questioni che, dicono i testi normativi, sollevano le critiche dei laici verso la comunità dei monaci e che dunque necessitano di un'azione disciplinante, se non addirittura inibente. Dunque:

«We see one group of Buddhist monks, the monks who redacted this Vinaya and were in a position to make the rules, who are concerned with or preoccupied with issues of social identity and the public image of the members of their community, trying to contain or marginalize another group or type of Buddhist monks, monks who were *śmāśānikas*, monks who wore the clothing of the dead. There are no good or apparent doctrinal reasons for objecting to *śmāśānika* monks, of course, and our redactors do not make even the slightest effort to provide any. What they are concerned with and appear to want to avoid, as virtually all of the texts cited here would seem to make clear, are unfriendly and damaging accusations of cannibalism, theft, murder, association with foul pretas, and, importantly, impurity connected with the anonymous dead».⁶⁹⁷

Ecco perciò che la necessità di determinare rapporti e relazioni proficue dentro e fuori il gruppo monastico ha portato al sorgere di forme di controllo sull'agire comunitario, sull'immagine pubblica della comunità, in grado di strutturare e all'occorrenza ricalibrare

696

Cfr. G. Schopen, "Cross-Dressing with the Dead", op. cit., pp. 60-104.

697

Ibidem, p. 93.

l'identità del *sañ gha*. Queste modalità regolative, però, sono passate ancora attraverso la validazione o la squalifica messa a punto entro gli apparati narrativi, quindi attraverso racconti che hanno posto il Buddha come personaggio delle vicende e come giudice severo dei comportamenti di discepoli *pāṃ sukūlika* e *śmāsānika* mostrati come errati.

Così, in quest'opera di decisione su quali prassi ammettere o limitare, l'uso della vita del Buddha si è mostrato discontinuo e per certi versi ambiguo. La biografia del Buddha si è applicata sia per legittimare le pratiche *dhutañ ga*, come nei casi sopra considerati, quanto per svalutare e isolare le medesime condotte, come nei casi presentati da Gregory Schopen riscontrati nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*. Sebbene permanga una accesa difformità, quello che però si mostra nella sua *ratio* metonimica della scrittura attività discriminante è la agiografica, si intende quel 'dire a proposito del Buddha' impiegato per 'dire sempre e di nuovo a proposito del *sañ gha*', un dire che sembra aver raccolto e proposto prospettive differenti e, nei casi qui contemplati, persino divergenti a proposito del 'da farsi' collettivo.

Mūlasarvāstivāda sembrano
 Quindi, se è vero che alcuni *loci* testuali respingere e porre un veto ad alcune modalità di condotta *dhutañ ga*, è altrettanto vero che in altri contesti normativi la veste 'dismessa' è riconosciuta come pratica consentita e proprio per questo sottoposta ad attenta regolazione. Infatti, in varie porzioni dei *Vinaya Mahīśāsaka* e *Dharmaguptaka* si hanno casi di pratica *pāṃ sukūlika* eseguita da monaci, anche presso luoghi come i campi di sepoltura, che

non ricevono denuncia e divieto, bensì un'oculata ammissione.⁶⁹⁸ A proposito, dice Nicholas Witkowski:

«I have suggested that attitudes toward those who practiced *pāṃśukūlika* were not, at least among a segment of the community of patrons, characterized by concerns of ritual pollution or property theft but by reverence for the virtue of this lifestyle. Finally, there is the evidence of a subculture of *pāṃśukūlika* practices in the cemetery [...] the rulings of *Vinaya* jurists against *pāṃśukūlika* should be seen as witnesses to a living subculture constituted by practices categorized under this rubric. Our reading of the [...] legal narrative in the *Dharmaguptaka-vinaya* is intended to exemplify the contention that even rulings which prohibit certain types of *pāṃśukūlika* can shed light on the social reality of ascetic practice among monks otherwise underreported by sources representing certain monastic authorities».⁶⁹⁹

Le analisi condotte sugli apparati normativi rivelano perciò istanze divergenti a proposito delle condotte rigorose e, soprattutto, difformi orientamenti che guidano la produzione normativa delle tradizioni testuali buddhiste. Cosa che dimostra la presenza di problematiche differenti alle quali dare rilievo e soluzione, probabilmente legate ai diversi contesti geografici, alle varie influenze culturali e agli immaginari simbolici con cui le agenzie buddhiste si son trovate a interagire.

Se torniamo ora alle due vicende agiografiche contenute nel *Mahāvastu* e nel *Lalitavistara* e le analizziamo alla luce delle riflessioni e posizioni contenute nei canoni normativi considerati si

⁶⁹⁸

N. Witkowski, "Pāṃśukūla as a Standard Practice in the Vinaya", op. cit., pp. 308-338.

⁶⁹⁹

Ibidem, p. 324.

può riscontrare un elemento comune attorno al quale entrambe le vicende sono costruite: l'incitamento alla purità. Infatti, entrambi i racconti si concludono con il *bodhisatta* che lava e depura la veste *pāṃ sukūla* per mezzo di una serie di operazioni tutte precisamente descritte (e che addirittura il *Lalitavistara* propone come un dovere del rinunciante).

Ebbene, perché inserire queste azioni sebbene la veste sia di fatto accettata dal Buddha? Perché indicare l'acquisizione della veste e subito dopo la volontà di purificarla?

Il motivo sembra rifarsi alle disposizioni che si possono ritrovare nei *Vinaya* a proposito di come il monaco deve trattare le proprie vesti acquisite, anche quelle *pāṃ sukūla*. Nelle attente regolamentazioni a come procedere nel mantenimento dell'abito monastico si trovano indicazioni che riguardano proprio il lavaggio, la colorazione, l'asciugatura e la riparazione dell'abito.⁷⁰⁰ Questioni che a maggior ragione riguardano la veste *pāṃ sukūla* dal momento che essa è per definizione legata ad ambienti impuri e contaminati, e che per questo la vedono essere soggetta a trattamenti ancora più incisivi per il suo lavaggio.⁷⁰¹ Così, proprio per permettere ai monaci la vestibilità della veste *pāṃ sukūla*, i vari *Vinaya* puntano a delineare quali interventi di pulitura effettuare affinché essa possa rendersi legittima, vale a dire affinché essa mantenga il suo grado di eccezionalità e di valore, ma senza suscitare il biasimo del mondo

⁷⁰⁰ Cfr. A. Heirman, "Washing and Dyeing Buddhist Monastic Robes", in «Acta Orientalia», Vol. 67 (4), 2014, pp. 467-488; O. von Hinüber, "Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery", op. cit., pp. 9-12.

⁷⁰¹ Cfr. A. Heirman, "Washing and Dyeing Buddhist Monastic Robes", op. cit., pp. 480-483.

laico attento alle forme di purità connesse con il vestiario ascetico:

«These instructions relating to clothes taken from cemeteries highlight some of the major issues pertaining to monastic robes in general: the robes should be clean, without any dirt or stench; they should not harbour pests; they should not fall apart; and they should be dyed in an acceptable colour. The possibility of possession by a *yakṣa* further underlines the danger of venturing close to the dead, and to impurity. It therefore comes as no surprise that other *vinayas* insist on washing refuse rags, too».⁷⁰²

Per queste ragioni è possibile dire che gli stessi racconti agiografici riguardanti la veste *pāṃ sukūla* del Buddha hanno incorporato la dimensione normativa ordinaria relativa a quali azioni compiere sugli indumenti monastici per renderli puri e dunque accettabili e rispettabili dalla componente laica. In altre parole, l'ammissione delle pratica *pāṃ sukūlika* operata da tali apparati, validata dall'illustre esempio del fondatore, ha integrato il grado di regolamentazione affinché la condotta rigorosa non risultasse riprovevole agli occhi della società e non finisse per essere d'ostacolo all'immagine pubblica della comunità.

Tutto questo rivela una polifonia e una tensione costante nelle proposte istituzionali rispetto ai comportamenti corretti, alle pratiche consone e, di conseguenza, anche verso la dimensione materiale che il gruppo deve far propria. Da qui, l'insorgenza di un'attività di controllo o sanzione, di integrazione o delegittimazione nei confronti delle prassi *dhutaṅga* mostrate a volte come degne di riconoscimento e virtù, a volte come dannose e

⁷⁰² *Ibidem*, p. 483.

squalificanti.

Tale varietà di posizioni, quindi, non permette di confermare l'idea più volte avanzata di un'originaria prospettiva ascetica e rigorosa del buddhismo poi venuta meno con il processo di istituzionalizzazione e di sedentarizzazione monastica. Sembra, al contrario, che valutazioni, controversie e un'opera di arbitrato su quali pratiche ammettere siano sempre state presenti e abbiano trovato sede in quegli apparati testuali buddhisti sempre attenti a miscelare e connettere forme narrative e formule normative. Sembra più probabile che, in questi casi considerati, il 'discorso ascetico' formulato al fine di strutturare l'immaginario simbolico, ideale e valoriale del praticante buddhista si sia trovato a divergere, ma in certi casi anche a trovare accomodamenti, con il più pragmatico 'discorso monastico' elaborato per sedare la contingenza e le problematiche storico-sociali con le quali l'intera comunità si è trovata a dover negoziare. In tal senso, riflessione ideale e possibilità concrete, elementi inscindibili poiché necessari l'un l'altro a determinare l'esperienza dell'individuo, hanno portato a quelle articolazioni e sedimentazioni diverse e difformi della questione *dhutaṅga* che i testi presentano.⁷⁰³

Ebbene, per avere ulteriore prova rispetto al fenomeno di controllo sulle pratiche *dhutaṅga* è possibile rivolgersi agli apparati in lingua pāli. A proposito si è già analizzato l'episodio conservato nel *Vinaya*

⁷⁰³ Sul tema delle pratiche *dhutaṅga* come retaggio di un versione pura e rigorosa del buddhismo si veda: R.A. Ray, *Buddhist Saints in India*, op. cit., pp. 293-323. Il dibattito e la contesa attorno alle forme rigorose della pratica, oltre che negli apparati canonici, attraversano tutta la produzione testuale buddhista, sino alle scritture Mahāyana. Cfr. N. Witkowski, "*Pāṃśukūla* as a Standard Practice in the *Vinaya*", op. cit., pp. 293-298; D. Boucher, *Bodhisattvas of the Forest*, op. cit., pp. 40-84; O. Freiburger, "Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way", op. cit., pp. 235-258.

riguardante il tentativo di scissione del *sañ gha* ad opera di Devadatta. In questa vicenda Devadatta veniva accusato di voler rendere obbligatorie e di voler estendere a tutta la comunità alcune precise condotte intransigenti. L'episodio si concludeva con la condanna di Devadatta e con la soluzione della diatriba a proposito delle pratiche rigorose riassunta dalle parole Buddha:

«Chiunque lo desidera può risiedere solo nella foresta [o] può restare nelle vicinanze di un villaggio, può accettare cibo elemosinato [o] può accettare un invito [a casa], può indossare vesti 'dismesse' [o] può accettare indumenti dai laici. Per otto mesi, Devadatta, è consentito da me giacere ai piedi di un albero. Carne e pesce sono permessi rispetto a tre punti: se non sono visti, sentiti o sospettati [essere appositamente preparati per il monaco]». ⁷⁰⁴

Tale formula risolutiva, come già detto, permette di pensare a una forma di controllo mediale, cioè negoziatoria, fra pratica ordinaria e pratica di rigore. Attraverso il narrato e l'esempio negativo di Devadatta i redattori hanno così strutturato un pervasivo dispositivo di regolazione in grado di prevenire una possibile deriva intransigente della comunità, di salvaguardare l'unità del gruppo, ma, allo stesso tempo, di permettere la scelta individuale verso forme d'esercizio più radicali.

Tuttavia, in altri testi appartenenti al medesimo contesto scritturale le pratiche *dhutanga*, e in particolare la questione della veste 'dismessa', si ritrovano criticate e svilite. È il caso, ad esempio, di *Attantatapa-sutta* dove tali condotte, mescolate a molte

altre attività ascetiche di probabile origine extra-buddhista, vengono associate a colui che «intraprende la pratica del tormento di sé» (*attaparitāpanānuyogam anuyutta*) e quindi svalutate e messe in cattiva luce rispetto alle prassi ritenute consone per il monaco mostrate nel seguito.⁷⁰⁵ Così, anche in *Paṭṭi ipadā-vagga* le medesime pratiche sono associate ad altre forme d'esercizio e designate come 'metodo ardente' (*nijjhāmā paṭṭi ipadā*) in contrasto con il 'metodo di mezzo' (*majjhimā paṭṭipadā*) proposto come idoneo per gli appartenenti al *sañ gha*.⁷⁰⁶

Tutto ciò contrasta con altre porzioni testuali dove, invece, si mette in luce la virtù insita nelle pratiche suddette e, quindi, anche nell'indumento *paṃ sukūla*. Si veda, per restare ancora all'interno di *Añ guttara-nikāya*, il *Jhāna-vagga* dove risiedere nella foresta, eseguire la questua, avere la veste 'dismessa' e possedere solo tre vesti sono azioni associate ad altri comportamenti quali, solo per citarne alcuni, osservare le regole monastiche, essere istruito, possedere un bell'aspetto, tutti elementi e qualità che, insieme, rendono nobile un *bhikku*.⁷⁰⁷ Ma ancora a palesare il valore della veste *paṃ sukūla* in *Dhammapada* si legge:

«Uno che porta una veste 'dismessa', emaciato, pieno di vene [a fior di pelle] e meditante nella foresta, costui io lo chiamo un *brāhmaṇa*».⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ Cfr. AN 4.198 in PTS: AN, II, p. 206. Tra le pratiche non consentite compare espressamente anche la veste 'dismessa', insieme ad altre tipologie di indumenti.

⁷⁰⁶ Cfr. AN 3.156-157 in PTS: AN, I, pp. 295-296. Anche qui compare espressamente la veste 'dismessa'.

⁷⁰⁷ Cfr. AN 1.20.1 in PTS: AN, I, p. 38.

⁷⁰⁸ *Paṃsukūladharaṃ jantūṃ | kisaṃ dhamanisanthataṃ | ekaṃ vanasmiṃ jhāyantaṃ | tam ahaṃ brūmi*

Tale ambivalenza di posizioni è presente anche nei *sutta* che direttamente si riferiscono alla vita e all'aspetto del Buddha. A proposito, un caso emblematico è presente in *Mahāsakuludāyī-sutta*,⁷⁰⁹ un testo dove si prendono in riferimento alcune prassi rigorose praticate da alcuni discepoli del Buddha: mangiare poco, vestire abiti dismessi, condurre la questua in 'successione', risiedere ai piedi di un albero o all'aperto e dimorare nella foresta.⁷¹⁰ Tali condotte sono a torto ritenute dal *paribbājaka* Sakuludāyī le motivazioni per cui i discepoli onorano il Buddha come maestro. Infatti, nel dialogo a cui si assiste tra Sakuludāyī e il Buddha tali condotte sono mostrate dallo stesso fondatore come lontane dal rappresentare le sue preferenze. Se prendiamo la porzione del testo riferita alla questione delle vesti utilizzate dal Buddha e quelle utilizzate da alcuni discepoli si legge:

«Supponi, Udāyī, che i miei discepoli mi onorino, rispettino e riveriscano [...] con il pensiero che: “Il *samaṇa* Gautama è soddisfatto con qualsiasi veste e loda la soddisfazione [che si ha] con qualunque veste” [...] Ci sono miei discepoli, Udāyī, che indossano vesti 'dismesse' e vesti grezze. Essi, dopo aver raccolto indumenti presso cimiteri, mucchi di spazzatura, oppure negozi, e dopo averli assemblati, li indossano. Io, Udāyī, qualche volta indosso vesti [date] da capifamiglia tali che i peli della *cucurbita lagenaris* sono grezzi a confronto. Dunque, se i miei discepoli mi onorassero,

brāhmaṇaṃ || (Dhp 395 in PTS: Dhp, p. 111).

⁷⁰⁹ Cfr. MN 77 in PTS: MN, II, pp. 1-22.

⁷¹⁰ Nella versione cinese (MĀ 207) le pratiche sono in questo ordine: vestire abiti dismessi, condurre la questua in 'successione', mangiare poco, risiedere ai piedi di un albero o all'aperto e dimorare nella foresta. Cfr. Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., p. 422.

rispettassero e riverissero per il fatto che “Il *samaṇa* Gautama è soddisfatto con qualsiasi veste e raccomanda la soddisfazione [che si ha] con qualunque veste”, allora quei miei discepoli che [indossano i tipi di abiti sopra descritti] non mi potrebbero onorare, rispettare e riverire per questa mia qualità». ⁷¹¹

Ora, lo scopo del *sutta* è in realtà mostrare come ben altre sono le qualità del Buddha, qualità svelate nel seguito della narrazione e che comprendono: la suprema virtù (*adhisiṭṭa*), conoscenza e visione (*ñāṇ adassana*), il supremo discernimento (*adhipañña*), l’insegnamento delle ‘quattro nobili verità’ e l’insegnamento del metodo (*paṭi padā*). ⁷¹² Ciò che conta - sembra suggerire il testo -, non sono le pratiche intransigenti seguite, non è l’abito selezionato, ma sono i concetti dottrinali e le modalità di pratica che il *sutta* specifica nel seguito, i quali risultano essere gli elementi fondamentali del percorso di realizzazione e che, di conseguenza, diventano le vere qualità che rendono il Buddha meritevole di essere riverito.

⁷¹¹ *Santuṭṭho samaṇo Gotamo itarītareṇa cīvareṇa itarītaracīvarasantuṭṭhiyā ca vaṇṇavādī ti, iti ce maṃ, Udāyi, sāvakaṃ sakkareyyuṃ, garūkareyyuṃ, māṇeyyuṃ [...] santi kho pana me, Udāyi, sāvakaṃ paṃsukūlikā lūkhacīvaradharā; te susānā vā saṃkarakūṭṭā vā pāpaṇikā vā nantakāni uccinitvā saṅghāṭiṃ karitvā dhārenti. Ahaṃ kho pan’, Udāyi, app’ ekadā gahapatani cīvarāni dhāremi daḷhāni yattha lūkhāni alābulomasāni. Santuṭṭho samaṇo Gotamo itarītareṇa cīvareṇa itarītaracīvarasantuṭṭhiyā ca vaṇṇavādī ti, iti ce maṃ, Udāyi, sāvakaṃ sakkareyyuṃ, garūkareyyuṃ, māṇeyyuṃ, pūjeyyuṃ, sakkatvā garūkatvā upanissāya vihareyyuṃ, ye te, Udāyi, mama sāvakaṃ paṃsukūlikā lūkhacīvaradharā te susānā vā saṃkarakūṭṭā vā pāpaṇikā vā nantakāni uccinitvā saṅghāṭiṃ karitvā dhārenti, na maṃ te iminā dhammena sakkareyyuṃ garūkareyyuṃ māṇeyyuṃ pūjeyyuṃ, sakkatvā garūkatvā upanissāya vihareyyuṃ (MN 77 in PTS: MN, II, p. 7).*

⁷¹² La versione cinese (MĀ 207) inverte le qualità del Buddha e presenta: la suprema virtù, il supremo discernimento, la suprema conoscenza e visione, l’insegnamento delle ‘quattro nobili verità’ e l’insegnamento della suprema conoscenza. Cfr. Anālayo, *Comparative Study of the Majjhima-nikāya* (vol. 1), op. cit., p. 423.

Ma sono le ragioni e gli scopi soggiacenti che vanno intesi: non diversamente dal caso di Devadatta visto sopra, qui è l'esempio in prima persona del Buddha a fungere da meccanismo regolativo e fattore coagulante. Le differenze di abito e di condotte che alcuni discepoli palesano con l'esibire la veste *paṃ sukūla* sono quindi ri-orientate dal testo per mezzo del riferimento biografico che mette in scena un Buddha che si dice capace di vestire anche abiti donati e di pregevole fattura. Infatti, un Buddha capace di indossare qualsiasi indumento diviene lo strumento in grado di uniformare le vedute in fatto di portamento e condotta, e indirizzare ai reali significati da apprendere, così da guidare e riportare l'intera compagine dei praticanti buddhisti verso comuni obiettivi. Quello su cui il *sutta* fa perno è, quindi, un dato biografico riferito al tipo di vesti indossate dal Buddha con lo scopo di ricompattare la comunità e guidarla verso le corrette prassi da riconoscere e mettere in atto. Il fatto che si faccia esplicito riferimento ad alcuni soggetti del gruppo che indossano le vesti 'dismesse' e che praticano anche altre condotte 'purificanti' mostra l'attenzione e l'urgenza degli apparati testuali a operare una continua opera di controllo, di mediazione e di compattamento delle varie 'anime' presenti entro la comunità. Al gruppo dei *paṃ sukūlika*, tuttavia, non si preclude tale pratica, solo la si riporta entro la carreggiata delle cose in comune, quindi entro una regolazione 'politetica' «characterized by a set of features such that none of them is necessary, but any large enough subset of them is sufficient for something to fall under the term». ⁷¹³ In questa chiamata all'unità del gruppo, il ricorso degli autori alla

vita e all'opinione del Buddha diviene nodale ^{common}, così che il 'sense' venga stabilito per mezzo di un 'common sensism' ed entrambi li si faccia coincidere con il senso e, per così dire, il gusto del Buddha

. In termini pratici e con parole che vogliono rendere il più possibile la circolarità e la pervasività del meccanismo istituyente si può dire che il testo vuole condurre un gruppo dalle abitudini differenti a conformarsi verso un *habitus* comune attraverso l'enunciazione dell'abitudine del Buddha a vestire differenti tipi di abito.⁷¹⁴

Non sorprende che anche il *Vinaya Theravāda* ricorra alla stessa tecnica di gestione. Si prenda a proposito la lunga vicenda che vede il Buddha essere curato dal medico Jīvaka Komārabhacca, la quale giunge a proclamare la norma che consente ai monaci di accettare vesti donate dai capifamiglia. L'esito normativo appare chiaro. Tuttavia, è la dimensione narrativa che sembra rimandare ad altro: a differenze entro la comunità, a discontinuità nei portamenti e nelle condotte dei discepoli. Il medico, infatti, si lamenta col Buddha che i suoi discepoli vestono solo abiti 'dismessi' (*paṃ sukuliko bhikkhusaṃ gho*). Così, il medico Jīvaka, grande benefattore del Buddha, decide di donare al gruppo vesti di miglior fattura. Azione a cui il fondatore acconsente e che rende accettabile e ripetibile per tutti i monaci tramite una precisa ingiunzione. È però la norma emanata dal Buddha che ribadisce quanto sopra proposto, ovvero l'attenta opera di negoziazione e di consolidamento del *saṅ gha*

⁷¹⁴ I nessi a cui qui si fa riferimento rimandano ai concetti di *habitus*, *habits*, *habitualiter* e *common sense*, *common sensism* e *belief* su cui Charles S. Peirce ha cercato di gettare luce, ovvero capire le reciproche influenze. Cfr. A.M. Lorusso, "L'abito in Peirce. Una teoria non sociologica per la semiotica della cultura", in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», 2015, pp. 270-281.

attorno a questo tema. Si legge:

«Io permetto, monaci, le vesti [date] da capifamiglia. Chi lo desidera sia un portatore di vesti ‘dismesse’. Chi lo vuole accetti le vesti [date] da capifamiglia. Io, monaci, lodo la soddisfazione [che si ha] con qualunque [veste]». ⁷¹⁵

È chiaro che il *sutta* e il *Vinaya* si richiamino espressamente su questo preciso punto e mentre il primo pone il dato biografico come strumento discriminante e di decisione, il secondo enuncia direttamente il *dictum* veridittivo del Buddha. Entrambe le modalità di costruzione della norma, quindi, confermano e rafforzano il tentativo di isolare la pratica di rigore, di tenere in considerazione le istanze avanzate dagli ambienti laici, di tenere unite le varie componenti del gruppo, ma di lasciare comunque aperta la possibilità della scelta più intransigente.

Una medesima varietà e apertura di vedute la si può ritrovare nei *jātaka*. Anche in questa collezione di testi biografici, infatti, la veste ‘dismessa’ è differentemente trattata. Nella ‘storia del presente’ di *Mamgala-jātaka* (J 87) il *bodhisatta* viene mostrato acquisire e dotarsi della veste *paṃsukūla* nonostante il biasimo espresso da un brahmano. Quest’ultimo, impaurito dall’idea che l’indumento sia stato a contatto con l’impurità di un campo di sepoltura (*āmakasusāna*), cerca addirittura di offrire al futuro Buddha vesti più nobili, le quali tuttavia vengono prontamente rifiutate. ⁷¹⁶ Al

⁷¹⁵ *anujānāmi bhikkhave gahapaticivaraṃ. yo icchatī paṃsukūliko hotu, yo icchatī gahapaticivaraṃ sādīyatu. itarītarena p’ āhaṃ bhikkhave santuṭṭhiṃ vaṇṇemīti* (*Mahāvagga* VIII, 1.35 in PTS: Vin, I, p. 280).

Cfr. PTS: Jā, I, pp. 371-373.

⁷¹⁶

contrario, nella ‘storia del passato’ di *Kapi-jātaka* (J 250) una scimmia si traveste da asceta indossando la veste di un *tāpasa* morto e acquisendone anche gli altri oggetti come la ciotola dell’acqua e il bastone. Il *bodhisatta*, tuttavia, accortosi di essere di fronte a un falso praticante, istruisce il figlio a evitare tali soggetti e a dedicarsi alle giuste modalità di esercizio meditativo.⁷¹⁷ Stesso biasimo si ritrova nella ‘storia del presente’ di *Samudda-jātaka* (J 296), dove un monaco empio fa incetta di oggetti appartenenti a dei suoi compagni, facendo assumere ai monaci presi di mira oggetti a suo piacere. Egli, dunque, viene descritto «prende[re] le vesti [dei monaci] dopo aver fatto assumere [loro] vesti ‘dismesse’ », così come «prende[re] ciotole a suo piacere e piccoli contenitori dando [loro] ciotole di argilla». ⁷¹⁸ Un racconto che, oltre alla veste ‘dismessa’ di certo non indicata come una prima scelta da parte dei monaci ordinari, mostra altresì il problema, anch’esso da limitare, dell’accumulo di beni da parte di alcuni appartenenti alla comunità monastica.

Da tutte le vicende viste nel presente paragrafo si desume l’importanza di assegnare simboli, oggetti, fattezze, caratteristiche consone ai praticanti buddhisti così da definire e rendere evidente un’identità comune e uniforme del gruppo monastico. Le dotazioni a cui si è fatto riferimento, però, risultano essere anche altro rispetto alla mera marcatura estetica della comunità. Esse diventano sedi di significati da mettere ‘in atto’, parte attiva delle forme di

Cfr. PTS: Jā, II, pp. 268-270.

⁷¹⁷

⁷¹⁸ *paṃsukulāni gāhāpetvā tesam cīvarāni gaṇhāti, mattikapatte gāhāpetvā manāpamanāpe patte ca thālakāni ca gaṇhāti* (PTS: Jā, II, p. 441).

esperienza individuale tali da rimandare a pratiche, a modelli di intendere l'azione e l'esercizio creduto efficace e fruttuoso in vista di un obiettivo preciso. Per questo, tali oggetti e aspetti estetici sono finiti per diventare espressione di scelte specifiche in fatto di condotta e prassi, strumenti capaci di marcare e diffondere differenti prospettive pratico-dottrinali entro la medesima comunità.

Da questo carattere eterogeneo degli elementi estetici impiegati deriva, di conseguenza,

la necessità dell'istituzione di garantire un controllo normato sui tali simboli, i quali, se da un lato sanno costruire il senso di appartenenza al gruppo, dall'altro possono anche compromettere l'unità e persino l'immagine pubblica della comunità. In particolare, si è visto come la veste *paṃ sukūla* sembra aver suscitato un'intensa attività di controllo, a fronte anche delle reazioni negative mostrate dalla comunità laica, che l'ha portata a essere variamente intesa nei vari apparati buddhisti: a volte osteggiata e svalutata, altre volte accettata e ammessa dietro a una chiara regolamentazione. Questa intensa attività d'arbitrato ha naturalmente coinvolto anche le scritture agiografiche e la biografia stessa del Buddha. La veste 'dismessa', infatti, è stata al centro di vicende divergenti che hanno visto il fondatore come protagonista, ovvero come portatore della veste in alcune storie, oppure come suo strenuo oppositore in altre.

ulla vestizione del fondatore sembra essersi svolta una
Dunque, s
contesa funzionale a definire sia l'aspetto consono del monaco ordinario, sia le direttive in fatto di condotta ed esercizio della comunità.

Ecco che in questo processo di costruzione dell'aspetto del Buddha sembra essersi giocata la nodale gestione della comunità, ovvero il tentativo continuo di mediare tra l'unità del gruppo e l'unicità del singolo, di mantenere la tensione all'idealità e la

presa sull'ordinario, di negoziare tra la dimensione simbolica e la complessità contingente, di gestire i rapporti con il mondo laico e le necessità dell'ambito monastico, e di intervenire nei diversi ambiti storici, sociali, culturali e geografici. Per questo la biografia del Buddha, accresciuta di vicende a proposito dell'aspetto del fondatore, sembra aver permesso una presa sicura e una capacità 'politetica' di controllo sui soggetti praticanti. L'atto del vestire il Buddha, insomma, sembra essere stato impiegato al fine di fondare e immettere il devoto e il gruppo entro la triade '*believe, behave, belong*' intesa come il cardine costituente dell'esperienza individuale e di gruppo. Tale atto ha dunque permesso di coordinare - e forse far convivere -, le diverse prospettive presenti dentro il *sañ gha*, ma così anche sedare all'occorrenza i comportamenti (e dunque i portamenti) degli affiliati in relazione alle complesse relazioni e le ineluttabili questioni che potevano sorgere con il mondo 'fuori'.

6.2 Esercizi di solitudine: cenni per una topologia della pratica

A questo punto, viste le logiche istituzionali che soggiacciono al vestiario del praticante buddhista, è possibile passare a considerare alcune dinamiche legate al tema del luogo della pratica. I testi e le analisi che seguono intendono, quindi, offrire alcune indicazioni a proposito degli orientamenti forniti dai testi su dove collocare le prassi di meditazione, sulla localizzazione degli spazi appropriati da assegnare ai praticanti così da mettere in atto le istruzioni prattognosiche offerte dai testi. Va anticipato che, data la vastità delle fonti implicate, si offrirà solo una visione prospettica della questione. In particolare, si cercheranno di presentare alcune indicazioni in merito alla questione spaziale così come le si può

trovare esposte in alcuni apparati che riguardano la biografia del Buddha. Anche in questo caso, infatti, il dato biografico del fondatore e le vicende legate ai suoi primi discepoli concorrono a determinare specifiche designazioni che mirano a situare spazialmente l'esercizio di sé, a cercare soluzioni per localizzare gli atti di esperienza pratica e conoscitiva necessari al raggiungimento dei precisi scopi suggeriti dai testi.

La decisione di includere nel presente lavoro anche questo aspetto deriva dalla necessità di offrire uno sguardo più ampio sulle dinamiche messe in atto dalle agenzie buddhiste attraverso il rimando alla vita del Buddha. Come visto nel precedente paragrafo, infatti, i testi presentano sì idee e concetti da acquisire, ma dibattono anche attorno a questioni materiali, ad aspetti legati alla percezione estetica che, allo stesso modo, celano istanze fondamentali per il mantenimento dell'ordine e dell'identità individuale e gruppale. Ebbene, l'affaccio che qui si vuole dare è, invece, sulle logiche spaziali legate all'attività pratica e all'esercizio si potrebbe dire corporeo delle proposte teoriche presenti nei testi. Si tratta di dare spazio all'analisi di quella questione che di fatto riguarda tutti gli insegnamenti e le discipline che propongono metodi pratici di 'realizzazione' e che si raccoglie attorno alla domanda: dove fare ciò che si deve fare?

Così, per comprendere la dimensione localizzata e localizzante di quei fenomeni socio-culturali chiamati religioni, cui è possibile far rientrare anche il fenomeno buddhista, è possibile rifarsi ad alcune riflessioni proposte da Thomas Tweed:

«I argue that religions enable and constrain *terrestrial crossings*, as devotees

traverse natural terrain and social space beyond the home and across the homeland; *corporeal crossings*, as the religious fix their attention on the limits of embodied existence; and *cosmic crossings*, as the pious imagine and cross the ultimate horizon of human life».⁷¹⁹

Ebbene, la prima dinamica spaziale proposta dallo studioso la si è vista in atto, o meglio, messa in atto nel capitolo precedente con l'analisi delle logiche legate all'abbandono della propria casa da parte del Buddha e il sorgere delle relative istanze ordinarie e comuni per tutti gli appartenenti al *sañ gha*. In questo paragrafo, invece, si tratta di soffermarsi sul secondo criterio spaziale espresso, così da valutarlo alla luce dei testi che trattano degli effettivi orientamenti corporali e delle prassi di contemplazione che i partecipanti della comunità devono attuare in luoghi, ambiti e ambienti reali. Riguardo al terzo tipo di movimento proposto, infine, si deve comprendere quanto esso sia di fatto soggiacente ai precedenti. Esso funge da immagine, da garante simbolico che motiva e innesca lo spostamento per quei corpi che vengono così presi, anzi sarebbe meglio dire condotti, entro i nuovi significati assegnati, ma sono sempre messi in relazione a un orizzonte prossimo, a un'aspettativa futura da soddisfare a partire dall'immediato presente.

A questo punto, dopo aver analizzato i movimenti di spostamento e di uscita dalla realtà sociale a cui la 'rinuncia' invita, ovvero quei *terrestrial crossings* che sono poi replicati secondo regole precise da ogni monaco e monaca, si possono ora valutare i *corporeal crossings* che assegnano una nuova posizione al praticante e che implicano la

⁷¹⁹ T.A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2006, p. 123.

selezione dei luoghi idonei dove mettere effettivamente in atto l'esercizio di sé suggerito dai testi. Tuttavia, proprio come avvenuto per le varie e difformi indicazioni riguardanti l' 'abbandono' della casa, anche a proposito dei luoghi dove recarsi a compiere l'attività di esercizio auto-riflessivo le fonti sembrano mostrare non poche ambiguità, anzi, sembrano porre e proporre idee e prospettive divergenti in riferimento a dove stare, risiedere e praticare.

Per avere un esempio di ciò è utile rivolgersi ancora al *sutta* presentato nel paragrafo precedente. Nel *Mahāsakuludāyi-sutta* si è visto come la pratica rigorosa dell'indossare la veste 'dismessa', la pratica *paṃ sukūlika*, fosse ricondotta entro modalità comuni e condivise all'intero gruppo dei praticanti attraverso l'esempio del Buddha che si professava capace di indossare anche abiti più nobili e donati dai devoti laici. Ebbene, il *sutta*, oltre a questo caso specifico, presenta e sottopone al medesimo trattamento regolativo ad altre due condotte *dhutaṅ ga*, condotte che hanno a che fare con specifici luoghi dove risiedere e dove praticare. Il testo propone quanto segue:

«Ci sono miei discepoli, Udāyi, che risiedono alle radici di un albero e in spazi aperti, che non usano riparo per otto mesi. Io a volte risiedo in edifici a spioventi intonacati dentro e fuori, riparati dal vento, con porte incardinate e finestre richiudibili [...] Ci sono miei discepoli, Udāyi, che risiedono nella foresta, che vivono ritirati in luoghi remoti e ritornano in mezzo al *saṅgha* a metà mese per la recita del *pātimokkha*. Io a volte risiedo circondato da monaci e monache, da devoti e devote laici, da re e ministri, da maestri di altri gruppi e dai [loro] discepoli».⁷²⁰

Anche in questo caso, come già mostrato in precedenza, il testo rimanda a differenti pratiche di residenza operate dai discepoli del Buddha che, grazie all'esperienza rivelata dallo stesso fondatore, finiscono per essere immesse, tutte, nell'alveo delle possibilità garantite e sancite dall'istituzione. Da qui, il venire in essere di un'attività regolativa che ha come scopo primario l'arginare la pratica di rigore legata ai luoghi isolati, ma allo stesso tempo garantirla come eventualità per alcuni soggetti.

A ben vedere, però, questa azione inibente mette in chiaro un'opposizione chiara: quella fra isolamento e comunità. Finendo, però, per favore della seconda. I monaci 'rigorosi', infatti, vengono descritti mantenere forme di relazione col rapporto 'deboli' ma pur sempre fondati sul vincolo normativo che rinvia al *Vinaya*.⁷²¹ Ciò che dunque non si mette in discussione è l'importanza dell'istituzione come organo di gestione e controllo. Così, anche l'esempio del Buddha finisce per orientare verso un'interazione attiva con l'intera collettività formata dai devoti, dalle figure di potere e persino dai 'rivali dialettici' sempre fondamentali a garantire l'unità e l'identità della comunità.

Quest'attenzione alle istanze della collettività, dopotutto, la si è già vista in relazione sia con la questione della veste *pāṃ sukūla*,

kho pan', Udāyi, app' ekadā kūṭāgāresu pi viharāmi ullittāvalittesu nivātesu phusitaggaḷesu pihitavātapānesu [...]
santi kho pana me, Udāyi, sāvakā āraññikā pantasenāsanā araññavanapatthāni pantāni senāsanāni ajjhogāhetvā
viharanti. Te anvaddhamāsaṃ saṅghamajjhe osaranti pātimokkhuddesāya. Ahaṃ kho pan', Udāyi, app' ekadā
ākhiṇṇo viharāmi bhikkhūhi bhikkhunīhi upāsakehi upāsikāhi rañño rājamahāmattehi titthiyehi titthiyasāvakehi
 (MN 77 in PTS: MN, II, p. 8).

Sull'importanza della regola monastica in relazione al luogo è utile segnalare *Bhaddāli-sutta*⁷²¹ (MN 65 in PTS: MN, I, pp. 440-441). Qui, si dice che, sebbene ritirato in un luogo remoto (radici di un albero, foresta, caverna, grotta di montagna, cimitero, luogo nella giungla, all'aperto, mucchio di paglia) un monaco non può raggiungere stadi di 'realizzazione' se non rispetta l'insegnamento impartito dal Buddha (*satthusāsana*).

sia con le relative pratiche *śmāśānika*, quelle che presentavano la solitaria frequentazione dei campi di sepoltura a scopi meditativi. Era per questioni di purità e di immagine pubblica da mantenere nei confronti delle comunità laiche, infatti, che entrambe le pratiche si trovano fortemente avversate nei materiali normativi *Mūlasarvāstivāda*, oppure ammesse dietro rigida regolamentazione in altri *Vinaya*. Tutto ciò rivela, pertanto, la costante necessità di disincentivare queste prassi di isolamento palesandole, attraverso le vicende narrative, come pratiche socialmente pericolose, ovvero di rottura sia confronti della collettività, sia nei confronti del gruppo monastico. E infatti, soprattutto all'interno delle fonti *Mūlasarvāstivāda*, i praticanti che risiedono nella foresta o che eseguono esercizi di meditazione senza alcuna supervisione risultano essere «almost always presented as sexual deviants and troublemakers who give the order a bad name». ⁷²² Ecco, perciò, le strategie e l'insistenza delle fonti a svalutare l'isolamento radicale e a favorire condotte e luoghi di esercizio posti in prossimità della comunità, quindi attigui al gruppo e adiacenti anche alle comunità laiche dei devoti.

Ora, quelle fin qui considerate sono solo alcune delle fonti che trattano di tale questione, tuttavia esse permettono già di intuire alcuni aspetti e soprattutto le problematicità che siffatte modalità di pratica potevano generare per i vari gruppi monastici. Questo lascia anche pensare a quanto fosse nodale trovare soluzione a simili dinamiche, ma sarebbe meglio dire a simili spostamenti e moti di fuga, che potevano davvero generare forme di conflittualità dentro e fuori i gruppi di praticanti buddhisti. Da qui, dunque, la produzione di un numero ingente di scritture entro le quali la più generale pratica ascetica solitaria (*viveka*), localizzata in posti sempre remoti e isolati, risulta essere il tema centrale e portante. ⁷²³

⁷²² G. Schopen, "Cross-Dressing with the Dead", op. cit., p. 93.

⁷²³ Cfr. Anālayo, "Viveka", in W.G. Weeraratne (a cura di), *Encyclopaedia of Buddhism* (Vol. VIII [3]),

A questo punto, non va affatto pensato che vi fosse solo e soltanto un'azione reprimente verso tale concetto e verso il relativo modello d'esperienza da attuare. Tutt'altro. Si assiste a un vero gioco di pesi e contrappesi all'interno dei vari apparati testuali che risulta teso tra esaltazione e regolazione. Così, se da una parte si cerca di elogiare la qualità dell'isolamento in chiaro riferimento agli stadi da ottenere nel percorso di 'liberazione', dall'altra si assiste a un'oculata attività di riqualificazione e riadattamento di tali condotte attraverso il loro essere riportate alla comunità, distolte dalla severità incontrollabile che può dare adito a episodi quasi di fuga. In altre parole, se da un lato vi è la volontà di caratterizzare come virtuoso un certo tipo di esercizio, di contro vi era un'operazione atta a non assolutizzarlo dietro formule inflessibili che potevano causare la dispersione del *sañ gha* e quindi la sua frammentazione.⁷²⁴

Tutto questo lo si vede bene in riferimento alla figura del Buddha, ancora una volta il garante e il soggetto esemplare posto come riferimento per quanto riguarda l'assegnazione del luogo entro cui effettuare la pratica adeguata.

Entro la raccolta *Itivuttaka*, ad esempio, si afferma che il Buddha gioisce nell'isolamento (*pavivekārāma*), il quale è un pensiero che ricorre spesso in lui.⁷²⁵ Così, luoghi come «la foresta, le radici di un albero, la montagna, la caverna, la grotta di montagna, il campo di sepoltura, il luogo nella giungla, il posto all'aperto, il cumulo di paglia» risultano tutti una proposta ideale di residenza per il monaco che vuole ottenere progressi nella pratica.⁷²⁶

Tuttavia, come visto anche nella sezione del presente lavoro riferita alle pratiche rigorose del Buddha, è lo stesso fondatore che pone la pratica dell'isolamento estremo come un esercizio limitato alla sola ricerca iniziale da lui condotta, tanto da porla come una

Department of Buddhist Affairs, Sri Lanka, 2009, pp. 720-722.

⁷²⁴ Si veda a proposito il considerevole capitolo dedicato alla questione presente in: M. Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, op. cit., pp. 109-136 (cap. *Solitude*).

Cfr. PTS: Iti, p. 31

⁷²⁵

⁷²⁶ *araññaṃ rukkhamūlaṃ pabbataṃ kandaraṃ giriḡuhaṃ susānaṃ vanapatthaṃ abbhokāsaṃ palālapuñjaṃ*. È questa una serie di luoghi assegnati idealmente per il praticante presente come pericope in più testi come, solo per citarne alcuni estratti da differenti *nikāya*: *Sāmaññaphala-sutta* (DN 2 in PTS: DN, I, p. 71), *Cūlahatthipadopama-sutta* (MN 27 in PTS: MN, I, p. 181), *Attantapa-sutta* (AN 4.198 in PTS: AN, II, p. 210).

prassi fine a se stessa, eccessiva e da evitare se non accompagnata dagli altri ‘ingredienti’ dottrinali.⁷²⁷ Similmente - e sorprendentemente -, in *Paviveka-sutta* la stessa lista di ambienti remoti e isolati sopra proposta viene riportata nell’insieme dei «luoghi dell’isolamento per i rinuncianti di altri gruppi ascetici», così che queste sedi risultano di fatto contrapposte ai luoghi idonei dove il monaco deve recarsi e che sono: la virtù (*sīla*), la retta visione (*sammādiṭṭhi*) e l’abbandono delle nocive fluttuazioni del pensiero (*khīṇāsaava*).⁷²⁸

Ebbene, a una prima analisi, le discontinuità che i vari testi pongono lasciano pensare a una confusione delle proposte, a un accumulo di soluzioni sedimentate e quasi mal riposte. Tuttavia, a ben vedere, vi è forse una ragione di fondo, una logica da comprendere, uno scopo perseguito chiaro e, per le dinamiche testuali innescate, estremamente acuto.

Molti dei testi che trattano della questione dell’isolamento, come ad esempio *Paviveka-sutta*, sembrano rivelare la volontà di far convergere il dato topografico con lo ‘spazio dell’interiorità’. Essi mettono in atto soluzioni sintattiche tali da far confluire la semantica dello spazio vissuto - quindi del movimento, dell’allontanamento, della solitudine -, entro un linguaggio da intendere come privato, personale, espropriato delle logiche del movimento fisico e legato alla sfera delle manovre da condurre e reiterare internamente.

Per capire quanto detto si prenda il caso di *Kaṭṭuviya-sutta*.⁷²⁹ Qui, sia la dimensione estetica del praticante, sia la situazione spaziale entro la quale il praticante si trova a esercitarsi vengono subordinate alla sua condizione interiore, così che le prime due vengano sfavorite rispetto alla vera condizione di isolamento che si deve ottenere e che pertiene la sola sfera cognitiva. Infatti, si dice che la vera ‘lordura’ (*kaṭṭuviya*) del monaco è la ‘cupidigia’ (*abhijjhā*), il suo ‘putridume’ (*āmagandha*) è la ‘malevolenza’ (*byāpāda*) e le ‘mosche’ (*makkhikā*) sono i ‘pensieri astiosi e impuri’ (*pāpakā akusalā vitakkā*). Inoltre: «nel villaggio o nella foresta colui che è stolto e che non ha ottenuto l’acquietamento è circondato dalle mosche».⁷³⁰ Tutto questo quasi a suggerire che la

⁷²⁷ Cfr. *Bhayabherava-sutta* (MN 4 in PTS: MN, I, pp. 16-24, in part. pp. 16-17).

⁷²⁸ *aññatitthiyā paribbājakā senāsanapavivekasmiṃ* (AN 3.92 in PTS: AN, I, p. 241).

⁷²⁹ Cfr. AN 3.126 in PTS: AN, I, pp. 279-281.

⁷³⁰ *Gāme vā yadi vā’ raññe aladdhā samamattano | Pareti bālo dummedho makkhikāhi purakkhato ||*

pratica ascetica, quand'anche rigorosa e compiuta nei posti più isolati, ma non condotta entro un chiaro avanzamento riflessivo, non solo si palesa infruttuosa, ma risulta del tutto disprezzabile poiché solo e soltanto disdicevole.

Anche in *Hāliddikāni-sutta* l'atto di abbandonare la casa e le relazioni sociali viene riportato a questioni connesse con la pratica che il monaco deve condurre entro di sé.⁷³¹ È lo stesso Buddha che commenta l'atto dell'abbandono di casa e del peregrinare attraverso una sorta di traduzione degli elementi fisici coinvolti nella 'rinuncia' in concetti da comprendere e mettere in atto nell'esercizio di riflessione. Per fare solo due esempi: l'abitazione (*oka*) diviene la 'base coscienziale' (*viññāṇassa oka*) a partire dalla quale esercitarsi; l'azione del vagabondare fuori casa (*anokasārī*) trasla nell'abbandono delle passioni, dei piaceri e degli attaccamenti che ha come modello, si dice, quanto fatto dallo stesso Buddha (*tathāgatassa pahīnā*).

In *Theranāma-sutta*⁷³² si ha la medesima questione legata alla riconfigurazione delle sedi reali dove praticare. Il breve dialogo tra il Buddha e un venerabile monaco definito essere un 'residente solitario' (*ekavihārī*) si apre con la descrizione delle molte sedi isolate dove il discepolo conduce la sua pratica. Esso, tuttavia, si conclude con la 'spiegazione del perfetto risiedere solitario' (*ekavihāro vitthārena paripuṇṇo*) espressa dal Buddha, la quale implica una ridefinizione di quanto si intende sia per dimora, sia per pratica. Si legge: «O venerabile, quando ciò che è passato è stato rimosso, ciò che è futuro è stato abbandonato, e l'impulso e l'attaccamento alle forme presenti sono condotti all'assopimento. Questo, venerabile, è il perfetto risiedere solitario». 733 Nel testo, pertanto, il lessico spaziale è convertito in lessico che esprime soluzioni e meccanismi cognitivi così che il significato proposto assuma quei tratti propriocettivi specifici che devono essere riconosciuti ed esperiti.

Ancora, nel *Mahāniddeśa* si pongono tre differenti modalità

(*Ibidem*, p. 281).

Cfr. SN 22.3 in PTS: SN, III, pp. 9-12.

731

Cfr. SN 21.10 in PTS: SN, II, pp. 282-284.

732

⁷³³ *Idha Thera yaṃ atitaṃ taṃ pahīnaṃ yaṃ anāgataṃ taṃ paṭinissaṭṭhaṃ paccuppannesu ca attabhāvapaṭilābhesu chandarāgo suppaṭivinito. Evaṃ kho Thera ekavihāro vitthārena paripuṇṇo hotīti* (*Ibidem*, p. 283).

dell'isolamento (*viveka*).⁷³⁴ Di queste, solo la prima implica soluzioni legate allo spazio e alla posizionalità del corpo. Non a caso tali dinamiche le si inserisce all'interno della categoria chiamata 'isolamento del corpo' (*kāyaviveka*). Le altre modalità, invece, comprendono modalità di riflessione ed esercizio che vanno dall'ottenimento degli stadi *jhāna* all'assopimento finale degli 'influssi mentali nocivi' (*kilesā*), degli 'aggregati' (*khandā*) e delle 'costruzioni rappresentazionali' (*abhisam̐ khārā*). E qui le modalità dell'isolamento si raccolgono attorno alle categorie generiche di 'isolamento della sede del pensiero' (*cittaviveka*) e di 'isolamento che pertiene al sostrato degli aggregati' (*upadhiviveka*).

Oltre a questi singoli testi si riscontra la presenza capillare di catene di referenza, o meglio, di campi semantici in cui alcuni termini che connotano l' 'abbandono' motorio come *nikkhamma*, *nekkhamma*, *pabbajja* si associano, ad esempio, a *saddhā*, *virīya*, *sati*, *samādhī*, a proprietà come *mettā*, *abyāpāda*, *avihiṃsa*, *virāga*, a stadi e traguardi esperienziali come lo stato di *anāgāmin*, ma anche a *paññā* e *nibbāna*. Insomma, vengono a formarsi strutture lessicali e relazioni semantiche che, come già detto in precedenza, legano il movimento alla presenza di sé, la secessione all'abitudine della riflessione.⁷³⁵

Da quanto visto, dunque, è possibile avanzare l'ipotesi che in alcuni apparati testuali il discorso che ruota attorno ai luoghi isolati dove mettere in atto le pratiche di disciplina non implichi tanto il selezionare e l'assegnare un posto fisico per eseguire l'esercizio, ma serva a riporre nel praticante stesso l'immagine dell'allontanamento e la sensazione del distacco che diviene una sorta di processo da eseguire per mezzo della sola facoltà cognitiva. In tal senso, lo 'spaesamento' che si invita a mettere in pratica diventa tanto più efficace ed effettivo quanto più esso viene ricondotto nel foro interiore del singolo e si distacca dalle diverse possibilità legate ai luoghi reali dove risiedere. Infatti, portare la prassi d'esercizio all'interno di sé diviene un cogente *dispositivo endoretorico* che salda definitivamente dottrina, soggetto e luogo in un tutt'uno sistemico inscindibile e continuamente reiterabile.⁷³⁶

Cfr. Nidd, I, pp. 139-141.

⁷³⁴

Cfr. p. 118 del presente lavoro.

⁷³⁵

⁷³⁶ Vale la pena riportare le riflessioni del filosofo Peter Sloterdijk sulla questione degli esercizi ascetici: «Tutti gli esercizi, siano essi di tipo yogico, atletico, filosofico o musicale, possono aver luogo solamente quando sono supportati da processi endoretorici, nei quali hanno un'importanza decisiva gli

Ma vi è di più. Quanto fin qui rilevato diviene anche uno straordinario meccanismo per sedare le lusinghe dell' 'altrove', ovvero per limitare lo spostamento che può condurre i praticanti a recarsi in luoghi differenti e distanti, a disperdersi alla ricerca del posto adatto e creare non pochi problemi all'unità che l'istituzione deve sempre salvaguardare. Infatti, quest'opera di introiezione e di contenimento dell'azione e del movimento della 'rinuncia' porta a strutturare le necessarie logiche dell'*in-group* intese come i fenomeni che sanciscono e saldano i confini del gruppo. Qui, il testo gioca un ruolo fondamentale nel farsi catalizzatore di un immaginario che affianca e sovrappone il lessico e la sintassi dell' 'andare via', dell' 'andare fuori', con la sintassi che rende l'idea dell'auto-coscienza, di un mondo 'dentro' da percorrere in una modalità non diversa da quello reale.⁷³⁷

In quest'opera analogica prodotta dai testi, il disporre di sé diviene quel *disporsi* in sé inteso come possibilità d'azione interiorizzata, dove il senso dell' 'altrove' può essere messo in atto dal praticante pur rimanendo perfettamente 'presso se stesso', ma questo significa, di conseguenza, anche accanto a tutti gli altri praticanti coinvolti nelle medesime dinamiche. Così il «gesto secessionista» che è all'origine «l'imperativo senza il quale non avrebbe mai potuto esserci alcun "ordine religioso"» mette «in luce il seguente presupposto: il singolo possiede già, o può acquisire, la competenza per cambiare la propria vita». ⁷³⁸

Quello che qui si è proposto è poco più di un'ipotesi di lavoro. Certo serve una più strutturata e approfondita analisi degli apparati testuali, e resta ancora aperta la questione relativa alla storicità e alla messa in atto di queste proposte. Tuttavia, non è possibile sottovalutare i chiari richiami che invitano a costruire un senso del

atti di esortazione, esame e valutazione di sé compiuti con i criteri della tradizione di volta in volta considerata e con costante riferimento ai maestri giunti alla meta. Se ciò non avvenisse, la soggettività isolatasi con una recessione ricadrebbe, in breve tempo, nella sua iniziale situazione dispersiva e si mescolerebbe nuovamente con condizioni di non cultura». P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, op. cit., p. 289.

⁷³⁷ In quest'operazione il fenomeno narrativo e logico del *conceptual blending* diviene nodale nel costruire l'immaginario di un movimento, di una fuga *dal* mondo che il praticante può fare restando *nel* mondo. Per alcune riflessioni su analogia, metafora e dimensione etico-morale si veda: S. Coulson, *Semantic Leaps*, op. cit., pp. 162-202 (cap. *Conceptual Blending in Metaphor and Analogy*).

⁷³⁸ P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, op. cit., p. 172.

sé in stretta relazione al posto dove si risiede e ci si esercita. Pensare a questi ‘discorsi sui luoghi’ consente di acquisire i primi indizi relativi alle differenti prospettive ideali delle agenzie buddhiste in merito a dove praticare, permette di comprendere anche le diverse strategie narrative approntate per l’orientamento e il posizionamento reale degli appartenenti al gruppo, alcuni dei quali probabilmente attivi frequentatori di luoghi impervi, ma concede anche di pensare a una serie di modalità testuali per le quali l’idea dell’abbandono del mondo viene traslata in una pura appropriazione di sé. In quest’ultimo caso il luogo e il movimento interiore, sottratti alla fisicità dello spazio oggettivo, diventano mero espediente retorico che consente potenzialmente di esercitarsi ovunque e, da qui, di poter risiedere anche con altri, in mezzo ad altri, nella comunità.⁷³⁹

Ora, questa modalità che limita l’andare via, l’isolamento e lo tramuta in un esercizio di solitudine consente proprio quel mantenimento della comunità a cui vari testi sembrano puntare. A questo proposito, alcuni materiali biografici rappresentano il Buddha come un praticante intento nell’esercizio in luoghi isolati, ma che, tuttavia, si dimostra sempre attento alle necessità della comunità, a essere parte della comunità. In vari passi del *Vinaya Theravāda* il Buddha assorto in ‘isolamento’ addirittura concepisce in meditazione alcune specifiche norme che, una volta raggiunti i monaci, divulga poi verso tutto il *sañ gha*.⁷⁴⁰

Ma se è normale per gli apparati normativi mostrare questa modalità di controllo relativa alla comunità, anche i *sutta* rivelano dinamiche dove il Buddha meditante in luoghi appartati si reca verso i discepoli per accertarsi che vivano in coesione e armonia. In *Cūḍaḍḍhāgosaṅgāsutta*,⁷⁴¹ ad esempio, il Buddha raggiunge i discepoli Anuruddha, Nandiya e Kimilo presso il bosco di alberi *sāla* a Gosiṅga dopo aver

⁷³⁹ Occorre segnalare che si sono rielaborate qui, alla luce dei testi buddhisti letti, alcune brillanti riflessioni del filosofo Peter Sloterdijk in riferimento alle antropotecniche e ai luoghi della pratica. Sembra che, oltre al multiforme fenomeno buddhista, anche molte altre tradizioni di pensiero abbiano sviluppato simili dinamiche di riflessione e analoghe modalità di (de)posizionamento dei corpi in esercizio. Cfr. *Ibidem*, pp. 265-296 (cap. *Prima eccentricità. La separazione dei praticanti e i loro dialoghi interiori*).

⁷⁴⁰ Cfr. ad es. *Mahāvagga* I, 12 in PTS: Vin, I, p. 21-22; *Mahāvagga* II, 3.1-2 in PTS: Vin, I, p. 102; *Mahāvagga* VI, 1.2-3 in PTS: Vin, I, pp. 199-200; *Mahāvagga* VI, 32.1 in PTS: Vin, I, p. 238.

⁷⁴¹ Cfr. MN 31 in PTS: MN, I, pp. 205-211.

abbandonato la sua pratica d'isolamento presso Nātika. Giunto presso l'eremo dei discepoli egli si assicura che essi abbiano cibo a sufficienza e non vivano in discordia. Inoltre, il Buddha si rende certo che essi compiano azioni l'uno verso l'altro tali da porli entro una sorta di cooperazione continua guidata dalla 'benevolenza delle azioni' (*metta kāyakamma*), delle 'parole' (*vacīkamma*) e dei 'pensieri' (*manokamma*), tanto che uno dei discepoli giunge a dire: «Signore, i corpi sono differenti, ma io credo [abbiamo] una sola volontà». ⁷⁴²

Ebbene, una simile descrizione di unità e coesione viene fornita nel *Vinaya* rispetto a trenta monaci che sono qualificati come praticanti dei *dhutañ ga* e in particolare della prassi di risiedere nella foresta, di vivere solo di cibo elemosinato, di indossare la veste 'dismessa' e di possedere solo tre vesti, i quali vengono mostrati raggiungere, dopo non poche difficoltà a causa della stagione delle piogge, il Buddha e ricevere da lui indicazioni relative alla condotta da avere. ⁷⁴³ Ciò rivela quindi lo scopo sotteso al testo di far riconoscere come parte della comunità anche monaci votati a simili condotte intransigenti, persino monaci pensati risiedere o recarsi in posti remoti, ma evidentemente sempre compresi, o meglio, da comprendere nelle dinamiche di gruppo: in questo specifico caso in

kaṭ hīna

relazione alla cerimonia . ⁷⁴⁴

A conferma di queste dinamiche in grado di volgere verso la conformità alla regola, inoltre, si hanno precise norme del *Vinaya* che ingiungono il comportamento retto che i 'residenti silvestri' devono avere durante la ricerca del cibo e durante altre attività sociali, così che anche colui che si pensa risiedere in luoghi remoti sia sempre aderente alle regole di portamento del gruppo. ⁷⁴⁵

Ma per chiarire ulteriormente questa comunanza di intenti che deve

⁷⁴² *nānā hi kho no bhante kāyā ekañca pana maññe cittan 'ti (Ibidem, p. 206).*

⁷⁴³ Cfr. *Mahāvagga* VII, 1.1-2 in PTS: Vin, I, pp. 253-254.

⁷⁴⁴ La presenza dei monaci portatori della veste 'dismessa' e praticanti le condotte di rigore non è una costante che si ritrova in tutte le versioni della vicenda presenti nei *Vinaya*. Tali monaci, ad esempio, si ritrovano anche in una delle versioni Dharmaguptaka, ma la storia Mahāsāṃghika risulta completamente differente. Le difformità presenti nei codici normativi andrebbero meglio indagate anche per valutare i differenti scopi inseguiti dai loro autori nell'includere o meno monaci praticanti tali condotte. Cfr. R. Gombrich, "Why Is the *kaṭhina* Robe So Called?", op. cit., pp. 161-162.

⁷⁴⁵ Cfr. *Cullavagga* VIII, 6 in PTS: Vin, II, pp. 216-217.

andare oltre i luoghi praticabili ci si può rivolgere a *Vanapatthasutta*,⁷⁴⁶ un testo esplicito nell'espone la polivalenza delle prassi d'esercizio che implicano il risiedere in differenti e persino antitetici spazi. Nel testo, infatti, il monaco che esegue l'esercizio nella foresta (*vanapattha*) è equiparato nel successo e nel fallimento a colui che risiede nel villaggio, in una piccola città, nella città, oppure supportato da una persona (*gāma, nigama, nagara, janapada, puggala upanissāya*). Quello a cui il testo dà assoluta rilevanza non è tanto la collocazione della soggetto che pratica, ma il fatto che ovunque egli si trovi a mettere in atto le istruzioni di conoscenza pratica costui «comprend[a] la *sati*, stabilizz[i] il pensiero incontrollato, distrugg[a] le inesauste fluttuazioni del pensiero, ott[enga] la non conseguita e suprema liberazione dall'attaccamento».⁷⁴⁷ Inoltre, in assenza di risultati e traguardi effettivi il praticante è invitato dallo stesso Buddha a lasciare il luogo fisico in cui si trova per cercare altrove la soluzione alla condizione che lo attanaglia. Tutto ciò quasi a dire: non importa dove, ma come ci si esercita.

Si potrebbero portare molti altri esempi testuali atti a mostrare l'ambivalenza riguardante le sedi opportune dove compiere gli esercizi. Sembra, tuttavia, che laddove si trovino testi come il celebre *Khaggavisāṇa-sutta* che esaltano l'agire in solitudine,⁷⁴⁸ ve ne siano altrettanti che, viceversa, orientano il monaco a vivere in costante riferimento con la struttura istituita, o meglio, come ingiunge lo stesso *Vinaya*, a non vivere indipendentemente (*anissita*) dal proprio maestro o precettore.⁷⁴⁹

È utile, però, concludere mostrando come l'ambiguità sin qui

Cfr. MN 17 in PTS: MN, I, pp. 104-108.

⁷⁴⁶

⁷⁴⁷ *sati upaṭṭhāti, asamāhitañca cittaṃ samādhīyati, aparikkhīṇā ca āsavā parikkhayaṃ gacchanti, ananuppattañca anuttaraṃ yogakkhemaṃ anupāpuṇāti (Ibidem, p. 107).*

⁷⁴⁸ Cfr. Sn 1.3 in PTS: Sn, pp. 6-12. Questo brano, che invita il monaco a vagare solitario come un rinoceronte, è stato recentemente messo a scrutinio in più studi, tutti concordi attorno alla sua idealità. Esso, dunque, non andrebbe preso come un rendiconto delle forme del risiedere monastico, anzi, visto che i commentari legano questa attività ai *paccekabuddha* è chiara la volontà di non farla intendere come un'azione consona. Sebbene articolati entro differenti prospettive d'analisi si veda: Anālayo, "The Mass Suicide of Monks", op. cit., pp. 35-38; S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., pp. 2-10.

⁷⁴⁹ Cfr. *Mahāvagga* I, 53 in PTS: Vin, I, pp. 79-81. Va detto che la dipendenza è limitata per alcuni anni in base alle capacità mostrate dal soggetto.

riportata entro una lettura trasversale dei testi sia stata messa a tema esplicitamente da alcune fonti in pāli e dai loro autori, probabilmente consci delle difformità presenti negli apparati testuali a disposizione. Nel *Milindapañha* si ritrova questa interrogazione fatta dal re Milinda al monaco Nagasena a proposito dei luoghi di residenza e pratica:

«Venerabile Nagasena, questo è stato detto dal Buddha: “La paura si origina dalla compagnia, l'impurità nasce dalla casa. Essere senza casa e indipendente: questo è lo scopo del rinunciante”. [Ma dal Buddha] fu anche detto: “[Il monaco] deve avere luoghi piacevoli e alloggi dove giacere”. Se [la prima frase] è stata pronunciata dal Buddha, allora [la seconda] deve essere errata».⁷⁵⁰

Posto di fronte a questo dilemma il monaco risponde:

«Re, la [prima] frase pronunciata dal Buddha è un'enunciazione sulla natura delle cose, un'enunciazione intera, completa, che non ha bisogno di glosse. [Essa] è una frase che riguarda ciò che è appropriato, idoneo, ideale e pertinente al monaco, [è] a proposito del suo modo di condursi, del suo percorso, del suo metodo [...] La [seconda] frase è stata pronunciata rispetto a due questioni. Quali? Il dono di un alloggio è la raccomandazione esposta e approvata, lodata e decantata da tutti i Buddha. Quelli che danno in dono un alloggio saranno liberi da nascita, morte e sofferenza [...] Inoltre, avendo un alloggio, le monache dispongono di un luogo d'incontro. Chi ha desiderio di visitare lo può fare facilmente, senza un alloggio sarebbe più difficile».⁷⁵¹

Le risposte di Nagasena, volte a risolvere le contraddizioni e le

⁷⁵⁰ *Bhante Nāgasena, bhāsitaṃ p' etaṃ Bhagavatā: Santhavato bhayaṃ jātaṃ, nīketā jāyate rajo, anīketamasanthavaṃ, etaṃ ve munidassanaṃ'ti. Puna ca bhaṇitaṃ: Vihāre kāraye ramme, vāsay' ettha bahussute'ti. Yadi bhante nāgasena Tathāgatena bhaṇitaṃ: Santhavato bhayaṃ jātaṃ, nīketā jāyate rajo, anīketamasanthavaṃ, etaṃ ve munidassanaṃ'ti, tena hi: Vihāre kāraye ramme, vāsay' ettha bahussute'ti yaṃ vacanaṃ, taṃ micchā* (Mil 5.5.1 in Mil, pp. 211-212).

⁷⁵¹ *Yaṃ mahārāja Bhagavatā bhaṇitaṃ: Santhavato bhayaṃ jātaṃ, nīketā jāyate rajo, anīketamasanthavaṃ, etaṃ ve munidassanaṃ'ti, taṃ sabhāvavacanaṃ asesavacanaṃ nissesavacanaṃ nippariyāyavacanaṃ samaṇānucchavaṃ samaṇasārappaṃ samaṇappatirūpaṃ samaṇārahaṃ samaṇagocaraṃ samaṇappaṭipadā samaṇappaṭipatti [...] Yaṃ pana mahārāja Bhagavatā bhaṇitaṃ: Vihāre kāraye ramme, vāsayettha bahussute'ti, taṃ dve atthavase sampassamānena Bhagavatā bhaṇitaṃ, katame dve: Vihāradānaṃ nāma sabbabuddhehi vaṇṇitaṃ anumataṃ thomitaṃ pasatthaṃ, taṃ te vihāradānaṃ datvā jātijarāmarāṇā parimuccissantī [...] Puna ca paraṃ: vihāre vijjamaṇe bhikkhuniyo byattasaṅketā bhavissanti, sulabhaṃ dassanaṃ dassanakāmānaṃ, anīkete duddassanā bhavissantī* (Ibidem, p. 211).

problematicità riguardanti i luoghi di vita dei monaci, sembrano dare sostegno a quanto proposto più volte nel corso del presente lavoro, vale a dire all'idea di una compresenza e concomitanza, all'interno delle fonti, di due 'discorsi' paralleli ma profondamente relati fra loro. Vi è da una parte il 'discorso ascetico' volto a definire l'aura simbolica e ideale dell'asceta buddhista, ciò che lo contraddistingue e lo differenzia dal resto e ne esalta l'identità e la singolarità, dall'altra parte il 'discorso monastico' interessato all'effettiva possibilità di esecuzione delle pratiche contemplate, quindi si parla di un'opera di negoziazione con gli imperativi e le contingenze della società e della vita in comune dei praticanti. Anche a fronte di un testo auto-rappresentativo come quello appena letto sembra, quindi, che la definizione della spazialità sia stato un tema dibattuto e differentemente trattato dalle varie fonti. I testi visti, dunque, accanto all'idealità della secessione, della lontananza, della solitudine, di fatto mai interdotta e anzi sempre potenzialmente garantita, ha contrapposto il richiamo all'omogeneità, all'unità, al risiedere (in) comune mostrato come efficace, e a volte preferibile, ai fini della 'realizzazione'. E in questo processo di necessaria definizione del posto dove vivere, dove re-insediarsi, anche la figura e l'esperienza del Buddha è intervenuta a mostrare non solo il 'che fare', ma anche il 'dove farlo', unendo per mezzo del fondatore quei livelli di ideale e pragmatico sempre necessari a costruire e costituire pratiche ed esperienze, ma anche a strutturare strategie di più oculato disciplinamento.

Di certo la panoramica offerta risulta ben lontana dal mostrare la cangiante varietà delle proposte, delle immagini e delle riflessioni presenti nei testi. Tuttavia, si spera che le discontinuità qui marcate abbiano almeno suscitato la necessità di riconsiderare e andare più a fondo rispetto al tema normo-narrativo dei luoghi della pratica, anche in riferimento ai temi del percorso prattognosico che da eccentrico ed esogeno trova il suo innestarsi nei meccanismi dell'auto-indagine, dell'endoretorica, insomma, del portare all'interno del singolo il senso trasgressivo dell'andare altrove.

Dentro l'*habitus*.
Sull'episodio del ritorno del Buddha a Kapilavastu

7.1 Dall'abbandono al ritorno: i movimenti del Buddha per (ri)definire le condotte, (ri)assegnare gli spazi e (ri)fondare l'identità

Nel capitolo che analizza la dipartita da casa da parte del Buddha si è visto in azione il meccanismo biografico in grado di configurare e assegnare particolari concetti, pratiche e prassi regolate al praticante buddhista, ma anche di regolare e controllare il suo riposizionamento all'intero del gruppo monastico. In particolare, la questione del passaggio di soggetti da ambiti sociali 'ascritti', come le famiglie, ad ambiti comunitari 'acquisiti', come il monastero, ha richiesto agli apparati agiografici di includere fra le azioni compiute dal Buddha, così come del *bodhisatta*, tutta una serie di atti in grado di rimandare a quelle precise norme e prassi che regolano l'uscita e l'ingresso dei monaci dagli ambienti comuni come le case e gli ambienti monastici. In tal senso, la 'rinuncia' del Buddha, capace di giustificare e avvalorare lo scopo e la condotta del

bhikṣu, ha dunque richiesto specifiche azioni ed episodi in accordo con i precetti e le norme messe a punto entro i diversi apparati testuali dalle scuole buddhiste. Cosa che ha in generale strutturato l'intera biografia del Buddha in stretta dipendenza dalle formule dottrinali e normative che i gruppi buddhisti si sono dati nel corso del tempo, in particolare con gli apparati prettamente regolativi: i *Vinaya*.

Ecco, dunque, che la narrativa agiografica è riuscita a essere determinante nell'opera di costituzione su più livelli delle identità individuali e collettive. Essa non lo è stata solo perché in grado di proporre e rendere disponibili precisi schemi d'azione in riferimento alle vicende esemplari del fondatore, ma anche perché è stata capace di selezionare e focalizzare temi e soprattutto contesti dove vedere applicate queste esemplari prospettive di condotta. In tal senso, il principio di realtà finzionale fornito dalle storie biografiche, capace di cingere in un solo tratto eventi illustri e relative condotte esemplari, è stato determinante nella diffusione di principi e modelli di comportamento da applicare in situazioni simili a quelle trattate dai testi, in circostanze analoghe a quelle poste dalle storie ma presenti nel concreto.

A tal riguardo, si è visto come i racconti dell' 'abbandono' della casa abbiano fornito per tutti i destinatari ideali di tali racconti prospettive sul *perché* lasciare le proprie case e su *come* farlo in senso pratico. Un racconto dell' 'abbandono' dunque attraversato e governato da due priorità: da una parte mantenere la carica eversiva e ideale di questo gesto di rottura verso sistemi e ruoli sociali riconosciuti, ciò attraverso concetti e pratiche che fondano l'idea di un altrove virtuoso e risolutivo, dall'altra parte rendere quest'azione compatibile con le problematiche che gli ambienti coinvolti concretamente pongono e che di conseguenza richiedono un più complesso sistema di controllo che determini la correttezza delle intenzioni e delle operazioni eseguite.

In tal senso l'atto narrativo che racconta l' 'abbandono' del Buddha si configura come la messa in scena di un vero e proprio atto di 'trasgressione' (dal lat.: *trans-√gredi*, 'andare al di là', ma che rende perfettamente anche il senso del sans.: *pra-√vr̥j*; pāli: *pa-√vaj*), dunque un atto che implica un'uscita e una ri-collocazione all'interno di luoghi diversi, ma che impone di conseguenza anche una ri-articolazione delle azioni che si devono e non si devono fare in questi luoghi. È qui, infatti, che la narrazione dell'azione motoria e l'aspetto deontico vengono a saldarsi sino a fondare l'esperienza per un soggetto, fino a definire cioè le azioni e le condotte che un soggetto deve abbandonare e quelle che deve acquisire con il passaggio

dall'uno all'altro contesto.

Va infatti compreso che rappresentare in una vicenda narrata questo spostamento, questo recarsi da un luogo verso un altro, non significa soltanto descrivere i movimenti compiuti da un personaggio narrativo, ma implica soprattutto definire e istituire modelli d'esperienza legati ai precisi spazi che proprio il soggetto attraversa. Spazi che si costituiscono o si ri-definiscono proprio nell'atto stesso del loro essere legati alle azioni degli attori interni alle vicende narrative. A tal proposito, le parole del narratologo David Herman aiutano a intendere meglio come l'attività narrativa presente nelle storie sia nevralgica nel saldare le identità agli spazi fisici vissuti e alle relative condotte da mettere in pratica al loro interno:

«Narratives can be thought of as prostheses for performance, emulations of lived experiences, and narrative worldmaking as the coenactment of real or imagined *Umwelten* carved out of larger environments for action and interaction [...] [A] key aspect of the narrator's apprenticeship in storytelling involves learning how to use narrative to reconfigure a geographically locatable site as a particularized experiential domain. It is not just that the poem portrays how stories can be used to create indissoluble connections between locales and experiences; what is more, the text also models the way these connections can be reactivated, made to live again, for as long as a relevant narrative is remembered and retold».⁷⁵²

Riflessioni che si accordano anche a quelle espresse dal filosofo Jeff Malpas:

«the constitution of subjective space is not merely a passive 'point of view', but a perspective of *active engagement*. Consequently, a grasp of subjective space involves, not merely perceptual acquaintance with one's environment [...] but also a grasp of the manner of one's causal embedding in that environment – it will include a grasp of aspects of one's surroundings given in terms that relate those surroundings to one's own capacities to act and to move, and so will include a grasp of how one must act in order to achieve certain practical outcomes».⁷⁵³

Da queste considerazioni, dunque, si capisce come raccontare la 'rinuncia' del Buddha diventi uno strumento narrativo capace di fissare regole e condotte da eseguire in ambienti spaziali precisi, vuol dire in altri termini stabilire ambiti d'azione precisi a partire dal contenuto espresso dalle storie. In tal senso, la scrittura

⁷⁵² D. Herman, *Storytelling and the Sciences of Mind*, op. cit., pp. 284-285.

⁷⁵³ J.E. Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 (rist.), p. 51.

agiografica buddhista si costituisce a campo normo-narrativo che permette di formulare identità all'interno di vecchi e nuovi spazi d'esperienza, così che si possa guidare i soggetti verso i nuovi ambienti comunitari, ma anche ri-agganziare gli stessi soggetti ai luoghi pre-esistenti e solo provvisoriamente abbandonati.⁷⁵⁴

Ed è appunto questa duplice modalità tesa a mostrare i nuovi doveri dei monaci verso l'ambito monastico, dunque in entrata verso il nuovo, e le forme di relazione da mantenere verso i precedenti ambienti sociali e familiari, quindi in uscita verso ciò che si è lasciato, che permette a un episodio narrativo come quello dell' 'abbandono' di includere e diffondere concetti e nuove condotte, ma anche di connettere e negoziare vecchi e nuovi spazi sociali. Tutti elementi, questi, stretti in un fatale intreccio come ben riassumono queste considerazioni:

«Ideological beliefs are important because they affect what people do. Ideologies are not simply sets of ideas. They are ideas that influence and guide actions. These actions are referred to as "practice". The geographical environment forces people to relate beliefs to actions. People read places by acting in them. Our action in place are evidence of our preferred reading. Just as a book comes to have meaning through our reading it, so a place comes to have meaning through our actions in it – by "practice" – and through our reactions to this practice [...] Place is produced by practice that adheres to (ideological) beliefs about what is the appropriate thing to do. But place reproduces the beliefs that produce it in a way that makes them appear natural, self-evident, and commonsense [...] Place constitutes our beliefs about what is appropriate as much as it is constituted by them».⁷⁵⁵

Queste riflessioni permettono di ritenere la 'rinuncia' del Buddha tanto l'in-scenamento di un in-segnamento quanto il racconto di un movimento capace di avviare una ben più radicale ri-definizione di significati, concetti, condotte, spazi e infine identità. Così, nella produzione e diffusione di una scena narrativa si raccolgono nozioni pratico-dottrinali, si producono regole, si delimitano ambienti e spazi attraverso i quali nuovi soggetti si trovano a pensare e a pensarsi, così come ad agire e a interagire con altri individui, interni ed esterni al gruppo, in nome di un fine di là da venire, ma sempre presi entro il vivere sociale.

⁷⁵⁴ Cfr. M.A. Vásquez, "Studying Religion in Motion: A Networks Approach", in «Method and Theory in the Study of Religion», Vol. 20, 2008, pp. 151-184.

⁷⁵⁵ T. Cresswell, *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, p. 16.

Ora va detto che, pur attraversato da importanti questioni e precetti, l' 'abbandono' di Gautama dà solo avvio all'esperienza di colui che diverrà il Buddha, vale a dire che molti altri sono gli episodi che vanno a comporre la sua vita e che, allo stesso modo, possono essere ritenuti contenitori e portatori di altrettante e specifiche istanze dottrinali e questioni regolative per gli appartenenti delle comunità monastiche.

In perfetta continuità con il tema della 'rinuncia' si associa un altro avvenimento assai trattato all'interno degli apparati biografici che riguardano il fondatore. Si sta parlando dell'episodio che narra il ritorno del Buddha a Kapilavastu, la sua città natale. Esso si configura come un evento che per un certo verso completa la parabola narrativa avviata con la dipartita di Gautama dalla sua dimora e, per le medesime ragioni, risulta anch'esso gravido di scopi e precetti performativi. Qui, infatti, raccontare il movimento di ritorno verso casa di colui che è divenuto Buddha mette in gioco tutta una serie di questioni dottrinali e normative che si legano direttamente alle soluzioni già presenti e proposte nell'atto dell' 'abbandono'. Col 'ritorno' del Buddha, infatti, le problematiche dell'ordinazione e delle norme che segnano e regolano l'ingresso nella comunità ritornano tutte, in particolare con la tematica fondamentale del noviziato. A queste, però, se ne aggiungono di nuove, ovvero ulteriori questioni che investono la famiglia, la fruizione delle case e l'ottenimento del cibo, e che diventano tutte istanze per il disciplinamento degli appartenenti al *sañ gha* buddhista.

Ecco dunque che, in modo del tutto simile ai racconti sulla 'rinuncia', anche il racconto del 'ritorno' del Buddha sembra essere attraversato da specifiche valenze performative che regolano i rapporti di uscita e di re-ingresso negli ambienti familiari. E come tutti gli episodi sopra considerati anche qui non mancano le solite discontinuità narrative. Differenze, discordanze e anche versioni inedite dei racconti che, come già detto, permettono il riconoscimento delle diverse finalità a cui le agenzie buddhiste hanno teso e che rivelano le polifoniche e differenti soluzioni dottrinali e normative elaborate dai medesimi istituti.

Ora, però, prima di iniziare l'analisi dei vari apparati che contengono gli episodi del 'ritorno', vale la pena porsi alcune domande preliminari al fine di meglio focalizzare le questioni istituzionali poste alla base dei racconti. Perché il fondatore ritorna alla dimora che ha abbandonato con tanta difficoltà? Quali sono le ragioni di rientrare da 'risvegliato' nel luogo che più di tutti impediva di raggiungere la meta ambita? Ma forse, prima di ogni altra cosa, vale chiedersi: cosa significa tornare a casa?

A questi interrogativi è possibile rispondere utilizzando le parole del filosofo Edward Casey che più di ogni altro ha riportato la questione filosofica dello spazio in auge e che proprio sul tema dell' *homecoming* ha scritto pagine importanti. Egli, a proposito della questione, ha avuto modo di dire:

«Homes, then, are not physical locations but situations for living [...] The paradox of homecoming, whereby we *come home* to what may no longer *be* a home for us, is resolved by the sheer fact that we re-enter the very structure that once housed a home only to discover that the identical structure no longer encloses the same domesticity [...] Here we must ask finally: what goes on when I (or anyone else deprived of place) undertake such concerted actions of re-placement [...]? The answer is: a re-creation of the self who inhabits (or will re-inhabit) the place in question».756

Ebbene, se parlare genericamente di ritorno implica di per sé avere a che fare con una condizione individuale e ambientale mutata e trasformata, anche l'episodio che narra il 'ritorno' del Buddha non fa certo eccezione a questa situazione di ridefinizione tanto identitaria quanto spaziale. Se si pensa, infatti, Gautama torna alla sua città Kapilavastu e alla sua residenza come il Buddha, ovvero un soggetto completamente riqualificato nelle caratteristiche, nelle intenzioni e nelle azioni. Per questo, narrare il rientro del Buddha a casa mette in gioco tutta una serie di scene volte a mostrare come un soggetto 'realizzato' esegua il rientro verso luoghi conosciuti eppure mutati, luoghi che non lo possono più contemplare nei ruoli di figlio o di padre proprio perché venuti meno in seguito alla sua scelta rinunciataria. Ne consegue che il portato di tali racconti punti a mostrare, per tutti quei soggetti allo stesso modo immessi entro un preciso percorso di realizzazione, le modalità attraverso le quali tornare alle case nate e ai contesti familiari. Così, accanto agli apparati canonici normativi che delineano tali condotte, anche la biografia del Buddha sembra aver fornito rappresentazioni e soluzioni propedeutiche a orientare e guidare il ritorno dei monaci e delle monache ai luoghi d'origine, ovvero a quegli spazi domestici lasciati - eppure mai del tutto abbandonati -, dove gli stessi individui si ripresentano, ora, con identità e ruoli rinnovati.

Ecco, dunque, che rispondere alla domanda 'cosa vuol dire far tornare il Buddha a casa?' significa mostrare ancora una volta l'attività regolativa promossa dai testi agiografici. Testi innervati di soluzioni ordinanti che hanno lo scopo di far (ri)conoscere e

756 E.S. Casey, *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World* (Second Edition), Indiana University Press, Bloomington, 2009, pp. 300-310.

(ri)vivere ai partecipanti del *sañ gha* il luogo di provenienza con prospettive nuove, si potrebbe dire attraverso quelle lenti diverse offerte dagli apparati testuali che predispongono il praticante buddhista verso specifiche condotte da mettere in atto in precise situazioni e localizzazioni. È così che figli e figlie, mariti e mogli, padri e madri divenuti novizi e novizie, oppure monaci e monache possono riavvicinarsi alle proprie case, mantenere vecchie relazioni, ottenere beni e far guadagnare meriti ai propri congiunti, ma agire sempre nel senso virtuoso del praticante ideale. In tal senso, mostrare il ‘ritorno’ significa invitare a tornare, ma secondo criteri precisi e modalità d’azione ben definite.

7.2 Il ritorno a Kapilavastu: temi narrativi e nodi discorsivi

Si diceva poco sopra che l’episodio della ‘rinuncia’ di Gautama sembra innestarsi entro una parabola di senso che lo collega al successivo episodio del ritorno del Buddha a Kapilavastu. I due momenti, infatti, sembrano compresi entro un arco di tensione che costituisce da una parte i motivi della dipartita da casa, dall’altra le modalità del ritorno al medesimo ambiente domestico. Tutto questo condotto entro un’operazione normo-narrativa atta a regolare e legittimare sia il corretto abbandono delle case, sia, come si vedrà nel dettaglio, le corrette procedure di ri-frequentazione delle stesse.

Ebbene, che fra i due episodi biografici vi sia un nesso consequenziale non lo si deduce solo a livello logico. In molte delle opere principali che mettono a tema la ‘rinuncia’ del Buddha si può ritrovare il tema del ritorno a casa già preventivato, ovvero già posto da Gautama come un’eventualità concreta. All’interno dei dialoghi che precedono la ‘rinuncia’, infatti, si può trovare una sorta di dichiarazione di ritorno pronunciata dallo stesso Gautama. Si legge:

«[Chanda] di alla gente di Kapilavastu che prova affetto per me: “Abbandonate l’amore per lui! Ascoltate la sua volontà! Dopo aver distrutto vecchiaia e morte egli **tornerà** in fretta, oppure, mancato lo scopo e senza iniziativa, andrà alla morte” (*Buddhacarita*)».757

⁷⁵⁷ 6.51 *brūyāścāsmāsvanākṣepaṃ janaṃ kapilavastuni | tyajyatāṃ tadgataḥ snehaḥ śrūyatāṃ cāsyā niścayaḥ ||* 6.52 *kṣiprameṣyati vā kṛtvā jarāmṛtyukṣayaṃ kila | akṛtārtho nirālambo nidhanaṃ yāsyatīti vā ||* (Bc, 6.51-52).

«Dopo aver distrutto vecchiaia e morte **tornerà**, oppure, mancato lo scopo e senza iniziativa, andrà alla morte (*Saighabhedavastu*)».758

«Il principe disse: “Esulta, padre! Tu vivo mi **rivedrai qui** libero da ogni rifugio, reciso ogni attaccamento, cessata ogni sofferenza, eliminata ogni afflizione e raggiunte le gemme dei ‘fattori che conducono al risveglio’ (*Mahāvastu*)».759

«Il Bodhisattva [Gautama] passò a Chandaka i suoi gioielli, il suo cavallo Kaṅṭhaka e il parasole ricco di gemme, e ordinò di informare [con un messaggio] il padre Śuddhodana, Mahāprajāpatī Gautamī e tutta la sua gente. Dì loro: “**Tornerò** quando avrò compiuto il mio dovere e messo in moto la ruota del Dharma” (*Mahāvastu*)».760

«Guardando ancora il palazzo il saggio [Gautama] pronunciò queste parole: “Non **tornerò** a Kapilavastu senza [prima] aver ottenuto ciò che pone fine alla nascita e alla morte”. “Non risiederò, dormirò o camminerò per Kapilavastu sino a quando non avrò ottenuto la suprema ‘illuminazione’ nella quale vecchiaia e morte non esistono più” (*Lalitavistara*)».761

«Il Bodhisatta, dopo aver congedato Channa, pensò: “Vedrò mio figlio” [...] La madre di Rāhula stava dormendo [...] appoggiando la sua mano sopra il figlio [...] Dopo essere entrato nella stanza, fermo all’ingresso, il Bodhisatta pensò: “Se sposto la mano della regina e prendo mio figlio fra le braccia lei si sveglierà e ciò sarà di impedimento al mio viaggio. **Tornerò** dunque a vedere [mio figlio] dopo aver ottenuto l’‘illuminazione’” (*Nidānakathā*)».762

758
p. 90). *āgamiṣyati* kṛtvā vā jarāmṛtyubhayam kila | akṛtārtho nirāraṃbho nidhanaṃ yāsyatīti vā || (SBhV, I,

759
kumāra āha udagraṃ anubhavāhi tāta jīvanto punar **drakṣyasi** mama **iha** sarvagativimuktaṃ sarvatṛṣṇāchinnam sarvaduḥkhavigataṃ sarvajvalākleśāparītasya sarvabodhyaṅgaratnā bhāvayantasya (Mvu, II, p. 147). Si fa notare qui l'uso di termini tecnici che riguardano elementi e categorie utilizzate nella pratica buddhista, tra cui anche i ‘fattori che conducono al risveglio’ (sans.: *bodhyaṅga*; pāli: *bojjhaṅga*).

760
Bodhisatto chandakasya haste ābharānāni ca deti kaṅṭhakaṃ ca aśvaṃ chatraratnaṃ ca pituś ca śuddhodanasya saṃdīṣati mahāprajāpatīye gautamīye sarvasya ca jñātivargasya kauśalyaṃ jalpesi kṛtakṛtyo **āgamiṣyāmi** pravṛttavaradharmacakraḥ (Mvu, II, pp. 164-165).

761
15.90 vyavalokya caiva bhavanaṃ matimān madhurasvaro giramudīritavān | nāhaṃ **pravekṣi** kapilasya puraṃ aprāpya jātimaraṇāntakaram || 15.91 sthānāsanaṃ śayanacaṃkramaṇaṃ na kariṣyahaṃ kapilavastumukham | yāvanna labdha varabodhi mayā ajarāmaraṃ padavaraṃ hyamṛtam || (Lal, XV, p. 162). Cfr. anche Lal, XV, p. 165.

762
Bodhisatto pi kho Channaṃ pasetvā va “puttaṃ tāva passissāmīti” cintetvā nissinnapallaṃkato [...] Rāhulamātā [...] puttassa matthake hatthaṃ ṭhapetvā niddāyati [...] Bodhisatto ummāre pādamaṃ ṭhapetvā ṭhitako

I brani appena letti presentano una dichiarazione di ritorno alla propria casa espressa da Gautama nelle fasi che precedono di poco la ‘rinuncia’. Tutte le opere, tranne il *Nidānakathā*, sono di fatto concordi nel situare tale proclamazione all’interno del dialogo che vede contrapposti Gautama e il suo cocchiere Chanda nei pressi del fiume/luogo di residenza Anomiya. È considerevole, inoltre, la somiglianza sintattica e tematica delle varie versioni, dove del tutto analoghe si mostrano le porzioni testuali presenti nel *Buddhacarita* e nel *Saṅ ghabhedavastu*.

Se considerata alla luce del contesto nella quale è inserita, tale dichiarazione, pur nella sua brevità, rappresenta un elemento di rottura rispetto ai *sūtra/sutta* analizzati che riguardano l’ ‘abbandono’ ideale compiuto dal Buddha. La previsione del ‘ritorno’, infatti, non solo sembra attenuare i toni della ‘rinuncia’, ma sembra anche palesare il rispetto e la reverenza di Gautama nei confronti dei suoi famigliari, in particolare verso il padre Śuddhodana, ma anche verso il popolo di Kapilavastu. Cosa che nel *Nidānakathā* avviene nei confronti del figlio appena nato. D’altro canto, nel *Lalitavistara* e nel *Mahavastu* - il quale presenta ben due proclami di ritorno all’interno del secondo racconto che narra l’ ‘abbandono’, proprio quello che raccoglie le istanze sociali e familiari sopra considerate -, tale dichiarazione sembra assumere i contorni di una predizione, di un’anticipazione che non solo assicura il futuro ritorno del Buddha, ma prefigura già l’esito felice della ‘rinuncia’.

Per questi motivi, sembra che l’atto promettente effettuato da Gautama non solo si inserisca nelle dinamiche atte a strutturare quel ‘discorso familiare’ già visto e che innerva le biografie sopra considerate, ma strutturi anche un piano temporale che connette fra loro gli eventi della ‘rinuncia’, del ‘risveglio’ e del ‘ritorno’ attraverso lo strumento narrativo della prolessi. Una cosa che, dopotutto, si è già riscontrata nel *Saṅ ghabhedavastu* dove la ‘rinuncia’ e l’ ‘illuminazione’ del fondatore si rendono una specie di unico ‘affare di famiglia’ dai nodali risvolti performativi. Per questi motivi, la predizione del ‘ritorno’ sembra chiudere il cerchio biografico cingendo fra loro tutti gli episodi che riguardano

va oloketvā “sac’ āhaṃ deviyā hatthaṃ apanetvā mama puttaṃ gaṇhissāmi devī pabujjhissatīti, evaṃ me gamanantarāyo bhavissatīti, Buddho hutvā va āgantvā passissāmīti” pāsādatalato otari (PTS: Jā, I, p. 62).
Versione del tutto simile la si può ritrovare, ad esempio, anche nel *Madhuratthavilāsini*, commentario del *Buddhavaṃsa* (PTS: Bv-a, p. 282).

i rapporti familiari del Buddha, cosa che rende il ‘ritorno a Kapilavastu’ un episodio foriero di precise istanze performative per quei soggetti ordinari che, lasciato momentaneamente l’ambiente familiare come consanguinei o congiunti, necessitano di linee guida, ovvero di norme, per poter ritornare e rientrare nei medesimi ambienti da monaci e monache appartenenti al *sañ gha*.

Per verificare quanto detto è dunque necessario passare all’analisi dei singoli racconti che narrano l’episodio del ‘ritorno’ a Kapilavastu. Va anticipato che già André Bareau ha condotto accurate analisi su questo avvenimento all’interno degli apparati canonici delle varie scuole buddhiste, 763 pertanto si cercherà di utilizzare la disamina già condotta dallo studioso francese al fine di mettere in rilievo le questioni istituenti presenti nei testi e, conseguentemente, aggiungere altre versioni del medesimo evento meno note e per certi aspetti differenti, ma allo stesso modo dotate di un preciso contenuto performativo.

A questo punto, vista la quantità di narrazioni diverse che riguardano l’evento indagato, si intende procedere nell’analisi attraverso raggruppamenti tematici. È infatti possibile stabilire alcune questioni ricorrenti attorno alle quali il ‘ritorno’ del Buddha dispone e costruisce le sue diverse narrazioni. Va detto che una divisione tematica si rende necessaria non solo per garantire un maggior ordine nell’analisi dei testi, ma anche per valutare meglio le discontinuità che le storie presentano, così che si possa mettere in rilievo le differenti soluzioni predisposte dai loro autori e redattori.

Detto ciò, è possibile distinguere cinque nodi discorsivi che si raccolgono attorno all’episodio suddetto:

- i. L’ordinazione del novizio (sans.: *śrāmaṇera*; pāli: *sāmaṇera*) [personaggi principali: Rāhula, Śuddhodana, Yaśodharā (Rāhulamātā), Śāriputra, Maudgalyāyana].
- ii. La regolamentazione della raccolta del cibo (*piṇḍacāra*) [personaggi principali: Śuddhodana, Yaśodharā, Mahāprajāpati Gotamī].
- iii. L’ingresso nella comunità di esponenti Śākya [personaggi principali: Śuddhodana, Anuruddha, Bhadrīka, Ānanda, Bhrigu, Kimbila, Devadatta, Upāli].
- iv. La fondazione dell’ordine delle monache [personaggi principali:

Cfr. A. Bareau, “Le retour du Buddha a Kapilavastu dans le textes canoniques”, in G. Gnoli; L. Lanciotti (a cura di), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, Serie orientale Roma, LVI, 1, IsMEO, Roma, 1985, pp. 41-56.

Mahāprajāpatī Gotamī, Śāriputra].

- v. Ulteriori questioni dottrinali presenti nei *sūtra/sutta* canonici ambientati a Kapilavastu [personaggi principali: Mahānāma]

Stabilite e distinte queste cinque aree tematiche, si può dunque procedere alla presentazione dei diversi racconti che narrano il ritorno del Buddha a Kapilavastu. In particolare, ci si concentrerà sui primi tre temi proposti e li si utilizzerà alla stregua di criteri d'analisi utili a indagare e rilevare le ragioni dottrinali e pratiche soggiacenti ai testi e che marcano gli scopi istituzionali perseguiti dalle varie agenzie buddhiste. L'esclusione di un'indagine accurata riguardante il quarto tema, quello della fondazione dell'ordine delle monache - evento nodale per le sorti del *sañ gha* che parimenti ha luogo a Kapilavastu -, si rende necessario dal momento che risulta impossibile affrontare ed esaurire in questa sede il gran numero di argomenti e problematiche che si concentrano proprio attorno a questo episodio.

7.2.1 Dalle case: Buddha, Rāhula e l'istituzione del noviziato

Senza una precisa ragione cronologica o gerarchica è possibile partire dalla vicenda conservata in pāli. In questo contesto, il brano più noto che racconta del rientro a Kapilavastu è raccolto all'interno nel *Vinaya Theravāda* e riguarda l'ordinazione di Rāhula.⁷⁶⁴ Questo racconto vede il Buddha spostarsi dalla città di Rājagṛha a Kapilavastu e risiedere appena fuori la sua città natale presso la 'residenza/giardino di Nigrodha' (*Nigrodhārāme*). Qui, al mattino e non accompagnato da alcun devoto, egli si incammina per la raccolta delle offerte e giunge alla residenza di Suddhodana dove, oltre al padre, egli incontra il figlio Rāhula e la moglie, chiamata solo Rāhulamātā. Il contesto narrativo in realtà si presenta estremamente semplificato. Non compare alcun tipo di connotato regale espresso nei riguardi del Buddha, di Suddhodana (qui caratterizzato semplicemente dall'aggettivo 'Sakya') o della residenza (*nivesana*). Una questione che potrebbe suggerire una probabile origine arcaica del testo, dato che esso non propone la nota caratterizzazione nobile e regale del Buddha e della sua famiglia. Tuttavia, l'aggettivo usato per qualificare la moglie Rāhulamātā, presentata come 'regina' (*devī*),

Cfr. *Mahāvagga* I, 54 in PTS: Vin, I, pp. 82-83.

l'acceso alla vicenda del fratello Nanda e, come suggerito da André Bareau, l'utilizzo di «phrases stéréotypées» riscontrabili anche in altre parti del *Vinaya Theravāda* non permettono di pensare a questo come un testo che presenta una versione prima e originaria dell'episodio e dove il Buddha non è considerato di nobili origini.⁷⁶⁵

Tuttavia, quello che è importante qui sottolineare è la funzione prettamente istitutiva del testo. Oltre alla questione finale che introduce la già indagata norma sulla richiesta del permesso genitoriale, la scena centrale del racconto riguarda il cerimoniale dell'ordinazione primaria (*pabbajjā*) condotta nei riguardi del figlio Rāhula. Si legge:

«Il giovane Rāhula, seguendo da vicino il Buddha, disse: “Dammi la mia eredità, asceta. Dammi la mia eredità, asceta”. Allora il Buddha si rivolse al venerabile Sāriputta dicendo: “Dunque, Sāriputta, fa in modo che il giovane Rāhula abbandoni la casa (*pabbājehi*)”. “Signore, come posso farlo?” [...] “Io istituisco (*anujānāmi*), monaci, l'ordinazione primaria del novizio (*sāmaṇerapabbajaṃ*) da effettuare attraverso [l'andata ai] ‘tre rifugi’. Monaci, si eseguirà l'atto dell'ordinazione primaria così: dopo aver tagliato barba e capelli, indossato le vesti tinte e sistemato la veste esterna sulla spalla, dopo essersi inchinato ai piedi dei monaci, seduto sulle gambe e aver fatto gesto di reverenza con le mani giunte, [il novizio] dovrà dire: “Mi reco verso il rifugio del Buddha, del *dhamma* e del *saṅgha* [formula ripetuta per tre volte]” [...] Così il venerabile Sāriputta fece eseguire l'“abbandono” al giovane Rāhula».⁷⁶⁶

L'intera vicenda appare un pretesto per mettere in scena gli attori, le regole e le procedure necessarie a far ottenere l'ingresso nel *saṅgha* ad un novizio. In altri termini, la vicenda di Rāhula si rende una sorta di espediente narrativo capace di istituire la formula canonica per far ottenere l'ordinazione primaria ad un giovane soggetto richiedente. Qui, tutte le figure coinvolte sembrano avere un ruolo istituito e di controllo finalizzato a garantire e a gestire

Cfr. A. Bareau, “Le retour du Buddha a Kapilavastu”, op. cit., pp. 42-44.

⁷⁶⁵

⁷⁶⁶ *Atha kho rāhulo kumāro bhagavantam piṭṭhito-piṭṭhito anubandhi dāyajjam me samaṇa dehi dāyajjam me samaṇa dehīti. atha kho bhagavā āyasmantaṃ Sāriputtaṃ āmantesi: tena hi tvaṃ Sāriputta Rāhulakumāraṃ pabbājehīti. kathāhaṃ bhante rāhulaṃ kumāraṃ pabbājemīti [...] “anujānāmi bhikkhave tīhi saraṇagamaṇehi sāmaṇerapabbajjam. evaṃ pana bhikkhave pabbājetabbo: paṭhamaṃ kesamassuṃ ohārāpetvā kāsāyāni vatthāni acchādāpetvā ekamaṃ uttarāsaṅgaṃ kārapetvā bhikkhūnaṃ pāde vandāpetvā ukkuṭikaṃ nisīdāpetvā añjaliṃ paggaṇhāpetvā evaṃ vadehīti vattabbo: buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi [...] tatiyaṃ pi [...] atha kho āyasmā Sāriputto Rāhulakumāraṃ pabbājesi (PTS: Vin, I, p. 82).*

l'intero processo d'ammissione: oltre al Buddha che supervisiona la scena, la figura di Sāriputta sembra svolgere il ruolo di 'precettore' (sans.: *upādhyāya*; pāli: *upajjhāya*), ovvero di colui che deve accompagnare il futuro novizio durante il rituale di accesso alla comunità, mentre Suddhodana, nella parte finale del racconto, si rende rappresentante delle istanze sociali e familiari che impongono l'istituzione del consenso genitoriale.

Che l'episodio di Rāhula abbia riguardato e promulgato le procedure canoniche dell'ordinazione *pabbajjā* è chiaro anche dalle questioni sollevate nei testi successivi d'ambito Theravāda che formano i commentari al *Vinaya Theravāda*.⁷⁶⁷ Alcuni di queste opere, in particolare l'*Andhaka-aṭṭhakathā* e il *Samantapāsādikā*, pongono una notevole attenzione a determinare la corretta pronuncia linguistica che il novizio deve usare per esprimere l' 'andata ai [tre] rifugi' (*saraṇaṃ agamana*), ovvero la triplice espressione che conclude e sancisce l'atto di investitura di Rāhula. Una questione tutt'altro che scontata dal momento che i diversi apparati che glossano il *Vinaya Theravāda* rivelano un certo grado di conflittualità proprio nello stabilire le modalità corrette di espressione della triplice formula canonica. Questo suggerisce non solo l'importanza centrale che tale formula rivestiva nel rituale *pabbajjā*, ma anche il fatto che proprio sui modi di esprimere la formula sia nata una strenua controversia fra opposte e rivali tradizioni monastiche stanziate sul territorio srilankese, luogo di produzione dei commentari.⁷⁶⁸ Da questi livelli di contesa si capisce la necessità di fissare anche attraverso l'evento illustre il 'da farsi' delle comunità, in questo caso le forme rituali e gli strumenti cerimoniali garanti del vivere in gruppo.

Tuttavia, va anche detto che la formula dell'ordinazione del novizio descritta nell'episodio risulta parziale e incompleta se paragonata alle fasi dell'ordinazione *pravrajyā* presenti in altri *Vinaya* buddhisti.⁷⁶⁹ Questi ultimi, infatti, presentano ulteriori elementi e persino diverse fasi intercalari che vanno a costituire il complesso rituale dell'ordinazione necessario per assumere il ruolo di

⁷⁶⁷ Cfr. K. Crosby, "Uddis and Ācikh: Buddhagosa on the Inclusion of the *Sikkhāpada* in the *Pabbajjā* Ceremony", in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 28, pp. 461-477.

⁷⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 472-474.

⁷⁶⁹ Cfr. A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 104-147. Per le medesime questioni riferite alle 'novizie' (*śrāmaṇerī*) e alle 'praticanti' (*śikṣamāṇā*) nel *Vinaya Dharmaguptaka* si veda: A. Heirman, "Becoming a Nun in the Dharmaguptaka Tradition", op. cit., pp. 175-188.

śrāmaṇ era. Ebbene, fra gli elementi più importanti mancanti nella vicenda di Rāhula vi sono sicuramente le dieci ‘norme per l’apprendistato’ (sans.: *sikṣāpada*; pāli: *sikkhāpada*), ovvero le dieci prescrizioni che durante il cerimoniale vengono esposte al candidato e alle quali il novizio deve necessariamente attenersi durante tutto il periodo della sua formazione, pena l’esclusione dalla comunità. Queste dieci norme, si badi bene, non sono assenti dal *Vinaya* Theravāda, ma si ritrovano esposte in un brano successivo all’episodio letto, un brano che non rientra nella vicenda che contempla l’episodio di Rāhula.⁷⁷⁰ Sembra, quindi, che questi dieci precetti, dapprima esclusi dal cerimoniale *pabbajjā*, siano stati inseriti ufficialmente nelle procedure dell’ordinazione solo in un secondo momento, ovvero a partire dal *Samantapāsādikā*, il celebre commento al *Vinaya* Theravāda redatto da Buddhagosa. E infatti, come afferma Kate Crosby:

«Buddhagosa’s statement that the *sikkhāpada* can be ritually proclaimed in the ceremony, but only in the canonical wording, reveals that the *sikkhāpada* were already included in at least some *pabbajjā*, but in different forms, such as that taught in the *Andhaka-aṭṭhakathā*. This shows that the practice of including the *sikkhāpada* in the *pabbajjā* liturgy is a development that took place between the closure of the *Vinaya Piṭaka* and the 5th century CE. Further, Buddhagosa’s statement endorses the continued practice of including the *sikkhāpada* as a key component of the *pabbajjā* ceremony, even though this is not taught in the canon».⁷⁷¹

Theravāda

Questo conferma che nel contesto del Vinaya la vicenda di Rāhula si sia resa del tutto prescrittiva e abbia comportato sia l’inclusione della formula che prescrive l’ordinazione *pabbajjā*, sebbene limitata alla dichiarazione dei ‘tre rifugi’, sia la questione del permesso genitoriale. Elementi in grado di disporre le ‘cose da fare e dire’ che hanno trovato legittimazione proprio attraverso la scrittura agiografica.

Ancora nel contesto pāli, l’episodio di Rāhula compare sia nel *Dhammapada-aṭṭhakathā*,⁷⁷² sia nel *Nidānakathā*.⁷⁷³ In entrambe le

⁷⁷⁰ Cfr. *Mahāvagga* I, 56 in PTS: Vin, I, pp. 83-84.

⁷⁷¹ K. Crosby, “Uddis and Ācikh”, op. cit., pp. 471-472. Cfr. anche F. Bizot, *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est. Recherches sur le bouddhisme khmer*, IV, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, pp. 19-25.

⁷⁷² PTS: Dhp-a, I, pp. 116-117. L’episodio, diversamente dalla versione contenuta nel *Vinaya* pāli, non è autonomo. Esso è infatti inserito all’interno della vicenda che riguarda l’ordinazione di Nanda.

opere, le versioni fornite sono molto simili e le questioni normative dell'ordinazione *pabbajjā* e del consenso genitoriale rappresentano sempre i punti focali della vicenda. Tuttavia, l'ordinazione amministrata da Sāriputta risulta in ambedue i testi solo accennata, cioè non vengono espresse né le varie azioni rituali eseguite, né la triplice formula finale che determina l'ordinazione *pabbajjā*.

Se ora si passa a considerare le versioni in redazione cinese presenti nel *Vinaya Mahīśāsaka*⁷⁷⁴ e nel *Vinaya Dharmagupataka*⁷⁷⁵ si riscontra un simile contesto narrativo, tuttavia arricchito da più particolari. Come messo in luce da André Bareau, in questi testi il ritorno del Buddha, i dialoghi e le dinamiche dell'incontro con la moglie e il figlio sembrano essere del tutto conformi a quelle presenti nel *Vinaya Theravāda*. Tuttavia, lo studioso francese non sembra notare le sostanziali differenze che essi presentano nella descrizione dell'ordinazione di Rāhula.⁷⁷⁶ Infatti, sebbene l'ordinazione sia sempre impartita da Śāriputra⁷⁷⁷ e preveda per Rāhula la formula dei 'tre rifugi' (三歸),⁷⁷⁸ la procedura riservata al giovane impone nel seguito l'acquisizione di 'cinque precetti etici' che sono: astensione dall'uccidere, dal prendere ciò che non è dato, dai piaceri, dal mentire e dall'intossicazione che deriva dal bere alcolici.⁷⁷⁹ Ottenuti questi, entrambe le recensioni contenute nei *Vinaya* pongono per Rāhula il conseguimento delle dieci 'norme per l'apprendistato' (沙彌戒) e, da qui, la definitiva consacrazione a novizio.⁷⁸⁰

Ebbene, come già visto, questa prassi che vede Rāhula ottenere l'iniziale ruolo di *upāsaka* e la successiva condizione di *śrāmaṇera* risulta del tutto assente nella versione Theravāda sopra analizzata. Questa modalità in due fasi, tuttavia, richiama la procedura

773 PTS: Jā, I, pp. 91-92.

774 Il racconto inizia a T. 1421, Vol. XXII, p. 116 c06.

775 Il racconto inizia a T. 1428, Vol. XXII, p. 809 c02.

776 Cfr. A. Bareau, "Un personnage bien mystérieux: l'épouse du Buddha", op. cit., pp. 33-36.

777 Cfr. T. 1421, Vol. XXII, p. 116 c14-16; T. 1428, Vol. XXII, p. 809 c12-13.

778 Cfr. T. 1421, Vol. XXII, p. 116 c17-20; T. 1428, Vol. XXII, p. 809 c15-17.

779 Cfr. T. 1421, Vol. XXII, p. 116 c20-22; sono solo accennati in T. 1428, Vol. XXII, p. 809 c19.

780 Cfr. T. 1421, Vol. XXII, pp. 116 c25-117 a04; T. 1428, Vol. XXII, p. 809 c 20-22. Per simili dinamiche si vedano anche le fasi di formazione della 'novizia' (*śrāmaṇerī*) descritte in: A. Heirman, "Becoming a Nun in in the Dharmaguptaka Tradition", op. cit., pp. 176-180.

prescritta anche in un altro *Vinaya*, quello della scuola Mūlasarvāstivāda redatto in recensione tibetana. Nel *Pravrajyāvastu*, infatti, in modo generico e non legato alla figura di Rāhula si descrivono nel dettaglio le varie fasi che riguardano l'istituto del noviziato. Anche qui, esse prevedono l'accesso allo *status* di *upāsaka* (con l'accettazione dei relativi cinque precetti) e il definitivo conseguimento del ruolo di *śrāmaṇera* (con l'accettazione dei relativi dieci precetti).⁷⁸¹ Tutto ciò permette di affermare che i racconti del ritorno a Kapilavastu e in particolare dell'iniziazione di Rāhula contenuti nel *Vinaya Mahīśāsaka* e nel *Vinaya Dharmagupataka* hanno narrativamente incluso le chiare procedure d'iniziazione del novizio messe a punto dalle relative tradizioni. Ecco dunque che, anche in questo caso, i racconti biografici sembrano rispecchiare ed esporre le specifiche prassi normative sistematizzate dalle varie scuole, rendendo disponibili tramite il racconto agiografico le disposizioni ideali in fatto di gestione e regolazione degli ingressi monastici.

Nonostante questa notevole discrepanza con il testo pāli, tuttavia, anche i racconti Mahīśāsaka e Dharmagupataka tornano, infine, a esporre la norma che richiede il consenso dei genitori per qualunque giovane voglia accedere all'ambito monastico. Anche qui, dunque, Śuddhodana, intervenuto a seguito della decisione di Rāhula di abbandonare la casa, spinge il Buddha a emanare la relativa norma che obbliga ogni candidato a ottenere prima il permesso dei propri genitori.⁷⁸²

Come anticipato nel capitolo sulla 'rinuncia' del Buddha, nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda* l'episodio suddetto si ritrova descritto in modo differente. Nel *Saṅ ghabhedavastu*, infatti, il ritorno del Buddha a Kapilavastu viene sì narrato insieme all'incontro del Buddha con il figlio, tuttavia l'ordinazione del giovane non viene descritta per esteso, ma solo brevemente menzionata. Così, la decisione di Rāhula di abbandonare la casa comporta solo l'intervento di Śuddhodana che, prima dell'ordinazione, intende compiere un atto di adorazione (*pūjā*) verso il nipote, mentre il Buddha autorizza Śāriputra a procedere con l'ordinazione del figlio.⁷⁸³ Nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda* in recensione

⁷⁸¹ Cfr. A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 107-140. Del tutto simili sono i resoconti di Yijing relativi ai rituali dell'ordinazione monastica buddhista. Cfr. J. Takakusu, *A Record of Buddhist Religion*, op. cit., pp. 95-107.

⁷⁸² Cfr. T. 1421, Vol. XXII, pp. 117 a04-15 (in part. a13-15); T. 1428, Vol. XXII, p. 810 a06-16.

⁷⁸³ Si legge nel finale del racconto: *tatra bhagavatā āyusmān śāriputro 'bhihitaḥ; pravrajaya, śāriputra, rāhulaṃ kumāram iti; evaṃ bhadanta ity āyusmatā śāriputreṇa bhagavataḥ pratiśrutya rāhulabhadraḥ kumāraḥ*

cinese le dinamiche sono estremamente simili con Śuddhodana che dona ‘offerte’ (供養) e Śāriputra che «compie l’ordinazione di Rāhula nel *dharmā*».784 Infine, all’interno del *Pravrajyāvastu*, nel testo in recensione tibetana che istituisce di fatto il consenso genitoriale la figura di Rāhula non figura come protagonista della vicenda. Qui, due diverse vicende contemplano l’emanazione del precetto: da una parte vi è la storia di un anonimo giovane che viene ordinato contro la volontà dei genitori, dall’altra Śuddhodana spinge il figlio a farlo a seguito delle lamentele provenienti da alcune donne Śākya disperate dopo essere state abbandonate da mariti e figli fatti monaci.785

Invece, l’episodio dell’ordinazione di Rāhula presente nel contesto Mahāsāṅghika-Lokottaravāda richiede una più approfondita e dettagliata analisi. Questo perché il racconto dell’ordinazione del figlio del Buddha che si trova inserito nel *Mahāvastu* è di fatto molto dilatato e raccoglie numerose questioni normative.786 Esso include tutti i livelli e i criteri dell’ordinazione del novizio sopra richiamati, quindi il ruolo di *upāsaka* assegnato all’inizio della procedura al soggetto da ordinare, l’esposizione dei dieci *sikṣāpada* e una dettagliata descrizione delle varie azioni rituali da eseguire. L’intero episodio si articola, dunque, come una *summa* delle procedure dell’ordinazione *pravrajyā*, ma ingloba anche ulteriori e specifici precetti dottrinali che il novizio deve apprendere. Inoltre, sembra persino includere dinamiche cerimoniali che hanno a che fare con prassi rituali extra-buddhiste.

Per poter rilevare tutte le questioni presenti nella narrazione si intende procedere con la traduzione e il commento delle varie scene che formano l’episodio e che conducono infine all’ordinazione di Rāhula.

Prima dell’ingresso del Buddha a Kapilavastu l’opera presenta una lunga digressione volta a chiarire l’opera di convincimento predisposta dal padre Śuddhodana, ma di fatto operata da Chandaka e Kālodāyi, per ricondurre il Buddha a visitare il luogo natio.787 Successivamente, intercalata da numerosi *jatakā*, dalla vicenda dell’ordinazione dei cinquecento Śākya e da altre vicende edificanti,

pravrajītaḥ (SBhV, II, p. 32).

784 羅怛羅如法出家 (T. 1450, vol. XXIV, pp. 159 a25-b10).
便與

Cfr. A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 177-178.

785

Cfr. Mvu, III, pp. 254-272.

786

Cfr. Mvu, III, pp. 90-123.

787

avviene la visita del Buddha alla propria casa e l'incontro con i familiari tra cui Śuddhodana e Mahāprajāpati.⁷⁸⁸ Qui, il *Mahāvastu* situa la scena dell'incontro tra il Buddha e il figlio. Così come nella versione Mūlasarvāstivāda e a differenza di quella Theravāda, Mahīśasaka e Dharamguptaka, Rāhula non conosce la vera identità dell'asceta che si trova di fronte e la madre Yaśodharā cerca in ogni modo di tenere il figlio allo scuro dalla verità. Si legge nel testo:

«Rāhula incappò nell'ombra del Buddha. Tutti i peli del sul corpo si drizzarono, le membra iniziarono a grondare sudore e la sua figura intera tremò [...] Rāhula chiese: “E' possibile che questo asceta abbia qualche tipo di relazione con me? [Poiché] mai nessuno mi ha impressionato come questo asceta. Sembra che lui abbia preso controllo del mio cuore [...] Io credo invero che lui sia mio padre”».⁷⁸⁹

Tuttavia, a seguito dell'insistenza del figlio, Yaśodharā si trova costretta a svelare la verità:

«Dopo che Rāhula ebbe sentito dalla madre che quell'uomo era suo padre egli s'aggrappò a un lembo della veste del Buddha e disse: “Madre, se lui è mio padre, io lascerò la casa per lo condizione di senza casa e seguirò il suo percorso” [...] Quando il re Śuddhodana [venuto a sapere del fatto] smise di piangere, si asciugò le lacrime e si avvicinò al Buddha [disse:] “E' sufficiente che il Buddha abbia rinunciato alla sovranità universale e abbia abbandonato la casa dopo aver lasciato [la sua famiglia]. Sarebbe bene che il Buddha ordinasse al principe Rāhula di non lasciare la casa affinché il lignaggio regale non si estingua”».⁷⁹⁰

Nel brano appena letto, oltre alla formula prototipica dell' 'abbandono' pronunciata dal giovane Rāhula, sono le parole di Śuddhodana quelle che interessano. Esse, infatti, sembrano rimandare alla questione del consenso genitoriale. Questo è dimostrato sia

Cfr. Mvu, III, pp. 254-257.

788

rāhulo dāni bhagavato chāyāye spr̥ṣṭaḥ | tasya dāni sarvaromāṇi hr̥ṣṭāni sarvagātrāṇi praklinnāni sarvaśarīraṃ ca pr̥ṇitaṃ [...] rāhulo āha || ambe kiṃ eṣa śramaṇako mahyaṃ jñātiko bhavati | na kaḥiṃcī mama eḍṣo mano nipatati yathāyaṃ śramaṇo | manyām ahaṃ idānīm me sarvahr̥dayaṃ harati [...] tan manyām ahaṃ pitā va so mama (Mvu, III, pp. 257-258).

790

rāhulo dāni mātuh sakāśāto śrutvā eṣo me pitā ti tataḥ bhagavato cīvarakoṇake śliṣṭa āha || ambe yadi eṣa mama pitā bhavati agārasyānagāriyaṃ pravrajīsyē paitṛkaṃ mārgaṃ anveṣyaṃ [...] rājā śuddhodano roditvā aśrūṇi parimārjayanto yena bhagavāns tenopasaṃkramitvā [...] paryāptaṃ yaṃ bhagavāṃ cakravartirāyama avahāya mahāntaṃ ca . . . eko abhiniṣkrānto tat sādhu bhagavaṃ rāhulakumāraṃ anujānāhi yaṃ na pravrajīsyati mā ayaṃ rājavaṃśo udviddhiṣyati (Mvu, III, pp. 262-263).

dall'espressione del padre che ricorda al Buddha lo smarrimento provato a seguito della sua decisione di effettuare la 'rinuncia', formula dai forti connotati persuasivi che compare anche in altre versioni dei *Vinaya*, sia dalla richiesta di ordinare (*anujānāhi*) a Rāhula di rimanere al casa. Se, infatti, paragoniamo l'espressione impiegata dal *Māhavastu* e quella contenuta nel *Vinaya Theravāda* si riscontra un impiego assai simile dei termini e della costruzione sintattica:

Māhavastu:

*sādhu bhagavaṃ rāhulakumāraṃ anujānāhi yaṃ na pravrajisyati.*⁷⁹¹

«Sarebbe bene che il Buddha ordinasse al principe Rāhula di non lasciare la casa».

Vinaya Theravāda:

*sādhu bhante ayyā anuññataṃ mātāpitūhi puttaṃ na pabbājeyyū ti.*⁷⁹²

«Sarebbe bene che un figlio non abbandonasse casa senza il permesso della madre e del padre».

Per queste ragioni, si può affermare che anche la versione dell'episodio presente nel *Māhavastu* includa e proponga la norma che riguarda il consenso dei genitori, sebbene questo testo - che si ricorda essere porzione del *Vinaya Mahāsāṅghika-Lokottaravāda* -, abbia caratterizzato tale norma in senso prettamente narrativo, riferendola al solo Rāhula e senza procedere alla generalizzazione presente nel *Vinaya Theravāda*. A precisare ulteriormente la questione è però il seguito del racconto che sembra confermare il consenso genitoriale da parte dello stesso Buddha. Egli, infatti, spiega a Śuddhodana i motivi per i quali egli non può contrastare la decisione presa dal figlio: la 'rinuncia' di Rāhula sarebbe il compimento inevitabile di un percorso messo a punto in molte vite precedenti e presso altri Buddha del passato.⁷⁹³ E infatti, tale argomentazione riceve il riconoscimento dello stesso Śuddhodana che si esprime con queste parole:

«Il re Śuddhodana credette con vera devozione [alle parole del Buddha] e gli disse: "Dal momento della 'rinuncia' del Buddha nessuno è stato in

Ibidem, p. 263.

⁷⁹¹

Mahāvagga I, 54.5 in PTS: Vin, I, p. 83.

⁷⁹²

caramabhaviko mahārāja eṣo satvo kṛtādhikāro vāsitaṃ anyehi buddhehi abhavyo eṣo

⁷⁹³

gṛhakatramadhyāvasitūṃ (Mvu, III, p. 263).

grado di rendere servizio adeguato a Rāhula, [ovvero] di far[gli] l'atto [di purificazione] della nascita (*jātikarma*), di far[gli] il taglio della ciocca di capelli (*cūḍākaraṇaṃ*) e di metter[gli] gli orecchini (*kuṇḍlavardhanaṃ*). Se il Buddha vuole concedere l'“abbandono” a Rāhula è bene che aspetti sette giorni, [solo] al settimo giorno esso potrà essere compiuto. Così, al momento dell'“abbandono” sarà stato eseguito l'atto [di purificazione] della nascita, il primo taglio dei capelli e la dotazione degli orecchini. Il Buddha allora disse a Rāhula: “Torna indietro, Rāhula, fa ciò che ti ha richiesto tuo nonno”».794

Oltre alla norma che richiede il consenso genitoriale anche il successivo invito di Śuddhodana a eseguire precisi rituali su Rāhula sembra rimandare a procedure in uso presso alcune comunità buddhiste, procedure mirate in particolare a definire l'identità dei suoi appartenenti sin dalla più tenera età. Per dimostrare questo serve comprendere il tipo di rituali proposti da Śuddhodana e le probabili intenzioni istituenti promosse dal testo.

I riti a cui si riferisce il padre del Buddha non sono prassi elaborate all'interno delle tradizioni buddhiste. Infatti, le procedure a cui il Buddha acconsente sono in realtà alcuni dei precisi cerimoniali brahmanici definiti col termine generico di *saṃ skāra*, ovvero formule rituali messe a punto in ambito brahmanico e utilizzate per marcare, sin dalla nascita, le fasi di vita di un individuo, ma anche disporre il suo graduale accesso alla comunità e ai relativi ruoli sociali. Ora, il fatto che nel testo il Buddha accetti queste proposte di Śuddhodana non rappresenta però solo un gesto di reverenza verso il padre e verso le consuetudini della famiglia. In realtà, permettere queste procedure sembra richiamare un fenomeno storico che ha visto proprio alcune di questi rituali essere annessi all'interno di alcune precise tradizioni buddhiste. Ciò vuol dire che l'atto narrativo del permesso accordato a tali azioni va riletto alla luce del probabile atto di ammissione e annessione delle medesime nel bagaglio culturale buddhista.795

⁷⁹⁴ *rājāpi śuddhodano śrāddhāprasanna śrāddadhātī bhagavato āha ca || yato bhagavān abhiniṣkrānto tato ekehi asmābhi na śakṣitaṃ kiñcid rāhulasya adhikāraṃ kartuṃ na jātakarmāpi na jāṭākaraṇakarmāpi na kuṇḍalavardhanaṃ | yadā bhagavaṃ rāhulena atyavaśyaṃ pravrajitavyaṃ tat sādhu bhagavāṃ āgametu sapta divasāni saptame divase abhiniṣkramaṇaṃ kariṣyati tam eva se bhaviṣyati jātikarma tam eva cūḍākaraṇaṃ tam eva kuṇḍalavardhanaṃ tam eva abhiniṣkramaṇaṃ atha khalu bhagavāṃ rāhulam āmantrayati || nivartāhi rāhula yathā te ayyako āṇapeti tathā karohi* (Mvu, III, p. 263-264).

⁷⁹⁵ Sulle dinamiche e strategie di inclusione di elementi eterogenei, anche rituali, tra le tradizioni buddhiste, brahmaniche e anche jaina si veda: J. Bronkhorst, *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*, op.

Infatti, come ha mostrato David Gellner, forme di inclusivismo sono state messe in atto, ad esempio, dalle tradizioni buddhiste dei Newar presenti ancora oggi in territorio nepalese. Tali tradizioni sono riuscite ad accludere entro le proprie dinamiche di culto alcune delle prassi rituali elaborate in ambito brahmanico, cosa che ha addirittura determinando un forte grado di osmosi fra la sfera monastica e quella laica con la conseguente creazione di vincoli e nessi capaci di saldare l'intera comunità dei devoti nel Buddha. In particolare, l'antropologo inglese ha mostrato che tra i rituali inclusi nelle pratiche buddhiste newar figurano proprio i tre cerimoniali richiesti da Śuddhodana ed eleganti nel *Mahāvastu*. Inseriti tra i riti dell'infanzia da compiere sui nascituri, infatti, si ritrovano esattamente: l'assegnazione del nome (*nāmakaraṇa*), l'atto di purificazione della nascita (*jātakarma*), l'applicazione dell'orecchino (*kaṇṇ avadha*) e il taglio della ciocca di capelli (*cūḍ ākaraṇ a*).⁷⁹⁶

Una situazione che si riscontra molto simile anche in un racconto contenuto nel *Dhammapada-aṭṭhakathā*.⁷⁹⁷ Qui, un bambino appena nato viene affidato dalla madre e da tutta la sua gente a Sāriputta con l'intenzione di poterlo un giorno rendere monaco. Ebbene, proprio Sāriputta, oltre a scegliere per il bambino il nome di Tissa, a ricordo del suo stesso nome da laico Upatissa, viene mostrato assistere a tutta una serie di rituali della nascita così descritti: «Dopo aver eseguito sul giovane il cerimoniale dell'assegnazione del nome, della distribuzione del cibo, dell'applicazione dell'orecchino, del conferimento della veste e del taglio della ciocca di capelli, Sāriputta e cinquecento monaci di cui era a capo furono sfamati [dai parenti del nascituro] con riso intero, miele e latte». ⁷⁹⁸ Mentre nelle parti precedenti si mostra anche il «rituale di purificazione

cit., pp. 153-170; G. Verardi, "Religions, Rituals, and the Heaviness of Indian History", in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», Vol. 56, 1996, pp. 215-253.

⁷⁹⁶ Cfr. D. Gellner, *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (rist.), pp. 197-204. In particolare, si veda la tabella dei riti ammessi in *Ibidem*, p. 199. Numerosi riferimenti e riflessioni attorno alle forme di inclusivismo newar si trovano anche in: A. von Rospatt, "The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*)", op. cit., pp. 199-234.

⁷⁹⁷ Cfr. Dh-p-a, II, pp. 85-102.

⁷⁹⁸ *evaṃ dāraḥassa nāmakaraṇamaṅgalaṃ katvā puna tassa āhāraparibhogamaṅgalepi puna tassa kaṇṇavijjhanamaṅgalepi dussagahaṇamaṅgalepi cūḷākappanamaṅgalepi sāriputtattherappamukhānaṃ pañcannaṃ bhikkhusatānaṃ appodakamadhupāyasameva adaṃsu* (Dhp-a, II, p. 86).

della nascita che consiste nel bagno rituale del giovane al mattino».799 La vicenda nel seguito vede il giovane Tissa essere introdotto nel *sañ gha* a sette anni come previsto dalla norma che ammette i novizi più giovani nella comunità.

Anche in questo caso, dunque, le medesime pratiche rituali vengono ricordate essere eseguite da un gruppo sociale dichiaratamente devoto al Buddha su di un nascituro per renderlo parte della comunità prima e parte del gruppo monastico nel seguito. Dunque, attraverso queste informazioni presenti nelle pratiche buddhiste della valle di Kathmandu, ma presenti anche nei testi pāli post-canonici, è possibile avanzare l'ipotesi che il *Mahāvastu* abbia in qualche modo evocato e proposto tali procedure rituali come operative in precisi ambiti buddhisti, così da inserirle, non a caso, nell'episodio che racconta dell'iniziazione del giovane Rāhula.800 Per mezzo dell'atto narrativo, dunque, procedure d'iniziazione in ambito sociale, evidentemente riconosciute all'epoca della redazione del testo biografico, sembrano aver ricevuto una sorta di legittimazione e di sanzione ufficiale attraverso il loro riconoscimento da parte del fondatore.801 Esse, quindi, sembrano essere entrate di diritto all'interno delle prassi cerimoniali e culturali di alcune tradizioni buddhiste per poi essere sistematizzate e persino mantenute attive fino ai giorni nostri.802

799 *jātamaṅgaladivase pana taṃ dārakaṃ pātova nhāpetvā (Idem).*

800 Va inoltre segnalato che le connessioni fra il testo del *Mahāvastu* e la valle di Kathmandu sono rilevanti: V. Tournier, "The Mahāvastu", op. cit., pp. 88, 93, 100.

801 Il fenomeno di inclusione nei testi biografici sul Buddha di rituali brahmanici è stato mostrato in più studi. Anche Gautama, infatti, sembra essere stato oggetto di simili procedure d'iniziazione. A riguardo, si è suggerito il loro uso funzionale a legittimare la figura del fondatore di fronte alle elitarie rivendicazioni brahmaniche. Tuttavia, da quanto visto in riferimento all'iniziazione di Rāhula, si può affermare che queste modalità cerimoniali non fossero mere rappresentazioni simboliche, ma cerimonie di fatto incluse nella pratica monastica (e comunitaria) di alcune tradizioni buddhiste. Riguardo a un recente studio sulla presenza dei *saṃskāra* nella biografia del Buddha si rimanda a: V. Sasson, "The Buddha's "Childhood"", op. cit., pp. 85-90.

802 Va comunque sottolineata una differenza importante tra l'ordinazione newar e l'ordinazione riscontrata nel *Mahāvastu*. Benché assai simili nelle dinamiche, l'ordinazione *pravrajyā* praticata nel contesto newar non è eseguita per soli fini monastici, ovvero per determinare l'ingresso dei novizi nel *saigha*, ma tale rituale è diventato nel corso del tempo un generico rito di iniziazione (o di passaggio come lo definisce Alexander von Rospatt) per ammettere giovani delle famiglie buddhiste Śākya e

Il seguito della vicenda del *Mahāvastu* vede un cambiamento di scena attuato attraverso un lungo dialogo che contrappone Rāhula alla madre Yaśodharā. In questa porzione del testo la madre cerca di convincere il figlio a non lasciare la casa rendendo note le molte e gravose privazioni (*durabhisam bhun a*) che egli dovrà affrontare con la sua scelta: isolamento, luoghi selvaggi, questua, cibo avanzato e abiti dismessi.⁸⁰³ Questi avvertimenti, in realtà, rimandano tutti alle già viste condotte rigorose del monaco. Col presentare, dunque, le difficoltà pratiche della ‘rinuncia’ l’opera sembra in realtà costruire e diffondere il grado di valore e virtù insito proprio nelle gravose condotte descritte. Il testo in questo caso, lontano dall’idea di svilire tali prassi d’azione, sembra anzi suggerire che maggiore sarà lo sforzo richiesto, maggiore sarà il guadagno in senso meritorio e retributivo.

Tra le altre cose, in questa porzione del dialogo la madre cerca di far cambiare idea al figlio dicendogli che dovrà recarsi nella foresta dove si «sentono terribili versi provenienti da leoni, tigri e iene». ⁸⁰⁴ Un medesimo avvertimento si riscontra nella storia del novizio Tissa contenuta nel *Dhammapada-atthakathā*. Qui, l’*ācariya* chiede a Tissa se egli sia spaventato dai versi di pantere e altri animali che si trovano nella foresta.⁸⁰⁵ In entrambi i casi la questione non sembra spaventare i giovani protagonisti delle vicende. Questa, dunque, sembra una formula riconosciuta e variamente impiegata nelle narrazioni che contemplano i doveri e le virtù del novizio ideale.

Inoltre, sul modello del Buddha, anche Rāhula viene definito ‘delicato’ (*sukumāra*) da Yaśodharā. Questo perché il figlio è sottoposto a ogni tipo di cura e attenzione a palazzo, luogo in cui egli assapora le ‘cinque proprietà che producono piacere’ (*pañca kāmagan a*) a suo tempo sperimentate anche dal padre.⁸⁰⁶ Questa

Vajrācārya nella società newar. Un rito di accesso alla comunità buddhista in senso lato che ha incluso anche un gran numero di elementi tantrici non riscontrabili nella narrazione del *Mahāvastu*. Tuttavia, benché eseguite per fini diversi, l’assoluta somiglianza delle pratiche riscontrate rivela una comune origine normativa e istituzionale presente *in nuce* anche nel più antico *Mahāvastu*. A tal proposito si veda anche: D. Gellner, “Monastic Initiation in Newar Buddhism”, op. cit., pp. 42-112.

Cfr. Mvu, III, pp. 264.

⁸⁰³

⁸⁰⁴ *tatra bhairavāṇi śabdāni śrūyanti sayyathidaṃ siṃhaśabdā pi vyāghraśabdā pi bheruṇḍakaśabdā (Idem).*

⁸⁰⁵ *tissa imasmim vanasaṇḍe dīpiādīnaṃ saddena bhāyasi, na bhāyasīti (Dhp-a, II, p. 100).*

⁸⁰⁶ Yaśodharā suggerisce al figlio: «Sarebbe meglio, Rāhula, figlio mio, che ti dilettrassi qui con i

assoluta affinità di qualità e di esperienze tra Rāhula e il Buddha mostra ancor di più quello si era detto in precedenza a proposito dei primi *sutta* analizzati: simili testi biografici mirano a strutturare uno ‘sfondo di desiderio/attaccamento’ da concepire come il meccanismo responsabile dello stato di sofferenza dell’individuo. Una condizione di disagio a cui però la scelta della ‘rinuncia’ intende porre fine. Così, l’atto narrativo si rende funzionale ad assegnare le operazioni di disinnescamento del contesto di sofferenza palesato dal testo. La biografia si fa nodale nello svolgere la funzione di proiezione nel reale di quanto proposto e nel mostrare le prassi effettive da mettere in campo per ambire alla risoluzione, alla ‘liberazione’ appunto. La biografia non parla di desiderio e sofferenza in termini astratti, ma rappresenta coloro che hanno desiderato e sofferto, e hanno infine trovato una soluzione a questo. E infatti, tornando al testo del *Mahāvastu*, Rāhula afferma: «[Mio padre] non era allo stesso modo delicato e abituato al piacere? Quelli che egli ha ottenuto lo otterrò anche io. Madre, abbandonerò i desideri, lascerò la casa per lo condizione di senza casa e raggiungerò il *nirvāṇa* a».807

Di fatto, queste assonanze biografiche che dipingono il figlio simile al padre si possono trovare simili in molti passi della letteratura buddhista. Esse rendono l’idea di un soggetto che replica le scelte, le azioni, ma anche i successi del Buddha. Allo stesso tempo, però, in questi apparati Rāhula è anche soggetto a tutta una serie di insegnamenti volti a perfezionare la sua formazione dottrinale e pratica. Tutte questioni che, in realtà, lo pongono come il rappresentante ideale dei novizi e fanno sì che le sue condotte siano funzionali a mostrare e riversare proprio verso i novizi i compiti e le azioni da apprendere.808

A questo riguardo, nel *Māhavastu*, Yaśodharā procede con tutta una serie di consigli rivolti al figlio che a ben vedere si rivelano precisi insegnamenti per i giovani praticanti. Si legge:

piaceri (lett. ‘cinque proprietà che producono piacere’). Perché un'altra ‘rinuncia’?» (*tatra sādhu putra rāhula iha antaḥpure pañcahi kāmagaṇehi krīḍāhi pravacārayāhi kiṃ cānena prāvrajyena*) (Mvu, III, pp. 264).

⁸⁰⁷ *na so pi nāma evaṃ sukumāro evaṃ sukhocito tenāpi abhisam̐bhūṇitaṃ tad vayaṃ nābhibhūṇiṣyāmaḥ*
 || *api ca ambe kāmān avahāya aḡārasyānagāriyaṃ pravrajīṣyaṃ atyavaśyaṃ nirvāṇaṃ prāpayiṣyāmo* (Mvu, III, p. 265).

⁸⁰⁸ Sulla dimensione esemplare e didattica offerta dalla figura di Rāhula in molti testi canonici e post-canonici si veda: K. Crosby, “The Inheritance of Rāhula”, op. cit., pp.113-123.

«Yaśodharā disse: “Ascolta, figlio mio, se è inevitabile che tu abbandoni casa per lo stato di senza casa allora tieni chiuse e controllate le porte delle sei facoltà sensoriali, osserva la moderazione nel consumo di cibo, sii sempre desto a meditare nella prima e ultima veglia della notte, sii forte, osserva le giuste modalità del sostare, camminare e giacere ed evita il consumo di carne. Non devi trasgredire la ‘norma per l'apprendistato’ (*śikṣāpadaṃ*) designata dal Buddha. Devi avere bene in mente la ‘norma per l'apprendistato’ istituita dal Buddha [...] Per ottenere il *nirvāṇa*, che non hai ancora raggiunto, devi avere controllo di te (*susamvṛtena*). Perché? Verranno donne, figliolo, bellissime, eleganti e degne di venerazione. Tu, per obbedienza al Buddha, dovrai richiamare alla mente la madre (*mātrsaṃjñā*). Verranno ragazze, figliolo, bellissime, eleganti e fornite di ornamenti. Tu non dovrai provare desiderio. Tu dovrai ritrarti come se stessi contemplando la sofferenza (*duḥkhānupaśyinā*) e l'impermanenza (*anityānupaśyinā*)».809

Riguardo alle prime tre indicazioni della madre, esse si ritrovano come requisiti posti nello stesso ordine anche all'interno di *Śrāvakaḥūmi* e, in origine, in altri *sutta* del Canone pāli. Come riassume nel suo recente studio Liza Cheung, riferendosi anche alle precedenti analisi condotte da Keiya Noguchi:

«Study of the teachings of requisites found in the *Śrāvakaḥūmi* is then picked up again by Noguchi in 1989. His study focuses on only four out of the thirteen items on requisites of the *Śrāvakaḥūmi*. The four items are: (1) restraint in senses (*indriyaśamvara* 根律儀), (2) moderation in food (*bhojane mātrajñatā* 於食知量), (3) the practice of staying awake [and meditating] in the first and last watches of the night (*pūrvatrāpararātra jāgarikānuyoga* 初夜後夜常勤修習覺寤) and (4) dwelling in clear awareness (*sa prajānadvihāritā* 正知而住). His method is to compare the explanations of these four items with similar explanations stated in the *Assapura-sutta* and *Cūḷa-assapura-sutta* of the *Majjhima-nikāya*, their Chinese parallel and also the 增一阿含經 #49, 放牛品-今分品(八). He concludes that the above four items found in the *Śrāvakaḥūmi* are built on the foundation of the *Assapura-sutta* and the situation is more obvious in the Pāli *sutta* than the

809 *yaśodharā āha || śṛṇu putra yadi tāvad atyavaśyaṃ aḡārasyaṇagāriyaṃ pravrajasi tato ṣaḍindriyehi susamvṛtaguptadvāreṇa viharitavyaṃ bhojane ca te mātrajñatāye bhavitavyaṃ | pūrvatrāpararātraṃ jāgarikāyogam anuyuktena bhavitavyaṃ | ārabdhavīryeṇa te bhavitavyaṃ | sthānacamaṅkramaniṣadyāyogam anuyuktena te viharitavyaṃ | api mānsaṣoṇitaṃ te putra parityajitavyaṃ | na caiva buddhaprajñaptiśikṣāpadaṃ atikramitavyaṃ | prajñaptaṃ ca te putra bhagavato śikṣāpadaṃ paripūrṇaṃ dhārayitavyaṃ [...] aprāptasya nirvāṇasya prāptaye susamvṛtena ca te putra bhavitavyaṃ || tat kasya hetoḥ || āḡacchanti hi putra strīmahallikā prāsādikā darśanīyā bhagavato pādavandīyo teṣāṃ te putra mātrsaṃjñā upasthāpayitavyā || āḡacchanti putra strīkumārīyo prāsādikā darśanīyā ābharaṇabharitā tatra te putra cchando na karaṇīyo api tu te putra tasmīṃ samaye duḥkhānupaśyinā viharitavyaṃ anityānupaśyinā viharitavyaṃ (Mvu, III, pp. 265-266).*

Così, oltre a queste indicazioni che si possono trovare trasversalmente dai testi pāli alle successive opere Yogācāra, la madre Yaśodharā invita il figlio a rispettare le posture ideali del monaco (*Iryāpatha*), qui limitate a tre invece che alle classiche quattro già evidenziate nel corso del presente lavoro.

Anche il riferimento a evitare il consumo di carne sembra essere associato a precise questioni rituali. Infatti, si ha prova che nei preparativi alla procedura d'ordinazione newar, in particolare nelle fasi preparatorie al cerimoniale vero e proprio, i giovani candidati sono tenuti a rispettare alcune regole alimentari fra le quali l'astensione da cibi contenenti carne (definiti *nirāmiṣ*).⁸¹¹ Cosa che conferma ulteriormente l'attenta aderenza fra sviluppo della vicenda narrativa, i precetti ideali sanciti e proferiti nei riguardi di Rāhula e alcune forme di prassi rituale riconosciute ed effettivamente eseguite sui giovani da ammettere nella comunità buddhista.

A seguire si fa riferimento alle dieci 'norme per l'apprendistato' (*sikṣāpada*), le quali, tuttavia, verranno ufficialmente stabilite per Rāhula solo con la successiva procedura dell'ordinazione *pravrajyā*. Il rimando esplicito a questi precetti mostra, dunque, l'assoluta importanza che essi ricoprono nelle fasi dell'ingresso e della vita monastica del novizio.

Ma anche il seguito del brano letto rivela la natura assolutamente performativa dell'intero dialogo. Il richiamare alla mente la figura della madre (*mātrī sam jñā*) nel tentativo di distogliere l'attenzione dai piaceri sensuali compare come tecnica attentiva e di controllo anche in un 'discorso' contenuto nella collezione pāli del *Sam yutta-nikāya*. Nel *Bhāradvāja-sutta*, infatti, si delineano alcune soluzioni dottrinali e pratiche per la formazione dei giovani monaci (*daharā bhikkhū*).⁸¹² In particolare, in questo *sutta* viene suggerito un preciso comportamento nel caso il giovane monaco provi un trasporto passionale nei confronti delle donne: «Monaci, verso donne dell'età di una madre originate il pensiero di [vostra] madre (*mātumattisu mātucittam upaṭṭhapetha*), verso donne dell'età di una sorella

⁸¹⁰ Cfr. T.L.L. Cheung, *Doctrines of Spiritual Praxis from Abhidharma to Mahāyāna Yogācāra: With Special Reference to the Śrāvakabhūmi of the Yogācārabhūmi-śāstra*, Ph.D. Dissertation, The University of Hong Kong, 2013, pp. 42-49, cit. p. 44.

⁸¹¹ Cfr. D. Gellner, "Monastic Initiation in Newar Buddhism", op. cit., p. 49.

⁸¹² Cfr. SN 35.127 in PTS: SN, IV, pp. 110-113.

originate il pensiero di [vostra] sorella, verso donne dell'età di una figlia originate il pensiero di [vostra] figlia».813 Una pratica che rimanda a un vero e proprio dispositivo cognitivo da reiterare e capace di interdire la genesi di pensieri nocivi, il quale ben si lega a quella 'tecnica' presente nel *Mahāvastu* che si raccoglie attorno al termine *mātr samjñā*. Ma vi è anche altro nel seguito del *sutta* che si riscontra del tutto simile all'interno del testo biografico. Infatti, si rende chiara per il giovane monaco la funzione discernente che può derivare dalla pratica di contemplazione delle varie impurità che costituiscono il corpo,814 mentre nel finale si rendono note le modalità di controllo da esercitare sulle facoltà sensoriali.815 Tutte procedure che diventano: «la ragione per la quale i giovani *bhikkhū* dai capelli scuri, nel pieno della beata gioventù, nella prima giovinezza, non coinvolti nei piaceri, conducono una vita pura, completa e ritirata, e la protraggono nel tempo».816

Facile perciò riconoscere che le istruzioni prattognosiche raccolte nel *Bhāradvāja-sutta* corrispondano perfettamente alle varie indicazioni suggerite da Yaśodharā al figlio nel *Mahāvastu*, mentre altre come l'osservazione delle parti impermanenti e impure del corpo si erano già viste incorporate nell'esperienza e nelle biografie stesse del Buddha.817 Per queste ragioni, si può affermare le varie fasi che precedono l'ordinazione di Rāhula si rendono precise istruzioni che rimandano alle 'cose giuste da fare' per coloro che si immettono nel percorso di pratica buddhista. L'opera del testo che lega specifiche prassi e condotte alla figura di Rāhula fa sì che l'intera vicenda diventi un contenitore e un erogatore di insegnamenti

813 *etha tumhe bhikkhave mātumattīsu mātucittam upaṭṭhapetha bhaginimattīsu bhaginicittam upaṭṭhapetha dhītumattīsu dhītucittam upaṭṭhapethāti* (SN 35.127 in PTS: SN, IV, pp. 110-111).

814 SN 35.127 in PTS: SN, IV, p. 111.

815 *Etha tumhe bhikkave indriyesu guttadvāra viharatha* (SN 35.127 in PTS: SN, IV, p. 112). Il testo pāli è assai simile alla formula adottata dal *Mahāvastu*, il quale recita: *ṣaḍindriyehi susaṃvṛtaguptadvāreṇa viharitavyam* (Mvu, III, p. 265).

816 *esa paccayo yenime daharā bhikkhū susū kāḷakesā bhadrena yobbanena samannāgatā paṭhamena vayasā anikīlitāvino kāmesu yāvajīvam pariṇaṇṇam parisuddham brahmacariyam caranti addhānam ca āpādentīti* (SN 35.127 in PTS: SN, IV, p. 112).

817 Per quanto riguarda il solo tema di *mātr samjñā*, già John J. Jones nella sua traduzione del *Mahāvastu* aveva mostrato l'affinità con *Bhāradvāja-sutta*. Cfr. J. J. Jones, *The Mahāvastu* (Volume III), Luzac & Company, London, 1956, p. 254, nota 4. Cfr. anche R. Ohnuma, *Ties That Bind*, op. cit., 31-32.

e di condotte ideali elaborate dagli istituti buddhisti per il disciplinamento dei novizi. Cosa che rende la biografia di Rāhula simile nelle logiche a quella del padre, ovvero un paradigma di vita esemplare che incorpora ed espone concetti e prassi ritenute necessarie da adottare. Da qui, perciò, raccontare l'esperienza formativa e fondativa del giovane Rāhula rende il suo personaggio una sorta di ipostasi normativa capace di strutturare e orientare le esperienze ordinarie di chi, come lui, si predispone alla scelta della 'rinuncia': i novizi che si affacciano alla vita monastica.

A questo punto il seguito del *Mahāvastu* procede a esporre le modalità dell'ordinazione *pravrajyā*. Si legge nel testo:

«Il Buddha disse al venerabile Śāriputra: “Procedi all'ordinazione di Rāhula. Egli sarà colui che condividerà con te la cella (*sakuṭiko*)”. Il monaco chiese al Buddha: “Beato, come lo ordinerò?” Il Buddha disse: “Śāriputra, [lo farai] attraverso l'ordinazione di [chi è] giovane (*kumārabhūtasya*) nella nobile dottrina e disciplina. Egli dovrà dire: Io, Rāhula, vado al rifugio del Buddha, del *dharma* e del *saṃgha* [...] Io, Rāhula, per tutta la vita mi asterrò dall'uccidere, dal prendere ciò che non è dato, dai piaceri negativi, dal mentire e dall'intossicazione che deriva dal bere alcolici. Poni me come un 'laico' (*upāsakaṃ me dhārehi*) sulla base dei cinque precetti (*pañcahi śikṣāpadehi*)”. [Poi, dirà la frase:] “Io, Rāhula, ri-eseguo la 'rinuncia' del Buddha. Io, Rāhula, sono posto sotto la norma di apprendistato del novizio (*śrāmaṇerasya*) che va dall'astensione dall'uccidere sino al non accettare argento e oro. Queste sono le dieci norme per l'apprendistato (*ime hi daśa śikṣāpadāni*). Quindi, il decano dei monaci, dopo aver tagliato i capelli di Rāhula, lo ordinerà. Poi, Śāriputra per la mano destra e Maudgalyāyana per la mano sinistra lo condurranno al suo giaciglio”».818

Partiamo da una questione che sembra all'apparenza superflua: la

⁸¹⁸ *bhagavāṃ dāni āyusmantaṃ śāriputraṃ āmantrayati || pravrajehi śāriputra rāhulaṃ sakuṭiko te bhaviṣyati || sthaviro dāni bhagavantaṃ pṛcchati || kathaṃ bhagavaṃ pravrajayisyam || bhagavān āha || yathā śāriputra ārye dharmavinaye pravrajya kumārabhūtasya || bhaṇāti ahaṃ rāhulo buddhaṃ śaraṇaṃ gacchāmi dharmāṃ śaraṇaṃ gacchāmi saṃghaṃ śaraṇaṃ gacchāmi [...] ahaṃ rāhulo yāvajjīvaṃ prāṇātipātāt prativiraṃsiyaṃ yāvajjīvaṃ adattādānāt prativiraṃsiyaṃ yāvajjīvaṃ kāmehi mithyācārāt prativiraṃsiyaṃ yāvajjīvaṃ mṛṣāvādāt prativiraṃsiyaṃ yāvajjīvaṃ surāmaireyamadyapramādashānāt prativiraṃsiyaṃ upāsakaṃ me dhārehi imehi pañcahi śikṣāpadehi || ahaṃ rāhulo buddhaṃ bhagavantaṃ pravrajitam anupravrajāmi dvitīyakaṃ pi buddhaṃ bhagavantaṃ pravrajitam anupravrajāmi tṛtīyaṃ pi rāhulo buddhaṃ bhagavantaṃ pravrajitam anupravrajito ham asmi || ahaṃ rāhulo yāvajjīvaṃ prāṇātipātāt prativirato vairamaṇaṃ śrāmaṇerasya śikṣāpadaṃ yāvajjītarūparajatapratigraṇaśikṣāpadaṃ dhārayāmi | ime hi daśa śikṣāpadāni || sthaviro dāni rāhulasya keśāny otāretvā pravrajētvā dakṣiṇena hastena śāriputro gṛhītvā vāmato maudgalyāyano tṛṇasaṃstarakaṃ upaviśensuḥ (Mvu, III, pp. 268-269).*

disposizione data a Śāriputra di garantire a Rāhula la condivisione della cella. Invero, tale disposizione rimanda a una questione prescrittiva che è possibile riscontrare nei codici normativi monastici. Nel *Vinaya Theravāda*, infatti, la figura del ‘precettore’ (*upajjhāya*) viene descritta innanzitutto come colui che condivide la cella col novizio, cioè con il giovane individuo ordinato sotto la sua tutela e che per questo viene chiamato ‘co-residente’ (*saddhivihārika*). Si legge nel *Vinaya*: «Monaci, istituisco [la figura del] precettore. Il precettore dovrà suscitare nel novizio (lett. colui che condivide la cella) l’idea di [essere un] figlio. Il novizio dovrà suscitare nel precettore l’idea di [essere un] padre».819 Quindi, assegnare questo compito a Śāriputra significa conferire immediatamente al discepolo del Buddha il ruolo di precettore, ovvero di colui che deve guidare il giovane verso tutte le fasi dell’ordinazione.

Ora, rispetto all’ordinazione riscontrata nel *Vinaya Theravāda*, quella appena letta risulta chiaramente più complessa e articolata. Essa incorpora la classica formula che dichiara l’andata ai ‘tre rifugi’ (*triśaraṇa*), ma nel seguito prevede anche l’assegnazione di un primo ruolo, quello di *upāsaka*, che impegna Rāhula a perseguire ‘cinque precetti’ (*pañca sikkhāpada*), i quali vengono tutti delineati nel testo. Successivamente, l’ordinazione raggiunge una seconda fase che corrisponde alla dichiarazione delle dieci ‘norme per l’apprendistato’ (*daśa sikkhāpadāni*) - benché nel brano vengano rese solamente la prima e l’ultima della serie -, cosa che fa permettere di assegnare al giovane figlio del Buddha lo *status* di *śrāmaṇera*.

Come si è già visto per le vicende di Rāhula contenute nei *Vinaya Mahīśasaka* e *Dharmaguptaka*, anche il *Mahāvastu* presenta una procedura d’iniziazione che implica l’acquisizione dei ruoli e delle norme relative all’*upāsaka* e allo *śrāmaṇera*, elementi cardine dell’ordinazione *pravrajyā* che si possono riscontrare nel già citato *Pravrajyāvastu* del *Vinaya Mūlasarvāstivāda*,820 ma che richiamano da vicino, anche se con le dovute differenziazioni di genere, l’ordinazione femminile contenuta nell’affine *Vinaya Mahāsāṃghika*821

⁸¹⁹ *anujānāmi bhikkhave upajjhāyaṃ upajjhāyo bhikkhave saddhivihārikamhi puttacittaṃ upatthāpessati saddhivihāriko upajjhāyamhi pitucittaṃ upatthāpessati* (*Mahāvagga* I, 25.6 in PTS: Vin, I, p. 45). A questo seguono tutta una serie di doveri del novizio da rendere al precettore tra cui anche servizi da eseguire nel luogo dove esso risiede (*Ibidem*, pp. 45-50).

Cfr. A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 107-140.

⁸²⁰

Cfr. A. Hirakawa, *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns: An English*

⁸²¹

e riscontrabili in altre formule della medesima ordinazione.⁸²²

Per questo, la scena dell'ordinazione di Rāhula contenuta nel *Mahāvastu* si configura come la rappresentazione narrata di un vero e proprio rituale d'ordinazione monastica. Si tratta quindi di un'operazione di agiografia normativa che sfrutta oltre alla figura del Buddha anche altri personaggi come i suoi più fedeli discepoli e il figlio, i quali rendono l'intera scena uno straordinario dispositivo dotato di forza performativa, un macchinario normo-narrativo pensato per aver presa su particolari gruppi di individui e, dunque, per un preciso impiego di regolamentazione monastica. Così, come ben sintetizza Paris Langenberg che ha recentemente mostrato alcune delle ragioni prescrittive soggiacenti al testo:

«Rāhula's ritual journey from being Yaśodharā's child to Śāriputra's novice appears even more graduated and complex, beginning, at least symbolically, at the birth and progressing all the way to monastic initiation. The Rāhula ordination story mixes technical and literary description of monastic procedures and cannot be read as *karmavācanā*. The general understanding of the ordination process implied by this text is, however, crystal clear: many ritual steps, each one rather shallow, mark the progression of a Buddhist boy from infancy to membership in the monastic community».⁸²³

Ora, se ci concentriamo sulla parte finale del brano presentato, altre due scene all'apparenza scontate vanno valutate per le dinamiche prescrittive che mettono in campo: il taglio dei capelli di Rāhula e Śāriputra e Maudgalyāyana che insieme accompagnano il giovane al suo giaciglio. Riguardo a quest'ultima scena è facile riscontrare la

Translation of the Chinese Text of the Mahāsāṃghika-Bhikṣuṃ I-Vinaya, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1982, pp. 50-68.

A proposito si vedano le fasi di formazione della 'novizia' (*śrāmaṇerī*) descritte nel *Vinaya*⁸²² Dharmaguptaka presentate in: A. Heirman, "Becoming a Nun in in the Dharmaguptaka Tradition", op. cit., pp. 176-180. Molto simili sono i resoconti del monaco e pellegrino cinese Yijing sui rituali dell'ordinazione monastica che si possono trovare tradotti in: J. Takakusu, *A Record of Buddhist Religion*, op. cit., pp. 95-107. Anche le pratiche dell'iniziazione monastica del buddhismo newar, basate sul *Vinaya* Mūlasarvāstivāda, sono assai simili a quelle descritte nel *Mahāvastu*: A. von Rospatt, "The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*)", op. cit., pp. 203-204; D. Gellner, "Monastic Initiation in Newar Buddhism", op. cit., pp. 72-95.

Cfr. A.P. Langenberg, "Scarecrows, *Upāsakas*, Fetuses, and Other Child Monastics", op. cit., pp.⁸²³ 63-66, cit. p. 66.

presenza di un'ulteriore figura che, sempre secondo i codici normativi, ha il compito di assistere il novizio nella cerimonia: l' 'istruttore' (sans.: *ācārya*; pāli: *ācariya*). Insieme a Śāriputra che svolge il ruolo di precettore, Maudgalyāyana assumerebbe nel testo appunto la funzione di istruttore, colui che ha il compito di seguire il giovane iniziato nel periodo di formazione e di impartire il corretto insegnamento dottrinale e pratico, ovvero l'insegnamento istituito della comunità.⁸²⁴ Ancora nel *Pravrajyāvastu*, infatti, si stabilisce che sia il precettore, sia l'istruttore siano selezionati in anticipo e intervengano con precisi compiti durante le fasi che compongono l'ordinazione, sebbene il precettore rimanga comunque il personaggio di riferimento durante lo svolgimento del rituale.⁸²⁵

Questa 'duplice presenza' che si conforma alle regole prescritte dell'ordinazione *pravrajyā* trova inoltre conferma nella 'storia del presente' di *Tipallatthamiga-jātaka* (J 16) e *Abbhantara-jātaka* (J 281) dove Sariputta nel ruolo di *upajjhāya* e Mahāmogallāna nel ruolo di *ācārya* sono ricordati come le figure di riferimento che affiancano il giovane Rāhula.⁸²⁶

Da questo si può dedurre che tutti i personaggi via via inseriti nella vicenda giochino un ruolo determinante nel mettere in scena i vari ruoli d'autorità che guidano l'intero processo dell'ordinazione *pravrajyā*. Queste personalità, così importanti nelle vicende del Buddha, rimandano pertanto alle necessarie figure istituite e di controllo che hanno il compito di ammettere correttamente entro il gruppo nuovi soggetti dotati dei giusti requisiti e istruiti sui precisi compiti della vita comunitaria. Come detto, l'ordinazione di Rāhula nel suo complesso sancisce idealmente un campo di forze, con tanto di funzioni, ruoli e prassi normate, che si rende nodale nell'opera di regolamentazione dei nuovi ingressi monastici, garantendo così in un sol colpo sia l'ordinamento delle relazioni intra-monastiche, sia la negoziazione dei rapporti extra-monastici, in particolare con gli ambienti di provenienza dei giovani da ammettere nel gruppo. Per questo motivo, la scrittura agiografica, ancora una

⁸²⁴ Sul valore istitutiva della figura dell'istruttore si veda: M. Hara, "Hindu Concepts of Teacher Sanskrit Guru and Ācārya", in M. Nagatomi et al. (a cura di), *Sanskrit and Indian Studies: Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls*, D. Reidel Pub. Company, Dordrecht/Boston/London, 1980, pp. 93-118, in part. p. 103.

⁸²⁵ Cfr. A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 105-107, 110. Ann Heirman conferma la presenza dell'*ācārya* nelle fasi finali della cerimonia *pravrajyā*: A. Heirman, "Becoming a Nun in the Dharmaguptaka Tradition", op. cit., p. 178.

⁸²⁶ PTS: Jā, I, p. 161; II, p. 393.

volta, si rende fondamentale a garantire la legittimità dei ruoli, delle regole e delle prassi da mettere in atto e che insieme definiscono la struttura di controllo dell'istituzione buddhista, l'identità individuale dei suoi appartenenti e l'unità di fondo dell'intero gruppo.

Ora, riguardo al taglio dei capelli va riportato un altro brano che descrive gli ultimi istanti del cerimoniale *pravrajyā* compiuto su Rāhula e che rivela la meticolosa definizione delle diverse procedure impiegate. Si legge:

«Il barbiere poi affilò il suo rasoio e Rāhula, a ricordo del migliore fra i bipedi, abbandonò deliberatamente la ciocca di capelli adorna di gemme [...] La madre, tenendola sul suo grembo, accarezzò la ciocca ben pettinata che [un tempo scendeva] scura lungo il [suo] collo del color dell'oro [...] Śāriputra e Maudgalyāyana ordinarono il giovane Rāhula che fu liberato dai segni del capofamiglia e fu dotato della veste monastica. Egli, figlio di colui che possiede i trentadue segni dell'eccellenza, desideroso di essere educato visse [poi] alle dipendenze del venerabile Śāriputra».827

La descrizione qui offerta del taglio dei capelli di Rāhula oltre a costituire il *climax* dell'ordinazione mostra altresì tutta l'attenzione posta dal testo a delineare l'atto della tonsura. In particolare, se letto alla luce del breve riferimento presente nell'altro frammento, questo brano consente di distinguere due momenti dell'atto rituale: un primo momento che riguarda la rasatura dei capelli (*keśā*) e, successivamente, il conclusivo taglio della ciocca di capelli (*cūḍā*). Anche in questo caso la narrazione del *Mahāvastu* procede di pari passo con le indicazioni offerte da alcuni codici normativi. Sempre il *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, infatti, ammonisce a non rasare completamente il candidato, ma a lasciare, dopo una prima tonsura, una ciocca alla sommità del capo che dovrà essere tagliata in seconda battuta e a seguito della conferma del giovane di voler ottenere l'ordinazione.⁸²⁸ Questa duplice procedura sembra dunque trovare conferma e sede anche nel testo del *Mahāvastu*, dove addirittura l'ultimo taglio si dice avvenire dietro l' 'intenzione' (*abhimana*), dunque si può presumere dietro la conferma dello stesso

⁸²⁷ *niśīṣāti nāpito khuraṃ rāhulo ca maṇicūḍaṃ muṃceti | tadā abhimano . . . anusmaranto dvipadaśreṣṭhaṃ [...] tāṃ śirasijasallekhāṃ āvallitanīlakaṅṭhasahavarṇāṃ | utsaṃgena grahetvāna mātāsya pratichupati keśāṃ [...] taṃ apaḡatagrhiṃgaṃ drumaraktāṃ kāśāyaprāvṛtakāṃ | maudgalyānupatiṣyā pravrajayi rāhulakumāraṃ || sa pravrajito tato vai putro dvātriṃśallakṣadharasya | viharati śikṣākāmo upatiṣyaṃ niśrāya sthaviraṃ* (Mvu, III, pp. 270-271).

⁸²⁸ Cfr. A.C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, op. cit., pp. 110-111.

Rāhula.

Ecco quindi che il riferimento al primo rituale del taglio dei capelli proposto da Śuddhodana, quello definito dal termine *cūḍ ākaraṇ a*, e quest'operazione inserita nella vera ordinazione *pravrajyā* divengono momenti istituzionali distinti che progressivamente ammettono un giovane, sebbene come semplice novizio, nel gruppo monastico. Momenti che, come ricorda Alexander von Rospatt, analizzando le medesime prassi rituali presso i newar, sembrano richiamare da vicino i rituali d'iniziazione d'ambito brahmanico:

«That the hair is cut in two stages reflects the procedure of the *upanayana* where at the outset the candidate also has his head shaved except for the *cūḍā*. Moreover, it is possible that – in accordance with the *upanayana* – the *cūḍā* was ritually fashioned in terms of the Brahmanical *cūḍākarma* rite, as is indeed the case in the Newar *bare chuyegu*. The procedure may also have been adopted as a dramatic device to highlight the rupture with Brahmanical Hinduism [...] At any rate, the procedure to cut the hair in two steps attests to the – direct or indirect – influence exerted by Brahmanical *saṃskāras* upon Buddhist ordination rituals at a time early enough for it to find entry into a canonical recension of the Vinaya, namely the aforementioned Mūlasarvāstivāda version preserved in Tibetan translation».829

A questo proposito vale la pena rievocare alcune considerazioni di Gregory Schopen già riportate in precedenza.⁸³⁰ Si era visto, infatti, come alcuni 'festival' (*maha*) buddhisti dei quali si ha memoria attraverso le fonti letterarie contenute nel *Vinaya* Mūlasarvāstivāda rimandassero ad alcuni eventi della biografia del fondatore. Questi festival collettivi commemoravano, in particolare, la nascita del Buddha (*jāti*), il taglio dei capelli all'età di cinque anni (*jatā*), il taglio della ciocca di capelli durante la 'rinuncia' (*cūḍā*) e l' 'illuminazione' (*bodhi*). Ebbene, come afferma lo stesso Gregory Schopen:

«[H]owever odd it might appear, and given how little we have to work with, still all seems to point to the fact that not only the first festival of our set but the second as well, is associated not with particularly "Buddhist" events in the biography of the founder, but with moments traditionally

A. von Rospatt, "The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*)", op. cit., pp. 205-829
206. A proposito si veda anche la traduzione offerta da David Gellner del testo che prescrive le azioni da compiere nel 'rito della tonsura' (*Cūḍākarma Vidhāna*) newar: D. Gellner, "Monastic Initiation in Newar Buddhism", op. cit., pp. 72-95.

830 G. Schopen, "Celebrating Odd Moments", op. cit., pp. 361-389.

Il taglio della ciocca eseguito su Rāhula è chiaramente posto in relazione con la biografia stessa del fondatore, laddove si dice che esso è compiuto a «ricordo del migliore fra i bipedi» (*anusmaranto dvipadaśreṣṭham*). Il gesto, infatti, rimanda direttamente ai racconti relativi al Buddha che rievocano non tanto la semplice e sommaria tonsura eseguita da Gautama nei momenti della ‘rinuncia’, ma il taglio preciso della sua ciocca di capelli. Un gesto distintivo con buona probabilità celebrato all’interno di festival collettivi, ma anche reiterato e da reiterare in maniera ordinaria su ogni singolo novizio da ammettere e includere entro il gruppo monastico. Tutto ciò a confermare l’assoluta esclusività e l’importanza dell’aggancio simbolico alla vita del fondatore.⁸³²

La presenza di simili celebrazioni legate alla vita del Buddha avvalorava ancora di più il fatto che le procedure rituali ordinate da Śuddhodana riguardo a Rāhula, ovvero l’atto di purificazione della nascita (*jātikarma*), il taglio della ciocca di capelli (*cūḍākarāṇam*) e il mettere gli orecchini (*kuṇḍalavardhanam*), così come le prassi viste che segnano le fasi più importanti dell’ordinazione primaria, vadano tutte pensate come modalità effettive, riconosciute, officiate e messe in atto da alcuni collegi buddhisti legati a questi apparati testuali. Così, l’intera narrazione dell’evento che coinvolge la figura Rāhula si rivela come la trasposizione a guisa di racconto sia di rituali pubblici con buona probabilità eseguiti sui giovani soggetti appartenenti alle comunità buddhiste, sia di procedure stabilite per effettuare l’ordinazione *pravrajyā* e permettere l’ingresso di nuove leve all’interno del *saṅgha*.

Tali questioni dimostrano, in sintesi, la dimensione normativa che la scrittura agiografica ingloba e diffonde, e che si rende fondamentale nel tentativo di ordinare ogni singolo aspetto della vita monastica, ma anche di quel labile e precario confine che separa l’ambiente domestico e l’ambiente comunitario. Per questo, l’analisi narratologica condotta entro una prospettiva che vuole rivelarne la componente normativa permette una migliore comprensione delle tematiche istituzionali e sociali affrontate dalle tradizioni buddhiste. Vale a dire le disposizioni messe in atto in materia di gestione e controllo dei propri affiliati sin dai primi momenti di

Ibidem, p. 376.

831

Cfr. pp. 231-237 del presente lavoro.

832

ammissione nella comunità. A questo punto, si spera sia chiaro come la scrittura agiografica - troppo spesso sacrificata a mero elemento accessorio e letterario -, possa risultare un documento consono a gettare nuova luce e ricostruire la storia delle idee e, insieme, la storia sociale di quel fenomeno multiforme e cangiante chiamato buddhismo.

7.2.2 Nelle case: il Buddha e le modalità di ritorno all'ambiente domestico

Il secondo tema che è possibile ricavare dall'episodio del ritorno del Buddha a Kapilavastu ha a che fare con un diverso tipo di negoziazione con gli ambienti familiari. Esso riguarda la frequentazione dell'ambito domestico per questioni relative al sostentamento del monaco: una questione che, vista la sua frequenza e importanza, ha necessariamente richiesto un tipo di regolamentazione per tutti gli appartenenti all'ambiente monastico. Per questo, come si vedrà negli episodi che verranno proposti, anche la scrittura agiografica sembra aver contribuito a definire e validare alcune modalità di controllo sulle condotte da tenere durante l'accesso nelle case.

Nei vari episodi sopra considerati e presenti nei *Vinaya Theravāda* e *Mahīśāsaka* l'ingresso in Kapilavastu del Buddha avviene espressamente con la ciotola dell'elemosina stretta fra le mani, mentre il *Vinaya Dharmaguptaka* afferma esplicitamente l'intenzione del Buddha di condurre la questua nella città.⁸³³ In questi testi, però, la questione della raccolta del cibo rimane solo lievemente accennata. Di fatto, l'intera vicenda viene a strutturarsi attorno all'incontro con i suoi famigliari per proseguire poi con gli avvenimenti che riguardano il complesso rapporto con la moglie e la conversione del figlio Rāhula.

Tuttavia, in altre vicende che mostrano la medesima scena il tema dell'ingresso nelle case per compiere la *bhikkhū ā* viene ad essere approfondito e, anzi, diviene il fulcro stesso del racconto.

Ancora a partire dalle fonti pāli, possiamo avere chiaro esempio di queste precise circostanze grazie a un episodio contenuto nel *Dhammapada-aṭṭhakathā*.⁸³⁴ In questo testo post-canonico, dopo aver creato una 'via di gemme' (*ratanacankamaṃ*) nel cielo dalla quale

⁸³³ Cfr. *Vinaya Theravāda* (Mahāvagga I, 54.1 in PTS: Vin, I, pp. 82); *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, vol. XXII, p. 116 c07-08); *Vinaya Dharmaguptaka* (T. 1428, vol. XXII, p. 809 c04-05): 乞食.

⁸³⁴ Cfr. PTS: Dhp-a, III, pp. 163-164.

esporre il suo insegnamento del *dhamma* e così guadagnare il rispetto del suo popolo, il Buddha decide di entrare nella città di Kapilavastu per compiere la raccolta delle offerte (*piṇḍāya pavisanta*).⁸³⁵ Il racconto si sofferma proprio a descrivere tali modalità di condotta:

«Dopo aver udito l'insegnamento sul *dhamma*, la sua gente se ne andò e nessuno formulò un invito al Buddha (lett. maestro) [ad andare alle loro case]. Anche il re se ne andò senza invitarlo, benché pensasse: “Se mio figlio non viene alla mia casa, dove andrà?”. [Il re] dopo essere giunto alla sua dimora e dopo aver fatto preparare per ventimila monaci riso intero e altro cibo prelibato predispose dei posti a sedere. Il giorno seguente, andato per fare la questua, [il Buddha] pensò: “I Buddha del passato, entrando nella città d'origine, andavano alla loro casa, oppure passavano in successione (di casa in casa) (*paṭipāṭiyā*) per ricevere le offerte?”. Dopo aver saputo che procedevano in successione, anche il Buddha fece lo stesso [...] [Il re a riguardo] disse: “Figlio, perché mi ferisci, sono sopraffatto dalla vergogna a vederti andare a elemosinare” [...] [Il Buddha rispose:] “Grande re, non intendo darti vergogna, sto solo seguendo l'esempio del lignaggio [dei Buddha]”.⁸³⁶

Del tutto simile è anche la procedura di raccolta del cibo che viene descritta nell'episodio del ritorno del Buddha a Kapilavastu all'interno del *Nidānakathā*. Questo testo, oltretutto, aggiunge nella parte conclusiva queste eloquenti parole pronunciate dallo stesso Buddha:

«Anche io seguirò questa tradizione [che appartiene] al mio lignaggio, così che i miei discepoli, ripetendo il mio addestramento, possano adempiere completamente al dovere della raccolta delle offerte». ⁸³⁷

⁸³⁵ Anche nel *Mahāvastu*, prima di entrare in Kapilavastu e per ingraziarsi il popolo degli Śākya, il Buddha compie alcuni prodigi. Tuttavia, non compare il tema della via di gemme bensì una sorta di miracolo legato al suo 'sdoppiamento' (*yamakaprātihāryāṇi*). Cfr. Mvu, III, p. 254.

⁸³⁶ *Dhammadesanaṃ sutvā pakkamantesu nātisu ekopi satthāraṃ na nimantesi. Rājāpi “mayhaṃ putto mama gehaṃ anāgantvā kahaṃ gamissati”ti animantetvāva agamāsi. Gantvā ca pana gehe vīsatīyā bhikkhusahassānaṃ yāguādīni paṭiyādāpetvā āsanāni paññāpesi. Punadivase satthā piṇḍāya pavisanto “kiṃ nu kho atītabuddhā pitu nagaraṃ patvā ujukameva nātikulaṃ pavisiṃsu, udāhu paṭipāṭiyā piṇḍāya carīṃsū”ti āvajjento “paṭipāṭiyā carīṃsū”ti disvā paṭhamagehato paṭṭhāya piṇḍāya caranto pāyāsi [...] Rājā [...] “putta, kasmā maṃ nāsesi, ativiya te piṇḍāya carantena lajjā uppādītā [...] “Nāhaṃ taṃ, mahārāja, lajjāpemi, attano pana kulavaṃsaṃ anuvattāmi”ti (PTS: Dhpa, III, pp. 163-164).*

⁸³⁷ “mayāpi dāni ayam eva vaṃso ayam me paveṇi paggahetabbā āyatiṃ ca me sāvakaṃpi mamañ ñeva anusikkhantā piṇḍacāriyavattaṃ paripūressantīti” (PTS: Jā, I, p. 89). Va segnalato che anche nei momenti successivi all'abbandono della casa il *Nidānakathā* presenta il *bodhisatta* condurre la questua con la

Il sistema di vincoli così sanciti da questi testi mostra, quindi, la chiara dimensione prescrittiva di quelle che non sono semplici icone narrative, ma devono essere intese come vere e proprie direttive modellate dalla narrazione, ovvero istruzioni capaci di acquisire il giusto grado di legittimità grazie all'esempio e al proferimento veridittivo offerto dal Buddha. Questa peculiare modalità di frequentazione delle case a fini del proprio sostentamento si era già vista grazie al modello di condotta offerto dal rinunciante incontrato da Gautama nelle fasi appena precedenti alla sua dipartita da casa. Anche quella figura paradigmatica di monaco ideale, come visto, metteva in opera la procedura 'in successione' nella raccolta del cibo, una precisa prassi di fatto non vincolata ad alcuna norma presente nel *Vinaya Theravāda*, ma legata ad alcune eminenti figure di monaci virtuosi particolarmente rigorosi nelle loro scelte d'azione.⁸³⁸ Sembra dunque che nel contesto pāli il tema del procacciamento di cibo, ma anche di altri beni primari, sia diventato non solo una delle questioni centrali all'interno dell'episodio del ritorno del Buddha a Kapilavastu, ma esso abbia rappresentato anche l'occasione per definire una peculiare modalità d'azione rigorosa e ideale, quella appunto che sempre a partire dall'esempio del Buddha vuole spingere il monaco ordinario a recarsi 'di casa in casa' senza una scelta premeditata della famiglia alla quale richiedere vivande.

Una questione, quella del recarsi di casa in casa senza accordare gerarchie di importanza e di scelta premeditata, che si ritrova anche in un *jātaka* pāli come *Kesava-jātaka* (J 346).⁸³⁹ Nella 'storia del presente' di questo racconto un sovrano decide di donare all'assemblea dei monaci un'offerta continua (*nibaddhaṃ bhikkhaṃ*) di cibo prelibato. Tuttavia, i monaci decidono di non avvantaggiarsi di questo dono. Si legge:

«I dipendenti del re dispensarono il cibo, ma i monaci non desiderarono sedersi a mangiare. I monaci, dopo aver preso il cibo prelibato ed essere andati alle famiglie dei servitori, diedero loro [questo] cibo e mangiarono [altro] cibo dato in offerta, fosse esso di qualità buona o scadente».⁸⁴⁰

medesima modalità (*Ibidem*, p. 66).

⁸³⁸ Cfr. pp. 136-138, 195, 248 del presente lavoro. Si veda, ad esempio, sempre nel *Dhammapada-aṭṭhakathā* la vicenda di Tissa, novizio particolarmente virtuoso e abile nella raccolta delle offerte, il quale appunto la esegue operando 'di casa in casa' (*gharapaṭipāṭiyā*) (Dhp-a, II, p. 89).

⁸³⁹ Cfr. PTS: Jā, III, pp. 141-145.

⁸⁴⁰ *rājayuttā dāpenti bhattaṃ bhikkhū nasīditvā bhūñjituṃ na icchanti nānagarasaṃ bhattaṃ gahetvā*

È infine lo stesso Buddha che chiarisce al re quello che deve essere un aspetto fondamentale della raccolta del cibo: l'ottenerlo da chiunque lo doni con fede (*vissāsaparamā*), senza valutarne la qualità, la facilità nel reperimento e la posizione sociale dell'eventuale donatore. Questione che viene ribadita con la storia successiva che contempla il *bodhisatta* accettare durante la ricerca del sostentamento qualsiasi tipo di cibo donato.

Che le biografie del Buddha siano servite per definire anche altre modalità del condursi nelle case dei laici è chiaro anche alla luce di altri *jātaka* pāli che mostrano la condotta irreprensibile e edificante del *bodhisatta* mentre è intento nella ricerca di beni di prima necessità. Ad esempio, nella 'storia del presente' di *Piṭṭha-jātaka* (J 337)⁸⁴¹ un monaco è accusato di biasimare (*paribhavanta*) due famiglie di devoti poiché egli ritiene di non aver ottenuto abbastanza cibo durante la raccolta delle offerte. A questo punto, vista la situazione di evidente pericolo per l'immagine del *sañ gha*, il Buddha interviene dicendo allo stesso *bhikkhu*: «Perché sei adirato, monaco? In passato, prima che vi fosse il Buddha, gli asceti che si recavano alla porta di una famiglia non si arrabbiavano se non ricevevano offerte». ⁸⁴² Così, nella successiva 'storia del passato', il *bodhisatta* viene rappresentato in tutta la sua integrità e la sua calma mentre si relaziona con una famiglia di devoti abitualmente molto generosa ma dalla quale non ottiene alcuna offerta. Ebbene, proprio questa modalità di comportamento da mantenere durante la questua la si ritrova esplicitata anche nel *Vinaya Theravāda* e in particolare nella 'norma di disciplina' che prescrive di «effettuare la raccolta di cibo in modo rispettoso». ⁸⁴³ Ecco, dunque, che una vicenda agiografica richiama espressamente un precetto normativo che, proprio attraverso il racconto della condotta avuta a suo tempo dal fondatore, acquisisce tutto il valore e la legittimità necessaria a poter essere interiorizzato ed eseguito dal praticante ordinario. Tutto questo, in altri termini, avviene all'interno di un processo che connette una norma impersonale a un comportamento esemplare, quello

attano upaṭṭhānakulaṃ gantvā taṃ bhattaṃ tesam datvā tehi dinnam lūkhaṃ vā pañītaṃ vā bhuñjanti (PTS: Jā, III, p. 142).

Cfr. PTS: Jā, III, pp. 118-121.

⁸⁴¹

⁸⁴² *“kasmā tvaṃ bhikkhu kujjhasi pubbe anuppanne Buddhhe tāpasāpi tāva kuladvāraṃ gatā bhikkhaṃ alabhitvā na kujjihimsū”* (PTS: Jā, III, p. 119).

⁸⁴³ *sakkaccaṃ piṇḍapātaṃ paṭiggahessāmīti sikkhā karaṇīyā* (Sekhiya 27 in PTS: Vin, IV, pp. 189-190).

mostrato dal *bodhisatta*, e che finisce per costruire e diffondere un modello d'azione generico, ideale, virtuoso e dotato di straordinaria forza persuasiva.

Ma è possibile ritrovare una simile ragione normativa anche all'interno di *Aṭṭhisena-jātaka* (J 403).⁸⁴⁴ In questa storia biografica il *bodhisatta* viene mostrato condurre la questua senza esprimere preferenza o pretendere beni particolari, ma accettando qualsiasi cosa gli venga offerta. Qui, si racconta che «il *bodhisatta* non chiede: “dammi questo” [...] Un giorno [il re] pensò: “Altri questuanti mi chiedono ‘dammi questo e quello’, ma *Aṭṭhisena* [il *bodhisatta*], anche se gli ho offerto una scelta, non chiede nulla” ». ⁸⁴⁵ Ebbene, anche questa condotta, che impone di non avere alcuna propensione verso un particolare bene, né di richiederlo espressamente, compare chiara all'interno del *Vinaya* Theravāda, in particolare nella norma che impone: «Io non mangerò curry o riso avendolo richiesto e non essendo malato, [questa] è la disciplina da seguire». ⁸⁴⁶

Da questi esempi è chiara l'attenzione dell'istituto buddhista di normare sistematicamente i comportamenti pubblici dei suoi appartenenti soprattutto nei momenti di incontro e di scambio solidale con le famiglie laiche e devote. È questo un tipo di regolamentazione che ha ricevuto nei *Vinaya* un'attenta trattazione e che ha portato alla formulazione di tutta una serie di norme in grado di prevenire possibili comportamenti errati da parte dei monaci, ma anche di rinsaldare rapporti deteriorati tra esponenti del mondo monastico e devoti offerenti. Infatti, oltre alle ‘norme di disciplina’ (*sekhiya-dhammā*) sopra considerate, anche alcune delle ‘norme che richiedono una confessione’ (*pācittiya*) sono dedicate a definire le modalità di ottenimento e consumo del cibo. Queste ultime, rispetto alle più semplici ‘norme di disciplina’, non riguardano quella che

⁸⁴⁴ PTS: Jā, III, pp. 351-355.

⁸⁴⁵ *Bodhisatto “idaṃ nāma me dehīti” na vadati [...] So ekadivasaṃ cintesi: “aṅṅe yācanakavanibbakā ‘idaṃ c’ idaṃ c’ amhākaṃ dehīti’ maṃ yācanti ayyo pana Aṭṭhiseno pavāritakā lato paṭṭhāya na kiñci yācati [...]”* (PTS: Jā, III, p. 352).

⁸⁴⁶ *na sūpaṃ vā agilānenā attano atthāya viññāpetvā bhujjissāmīti sikkhā karaṇīyā* (*Sekhiya* 37 in PTS: Vin, IV, p. 193). Cfr. anche *Cullavagga* VIII, 4-5 in PTS: Vin, II, pp. 212-216.

si potrebbe definire l'etichetta che il monaco deve assumere presso le case, ma cercano di regolare condotte più complesse che possono influire in modo determinante (e ben più grave) sull'immagine pubblica dell'istituto monastico.

847

Riguardo a questi casi è emblematica una storia offerta dal *Vinaya Theravāda* che vede il monaco Sudhamma esercitare un'importante influenza sul ricco laico Citta.⁸⁴⁸ Qui, Sudhamma, residente nel monastero donato da o di proprietà dello stesso Citta, giunge a orientare le scelte del laico in fatto di donazioni e oblazioni al gruppo monastico.⁸⁴⁹ Di fatto, il monaco sembra abusare della sua autorità tanto da esortare il devoto a non offrire più inviti al pasto ad altri eminenti esponenti della comunità monastica. La vicenda, evidentemente costruita al fine di palesare alcuni soprusi che potevano verificarsi verso esponenti della comunità laica, mostra infine il Buddha intervenire per riportare la situazione a uno stato di normalità, ossia a una condizione che permetta il proseguimento delle relazioni di reciprocità e condivisione fra *saṅgha* e ambito laico. Così, oltre a riprendere il comportamento errato del *bhikkhu*, il fondatore emana una norma che impone una sorta di atto formale di richiesta di perdono che il monaco deve esprimere nei confronti del laico offeso. L'istanza è così resa nel codice:

«[Il Buddha disse a Sudhamma:] “Sciocco, [questo] non è appropriato e non è meritevole per un monaco. [Ciò] non si può permettere e non si deve assolutamente fare. Come puoi beffarti del laico Citta che è un fedele e credente, che è un benefattore, un lavoratore, un sostenitore della comunità dei monaci? [...] Dunque, monaci, che il *saṅgha* richieda un atto formale di riconciliazione (*paṭisāraṇiyakamma*) per il monaco Sudhamma, [con il quale] dovrà chiedere perdono al laico Citta».⁸⁵⁰

847 Cfr. *Pācittiya* 29, 31-46 in PTS: Vin, IV, pp. 66-68, 69-101; *Pācittiya* 117-127 (*bhikkhuni*).

848 Cfr. *Cullavagga* I, 18 in PTS: Vin, II, pp. 15-18.

849

Sudhamma, dice il testo, non è un semplice monaco ma ha importanti funzioni istituzionali. Egli è: *āvāsika*, *navakammika* e *dhuva-bhattika*, ovvero 'residente' (ma probabilmente anche 'custode'), 'funzionario delle nuove costruzioni' e 'sovrintendente all'approvvigionamento delle offerte'. Ciò rivela, dunque, la necessità di operare un più elevato livello di sorveglianza e restrizioni su tali figure monastiche che, di fatto, risultano essere anche figure d'alto profilo amministrativo e istituzionale. Cfr. J.A. Silk, *Managing Monks*, op. cit., pp. 76-77, 88-89, 217.

⁸⁵⁰ *Ananucchaviyaṃ moghapurisa ananulomikaṃ appaṭirūpaṃ assāmaṇakaṃ akappiyaṃ akaraṇiyaṃ kathaṃ hi nāma tvaṃ moghapurisa Cittaṃ gahapatiṃ saddham pasannaṃ dāyakaṃ kāraṇaṃ saṃghupaṭṭhāhakaṃ hīnena khuṃsessasi hīnena vambhessasi [...] bhikkave saṃgho Sudhammassa bhikkhū*

Questo episodio permette di intravedere non solo l'alto livello di frequentazione degli ambiente laici da parte di alcuni esponenti della comunità monastica, ma anche l'imponente maglia normativa e restrittiva attivata per cercare di regolare, controllare e al limite anche ristabilire le relazioni sociali fra ambienti pensati come profondamente simbiotici. Da qui, si capisce di conseguenza l'impiego anche delle vicende agiografiche nel tentativo di orientare nella giusta direzione il ritorno alle case e alle famiglie da parte di monaci e monache. Storie, si intende, capaci di mantenere stabili e controllati questi intensi ma anche fragili rapporti di scambio fra *sañ gha* e comunità dei fedeli, questo grazie al rimando alle azioni ideali del Buddha compiute nei riguardi della sua e delle altre famiglie.

Se, il contesto pāli ha inteso inserire nell'episodio del 'ritorno a Kapilavastu' la questione che contempla la frequentazione delle case 'in successione', ovvero in modo non interessato da preferenze di sorta, va anche detto che all'interno del medesimo contesto testuale si può riscontrare il tema altrettanto fondamentale del consumo dei pasti presso le residenze dei laici. Così, alla questione della 'successione di casa in casa' si affianca anche il tema dell'ingresso nelle case su 'invito' dei laici. Un duplice aspetto della raccolta e del consumo del cibo, questo, su cui Mohan Wijayaratna ha speso parole importanti che è il caso di citare per intero:

«How could Buddhist monks and nuns possibly remain faithful to their ideal of renunciation, if they were accustomed to eat in lay households? Why did they accept these invitations instead of begging? From the point of view of Buddhist monasticism, both practices were equally good, since the primary rule was to eat only food received from others. As we saw earlier, monks were not permitted to eat food unless someone gave it to them (*Pacittiya* rule 40, nuns' *Pacittiya* 122). They were to accept and eat whatever was put in their bowl, whether they were begging from door to door or had been invited to eat. Thus both customs were equally legitimate and consistent with the rules. As far as invitations to eat were concerned, all the details were foreseen and codified in the *Vinaya*. A personal invitation was not acceptable. Lay followers could not invite one monk, a few monks or a group of monks; they could only address their invitation to the Community, which then chose which monks to send on such and such a day to such and such a house (*Vin* IV 71). This rule (*Pacittiya* rule 32, nuns' *Pacittiya* 118), however, was modified several times as customs evolved. According to its last revision, there were special times when monks were allowed to accept invitations to eat in groups of two or three: in times of

paṭisāraṇiyakammaṃ karotu Citto te gahapati khamāpetabbho 'ti (*Cullavagga* I, 18.4 in PTS: *Vin*, II, p. 18).

sickness, when robes were distributed, when robes were prepared, when traveling or embarking on a boat, and in times of famine. Other rules from the *Patimokkha* established priorities among different invitations. After accepting an invitation, a monk who was not able to go had to send someone else in his stead. If he did not go himself and did not send someone else, and had nevertheless accepted another invitation, he committed an offense (*Pacittiya* rule 33, Vin IV 76)».851

Da queste considerazioni si comprende come l'invito nelle case offerto dai laici sia diventato tanto una possibilità di ottenere meriti per i devoti, quanto una modalità privilegiata di partecipazione agli spazi domestici per gli esponenti della comunità monastica. Una questione che, proprio per la sua liminalità e per il traffico di beni simbolici e pratici messo in atto, ha necessitato di precise istanze regolative e di controllo per tutti gli attori sociali implicati. Infatti, permettere ai laici di accumulare merito attraverso l'atto volontario del dono del cibo e di altri beni (*dāna*) ha necessariamente rappresentato per il gruppo monastico un notevole aumento di influenza e di potere da esercitare sulla collettività, cosa ha quindi garantito la capacità di ottenere in modo continuato beni di prima necessità ma anche più importanti acquisizioni e guadagni materiali.⁸⁵² Un tale processo, però, poteva risultare potenzialmente disgregante per l'istituto monastico visti i disequilibri che si potevano generare e gli abusi dei singoli che potevano essere messi in atto. Ciò ha dunque richiesto un più elevato livello di controllo e sorveglianza sulle relazioni instaurate e sui soggetti coinvolti, ovvero contromisure in grado di mantenere il più possibile rapporti di scambio equilibrati ed equi, questo affinché i

M. Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life*, op. cit., pp. 62-63.

851

⁸⁵² Su questo punto nodale ma che ancora necessita di più approfondite indagini Jason Neelis si è così espresso: «The intertwining of religious and economic networks stimulated material and ideological exchanges and processes of cross-cultural mobility [...] Buddhist monks and nuns were not just passive recipients of unreciprocated gifts restricted to basic necessities of food, clothing, shelter, and lodgings, but made their own donations of personal property to earn merit for themselves and their relatives while accumulating significant resources of land and portable wealth to sustain and strengthen the economic position of the corporate saṅgha [...] Rather than inhibiting trade and economic growth (as Weber assumed by contrasting the otherworldly asceticism of Asian renouncer movements with this-worldly asceticism of Protestantism), Buddhist religious economies based on symbiotic exchanges of material donations for religious merit stimulated the generation of surplus resources». J. Neelis, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*, op. cit., p. 38.

guadagni pratico-simbolici di tutti gli attori sociali in campo potessero essere salvaguardati e anzi favoriti.

In tal senso, una possibilità di controllo di questi rapporti sociali sembra essere venuta proprio attraverso il mantenimento di quel duplice modello di frequentazione delle case messo in luce poco sopra e ricordato anche dalle parole di Mohan Wijayaratna. Si sta parlando di quell'arco di tensione capace di ammettere e legittimare sia la raccolta del cibo da eseguire necessariamente *di casa in casa*, così da conservare l'ideale ascetico di distacco propugnato dal buddhismo, sia l'ingresso su invito *nelle case*, in grado di istaurare più proficue relazioni di scambio e reciprocità con l'intera comunità dei devoti.

Così come visto nel caso della veste 'dismessa', infatti, anche la modalità in 'successione' (*sapadānacārika*) rientra tra le pratiche intransigenti *dhutaṅga*. Condotte, come ricordato più volte nel corso del lavoro, variamente considerate e trattate dai testi: tanto ammesse quanto ruscare, concesse dietro regolamentazione, ma anche isolate e svilite. Allo stesso modo la pratica del condursi 'di casa in casa' sembra essere stata oggetto di simili dinamiche di controllo 'politico' che hanno richiesto anche la biografia del Buddha nel loro essere sia proposte, sia limitate.

Dunque, le fonti in lingua pāli sembrano aver disposto la precisa modalità di frequentazione delle case in 'successione' affiancandola anche alla pratica comunque permessa e regolata dell' 'invito a casa'. Tutto questo per ragioni di gestione dell'attività monastica. Attraverso l'impiego della 'successione' autori e redattori dei testi hanno potuto puntare l'attenzione sull'ideale e sull'esemplarità di tale pratica legata a doppio filo ai temi del distacco e dell'alterità del monaco rispetto alle pratiche comuni e quotidiane, in una parola domestiche. E per dotarla di maggiore legittimità e persuasività le stesse fonti l'hanno proposta come pratica riconosciuta e specifica di alcuni monaci virtuosi, sino a inserirla nell'autorevole episodio che riguarda il ritorno del Buddha a Kapilavastu. Dall'altra parte, però, l'invito e la frequentazione delle case dei donatori laici sono serviti da contraltare alla dimensione distaccata offerta dalla 'successione', così che rapporti più stretti con il mondo dei devoti fossero allo stesso modo e allo stesso tempo garantiti. Tutto ciò ha quindi creato la possibilità di regolare le condotte individuali e organizzative dell'intero gruppo, e di conservare il più possibile l'equilibrio dei rapporti fra ambito monastico e ambito collettivo così da porre sotto controllo la

nevralgica influenza pubblica dell'istituto monastico.⁸⁵³

Quanto detto sembra essere confermato dal fatto che in altre tradizioni letterarie buddhiste il medesimo episodio non presenta il tema della 'successione' e dell'andare 'di casa in casa', ma al contrario mostra proprio la questione dell' 'invito a casa' offerto al Buddha da parte di alcuni dei suoi più stretti famigliari.⁸⁵⁴ Tale discontinuità sembra, quindi, rivelare differenti finalità per i redattori di tali storie, desiderosi di mostrare altre dinamiche nella frequentazione delle case, ma al contempo forse anche ansiosi di incidere maggiormente in ambiti sociali dove la necessità di stringere legami forti con la collettività e le famiglie d'origine era sentita come più urgente e pressante. Anche qui, tuttavia, la necessità di regolare il più possibile le procedure di movimento e spostamento e le relative condotte individuali e di gruppo sembra essere stata l'intenzione primaria soggiacente alla produzione di siffatte vicende.

A questo riguardo, all'interno del macro-episodio del ritorno a Kapilavastu del Buddha narrato all'interno del *Saṅ ghabhedavastu* Mūlasarvāstivāda si ha il racconto preciso dell'ingresso del fondatore

⁸⁵³ Un ulteriore caso narrativo che riguarda le modalità di frequentazione degli ambienti laici è quello che coinvolge la figura di Mahākassapa. In alcune narrazioni messe in luce da Liz Wilson il discepolo del Buddha, durante la ricerca di cibo e altri beni, seleziona in modo specifico alcuni donatori dai quali riceve le offerte e ai quali far ottenere meriti. È questa una condotta osteggiata e addirittura non permessa nei vari apparati testuali anche normativi visti in precedenza. Questo perché il monaco è espressamente spinto a non praticare alcun tipo di cernita preliminare su case, persone, cibi, ecc. Tuttavia, il fatto che Mahākassapa sia caratterizzato da una sorta di eccezionalità che lo pone come il campione delle pratiche *dhutaṅga* e, soprattutto, il fatto che tutte le vicende mostrino donatori indigenti e bisognosi permette di pensare a una chiara volontà degli autori, consci di quali siano le regole, a permettere un tale comportamento in casi eccezionali, ovvero in situazioni legate a condizioni di manifesta necessità. Va da sé che anche qui l'atto narrativo diviene nodale nel poter costruire e istituire per il monaco le regole e le condotte da mettere poi in atto negli ambienti mondani. Cfr. L. Wilson, "Beggars Can Be Choosers: Mahākassapa as a Selective Eater of Offerings", in J.C. Holt *et al.* (a cura di), *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and South-East Asia*, SUNY Press, Albany, 2003, pp. 57-70.

⁸⁵⁴ Per alcune recenti indagini che hanno valutato sia il 'ritorno' alle case di monaci e monache, sia il grado di interferenza fra ambienti monastici e laici sul tema dell'invito al pasto nelle case si veda: S. Clarke, *Family Matters*, op. cit., pp. 58-62; K. Shinohara, "Taking a Meal at a Lay Supporter's Residence", op. cit., pp. 18-42.

nella casa paterna su invito. Qui, si narra del sontuoso pasto preparato da Śuddhodana e il successivo conferimento del bosco Nyagrodha come luogo di residenza per il gruppo dei monaci. Si legge:

«Il re Śuddhodana, passata la notte, preparò in abbondanza cibo prelibato e bevande, e predispose dei posti a sedere [...] Il giorno dopo, il Buddha, dopo aver preso ciotola e veste, circondato dalla schiera dei monaci, raggiunse la sala delle offerte del re Śuddhodana. Dopo averla raggiunta, sedutosi per primo, sistemò il gruppo dei monaci. Poi, il re Śuddhodana, dopo aver visto il gruppo di monaci con a capo il Buddha essersi ben posizionato, con le sue stesse mani gli rese onore e lo gratificò con il prelibato cibo solido e liquido [...] e dopo aver preso una gran quantità d'oro conferì il bosco Nigrodha al Buddha. Il Buddha assegnò la ricompensa (*dakṣiṇā*) con voce dotata di cinque qualità: “Possa il merito di questo dono seguire gli Śākya! Possano essi ottenere una posizione eterna o i desideri preferiti!”».⁸⁵⁵

Ebbene, una simile versione della vicenda la si può ritrovare anche in testo contenuto nell'*Ekottara-āgama* tradotto dal cinese da André Bareau, il quale recita:

«Alors, en circulant dans l'espace, le Bienheureux arriva dans le palais du roi Śuddhodana. Etant arrivé, il s'assit sur un siège qui lui fut désigné. Quand le roi vit que le Bienheureux était assis et tranquille, il lui servit à boire de sa propre main et il lui offrit toutes sortes de boissons et d'aliments. Dès qu'il vit que le Bienheureux avait achevé son repas, il lui versa l'eau purificatrice, prit un siège bas et écouta la prédication. Alors, le Bienheureux expliqua peu à peu au roi Śuddhodana le sens profond. Ce qu'on appelle la prédication, c'est la prédication sur le don (*dāna*), la prédication sur la moralité (*śīla*), la prédication sur la renaissance au ciel. [Il lui prouva que] le désir est une activité impure et que le renoncement, c'est le bonheur. Alors [...] le Bienheureux exposa au roi la Doctrine que tous les Buddha Bienheureux enseignent toujours, à savoir la douleur, son origine, sa cessation et la Voie menant à celle-ci. Aussitôt, pendant que le roi Śuddhodana était assis sur son siège, ses poussières et ses taches disparurent complètement et il obtint l'Oeil pur de la Doctrine».⁸⁵⁶

⁸⁵⁵ *atha rājā śuddhodanas tām eva rātriṃ śuci praṇītaṃ khādanīyabhojanīyaṃ samudānīya kalyaṃ evotthāya āsanakāni prajñāpya [...] atha bhagavān pūrvāhṇe nivāsya pātracīvaram ādāya bhikṣuḡaṇaparivṛto bhikṣusaṅghapuraskṛto yena rājñāḥ śuddhodanasya bhaktābhisāras tenopasaṅkrāntaḥ; upasaṅkramya purastād bhikṣusaṅghasya prajñāpta evāsane niṣaṅgaḥ; atha rājā śuddhodanaḥ sukhopaniṣaṅgaṃ buddhapramukhaṃ bhikṣusaṅghaṃ viditvā śucinā praṇītena khādanīyabhojanīyena svahastaṃ santarpayati, saṃpravārayati [...] sauvarṇaṃ bhṛṅgāraṃ gṛhītvā bhagavate nyagrodhārāmaṃ niryātītavān; bhagavatā ca pañcāṅgopetena svareṇa dakṣiṇā ādiṣṭā: ito dānād dhi yat puṇyaṃ tac chākyān upagacchatu | rāpnuvantu padaṃ nityam īpsitān vā manorathān || (SBhV, I, p. 199).*

⁸⁵⁶ Cfr. EĀ 24.5 in T. 125, vol. II, p. 623 c03-11. Trad. in A. Bareau, “Le retour du Buddha a

Una simile narrazione è presente anche in ben due porzioni del *Mahāvastu*. È possibile riscontrare l'episodio suddetto innanzitutto nel brano che introduce il racconto di *Nalinī-jātaka*. Anch'esso rientra nella sequenza che vede l'ingresso del Buddha in Kapilavastu e l'incontro con i propri famigliari. Qui si legge:

«Il re Śuddhodana, passata la notte, fece preparare abbondante cibo e bevande, fece detergere e pulire la città di Kapilavastu, [la quale] fu spazzata della polvere, dei sassi, della ghiaia e dei ciottoli, fu riempita di fiori, profumata con vasi d'incenso, fu decorata, dipinta e addobbata con stendardi di seta [...] Poi, il re Śuddhodana accolse con reverenza il Buddha e tutti i praticanti nella reggia. Il Buddha, entrato nella residenza di Śuddhodana, si sedette al posto riservato e così fece il gruppo di monaci. Il re Śuddhodana con le sue mani onorò e gratificò il Buddha con il cibo e allo stesso modo [fecero] gli amici e ministri nei confronti del gruppo di monaci. Quando il Buddha ebbe finito, lavate le mani e messa via la ciotola del cibo, espose, mostrò e rallegrò il re Śuddhodana con un discorso sul *dharma*, poi alzatosi se ne andò. Un altro giorno fu Mahāprajāpatī Gautamī a onorare il Buddha e il gruppo di monaci. Un altro ancora fu Yaśodharā, poi altre donne e così anche tutto il cerchio degli Śākya».857

Le affinità tematiche e persino sintattiche con il brano precedentemente letto nel *Saṅ ghabhedavastu* e con quello contenuto nel *Ekottara-āgama* sono chiare: si riscontrano le medesime procedure e

Kapilavastu”, op. cit., p. 49. La collezione è stata tradotta in cinese nel 383 d.C. da Zhú Fóniàn (竺佛念). A riguardo si pensa un'affiliazione con la tradizione Mahāsāṃghika, anche se influenze dottrinali della corrente Mahāyāna sembrano presenti in più sūtra della raccolta. Cfr. Anālayo, “Mahāyāna in Ekottarika-āgama”, in «Singaporean Journal of Buddhist Studies», Vol. 1., 2013, pp. 5-43.

857
*atha khalu rājā śuddhodano tasyaiva rātriye atyayena prabhūtaṃ khādanīyaṃ bhojanīyaṃ
 pratijāgaritvā kapilavastunagaraṃ siktasaṃmr̥ṣṭaṃ kṛtvā apagatarajaṃ apagatapāśāṅśarkarakathallaṃ
 muktapuṣpāvākīrṇaṃ gandhaghaṭikādhūpitadhūpanaṃ citraparikṣiptaṃ vitatavitānaṃ
 osaktapaṭṭadāmakaḷāpaṃ [...] atha khalu rājā śuddhodano bhagavantaṃ saśrāvakaśaṅghaṃ puraskṛtvā
 rājakulaṃ praveśeti || atha khalu bhagavāṃ śuddhodanasya niveśanaṃ praviśitvā prajñapta evāsane niṣīde
 yathāsano ca bhikṣusaṅgho || atha khalu rājā śuddhodano bhagavantaṃ svahastaṃ praṇītena prabhūtena
 khādanīyabhojanīyena santarpayati saṃpravāreti mitrāmātyā ca bhikṣusaṅghaṃ || atha khalu bhagavāṃ
 bhuktāvī dhautahasto apanītapātro rājānaṃ śuddhodanaṃ dharmyā kathayā saṃdarśayitvā samādāpayitvā
 samuttejayitvā utthāyāsanāto prakrame || aparaṃ divasaṃ mahāprajāpatī gautamī bhagavato
 saśrāvakaśaṅghasya bhaktaṃ karoti | aparaṃ divasaṃ yaśodharā bhaktaṃ karoti | aparaṃ divasaṃ
 antaḥpurikā | aparaṃ divasaṃ śākiyamaṇḍalaṃ bhagavato saśrāvakaśaṅghasya bhaktaṃ karoti (Mvu, III, pp.
 141-142).*

azioni descritte ed eseguite da Śuddhodana e dal Buddha. Il ritorno a casa si articola quindi con un invito alla casa natale, alla quale il Buddha e il suo seguito si recano in modo ordinato, dopo di che avviene il pasto comune e, infine, il proferimento di una sorta di ricompensa sotto forma di discorso che implica, nel primo caso, un'assegnazione di merito e un augurio, mentre, nel secondo, un più complesso discorso edificante. Tale schema narrativo si struttura analogo anche nell'altro episodio contenuto nel *Mahāvastu*, il quale narra del preciso invito al pasto da parte della madre adottiva Mahāprajāpatī Gautamī. L'episodio inizia in modo del tutto simile a quello appena letto, con Śuddhodana che prepara il cibo e allestisce Kapilavastu per l'arrivo del figlio, tuttavia esso prosegue nel seguente modo:

«Il Buddha mangiò tutte le libagioni nel palazzo reale. Poi, Mahāprajāpatī Gautamī si rivolse a Śuddhodana dicendo: “Maestà, se ti è gradito, lascia che il Buddha mangi in casa mia”. Il re rispose: “Così sia”. Quindi Mahāprajāpatī Gautamī andò dal Buddha e, chinato il capo sino ai piedi con le mani giunte, disse: “Il Buddha acconsenta a mangiare a casa mia domani”. Il Buddha, rimanendo in silenzio, diede il suo consenso. Mahāprajāpatī Gautamī, riconosciuto l'assenso del Buddha, passata la notte, fece preparare abbondante cibo e bevande [il racconto procede come sopra] assegnò un posto autorevole al Buddha e sedute in base all'arrivo del gruppo dei monaci. [Il giorno seguente,] il Buddha, dopo aver preso ciotola e veste, giunse alla casa di Mahāprajāpatī Gautamī accompagnato dal gruppo dei monaci. Il Buddha si sedette al posto assegnato e così anche la schiera dei monaci. Mahāprajāpatī Gautamī con le sue stesse mani rese onore e gratificò il Buddha e l'insieme dei monaci con il cibo. Quando il Buddha ebbe finito di mangiare, si lavò le mani e mise via la ciotola dell'elemosina, e così fece anche la compagnia dei monaci che lo seguiva. [Nel seguito] egli recitò a Mahāprajāpatī Gautamī e alle donne della corte un 'discorso graduale' sul *dharma*, ovvero un discorso sui temi del dono, dei precetti etico-morali, del[le rinascite nel] cielo, del merito e dell'ottenimento del merito. Mahāprajāpatī Gautamī rifletté con pensiero corretto, poi il Buddha espose le quattro nobili verità riguardo al dolore, all'origine del dolore, alla cessazione del dolore e al percorso [da compiere]. Mentre era al suo posto Mahāprajāpatī Gautamī guadagnò la chiara, pura e candida visione del *dharma* e riguardo ai *dharma* (i costituenti della realtà sensibile)».858

⁸⁵⁸ *bhagavāṃ dāni nityakaṃ rājakule bhujjati || atha khalu mahāprajāpatī gautamī rājānaṃ śuddhodanaṃ vijñāpayati || mahārāja yadi eva anukūlaṃ bhavayā tataḥ bhagavāṃ mama kule bhujjeyā || rājā āha || gautamī evaṃ karohi || atha khalu mahāprajāpatī gautamī yena bhagavāns tenopasaṃkramitvā bhagavataḥ pādaḥ śirasā vanditvā yena bhagavāns tenāṃjaliṃ praṇāmayitvā bhagavantam etad avocat || adhvāsāyatu bhagavāṃ śūvetanāye bhaktena svake niveśane || adhvāsāyati bhagavāṃ tūṣṇībhāvena || atha khalu mahāprajāpatī gautamī bhagavataḥ tuṣṇībhāvenādadhivāsānāṃ viditvā prabhūtaṃ khādānīyabhojanīyaṃ*

Facile riconoscere in tutti questi brani, di fatto assai simili tra loro, le varie fasi che riguardano l'invito al pasto da parte di un laico. Ancora una volta, però, le diverse scene delineate dai testi biografici non devono essere intese come la semplice e sommaria descrizione di eventi disposti dagli autori, ma vanno lette come la trasposizione narrate di precise modalità d'azione che devono essere seguite e rispettate dagli appartenenti al gruppo monastico. In altri termini, queste sequenze, al di là del narrare meri episodi di vita, mettono in scena condotte pubbliche regolate e dotate di un alto livello di performatività. Così, l'invito alla casa, l'ingresso nella residenza, il pasto comune e l'elargizione finale dell'insegnamento e dell'augurio sono tutte attività che vengono sottoposte ad attento scrutinio all'interno dei codici monastici buddhisti, esse diventano cioè questioni nodali messe a tema in quelle porzioni che stabiliscono le consuetudini da osservare per tutti gli appartenenti al *sañ gha*.

A tal riguardo, si può dire che l'invito al pasto accettato ma non eseguito in giornata, bensì espletato dall'intero gruppo solo a partire dalla mattina del giorno successivo si rende, di fatto, una condizione regolata e imposta proprio all'interno del *Vinaya Mahāsāṃghika*, il quale dispone di prestare attenzione e ottenere una serie di garanzie affinché l'invito dei laici sia effettivo e la partecipazione sia agevole e non rischiosa per i monaci.⁸⁵⁹ Inoltre, i testi letti fanno riferimento a una precisa disposizione dei posti a sedere organizzata sia da Śuddhodana che da Mahāprajāpatī Gautamī. Si

pratiyāgaritvā tasyaiva rātryā atyayena svakaṃ niveśanaṃ suktasaṃmṛṣṭaṃ kārāpitaṃ osaktapaṭṭadāmakalāpaṃ muktapuspāvākīrṇaṃ dhūpitadhūpanaṃ | bhagavato mahārhaṃ āsanaṃ prajāpitaṃ yathopakaṃ ca bhikṣusaṃghasya || atha khalu bhagavāṃ kālyam eva nivāsaitvā pātracivaram ādāya bhikṣusaṃghapuraskṛto yena prajāpatīye gautamīye niveśanaṃ praviṣṭo | niṣīdi bhagavān prajāpita evāsane yathāsanaṃ ca bhikṣusaṃghaḥ || atha khalu mahāprajāpatī gautamī svahastameva prabhūtena khādaniyabhojanīyena buddhapramukhaṃ bhikṣusaṃghaṃ saṃtarpayi saṃpravārayi || bhagavāṃ dāni yaṃ kālaṃ bhuktadhautapāṇir apanītapātro bhikṣusaṃgho ca tato bhagavāṃ mahāprajāpatīgautamīye antaḥpurikānāṃ ca anupūrvīyadharmadeśanāṃ praṇāmeti | yat tad buddhānāṃ bhagavatāṃ anupūrvīyadharmadeśanā | tadyathā dānakathāṃ śīlakathāṃ svargakathāṃ puṇyakathāṃ puṇyavipākakathāṃ || prasīdi mahāprajāpatī gautamī prasannacittāya punaḥ bhagavāṃ catvāry āryasatyāni prakāśayati | duḥkhaṃ duḥkhasamudayaṃ duḥkhanirodhaṃ mārgaṃ || mahāprajāpatīye dāni gautamīye tatrāsane niṣaṇṇāya virajāṃ vigatamalaṃ dharmeṣu dharmacakṣurvisuddhaṃ (Mvu, III, pp. 256-257).

⁸⁵⁹ Cfr. T. 1425, vol. XXII, p. 500 a13-15. Cfr. K. Shinohara, "Taking a Meal at a Lay Supporter's Residence", op. cit., p. 37.

dice, infatti, che per il Buddha viene assegnato un posto di rilievo, mentre il resto dei posti viene allestito in base all'ordine di ingresso nella casa degli esponenti del *sañ gha*. Quest'ordine, tuttavia, pare seguire un assetto che rimanda ai ruoli d'autorità presenti entro la comunità dei praticanti. Infatti, è lo stesso *Mahāvastu* che specifica come il Buddha e il gruppo di monaci si spostino e procedano verso le residenze dei laici in una formazione che segue la figura di uno «stormo d'ocche», dunque organizzata per ordine di importanza, naturalmente con a capo il Buddha, seguito poi dai suoi discepoli e assistenti più importanti.⁸⁶⁰ Anche questo dato non sembra affatto essere casuale, esso segue da vicino i precetti contenuti nel *Vinaya Dharmaguptaka* e *Mahāsāṃghika* che impongono di raggiungere la casa del laico entro una disposizione in ordine d'importanza,⁸⁶¹ ma assegna anche al monaco supervisore di avere un posto riservato e preminente nella casa del donatore, affinché egli regoli e coordini l'ingresso in casa e tutte le altre fasi del pasto degli altri monaci.⁸⁶² Nel seguito, finito il pasto, i testi mostrano il Buddha che si lava le mani e depone la sua ciotola. Ebbene, è ancora il codice monastico *Mahāsāṃghika* che impone, prima di lasciare la casa, di «aspettare che l'acqua purificante sia portata».⁸⁶³ Infine, cosa più importante, compare la questione dell'insegnamento impartito dal Buddha. È questo un argomento centrale nelle vicende che vedono il Buddha risiedere presso le case dei devoti. Infatti, sia l'espressione che assegna una 'ricompensa' (*dakṣ iṇ ā*), sia l'esposizione di un 'discorso graduale' (sans.: *anupūrvīyadharmadeśanā*; pāli: *anupubbikathā*) sono entrambe formule attestate in molti brani contenuti nei canoni buddhisti e sono entrambe volte a far guadagnare meriti, oppure il discernimento, ai laici coinvolti. In queste storie, dunque, il fine sembra quello di

⁸⁶⁰ *dakṣiṇena śāriputro vāmena maudgalyāyano nuprṣṭhato ānandabhikṣu | dvayoparājikaṃ gacchanti | haṃsapraḍānaṃ buddhā bhagavanto gacchanti* (Mvu, III, p. 255).

⁸⁶¹ Cfr. T. 1428, vol. XXII, p. 935 a19-28. Koichi Shinohara specifica: «[W]hen the donor comes and tells them that the time has arrived they should proceed with the senior monk in front in the way elephants (or geese) travel». K. Shinohara, "Taking a Meal at a Lay Supporter's Residence", op. cit., p. 35.

⁸⁶² Cfr. T. 1425, vol. XXII, p. 500 b04-08.

⁸⁶³ 應待行淨水 (T. 1425, vol. XXII, p. 500 b12). La medesima 'acqua purificante' (淨水) viene portata al Buddha alla fine del suo pasto nel racconto contenuto nell'*Ekottara-āgama* (EĀ 24.5 in T. 125, vol. II, p. 623 c05-06).

mostrare l'importante accumulo di merito che si può ricavare dal donare e offrire al Buddha e a tutto il *sañ gha* il dono del pasto, ma anche di altri e più importanti beni. Ebbene, queste espressioni utilizzate dal Buddha per promuovere il comportamento dei devoti offerenti richiamano da vicino un altro compito effettivo riservato al monaco supervisore che presiede il pasto comune: pronunciare un discorso/augurio conclusivo per il donatore. In altre parole, ancora in accordo al modello offerto dall'esperienza del Buddha, si richiede al monaco che presiede il pasto di rivolgere ai devoti parole e discorsi di auspicio e benedizione in cambio dei beni offerti, così da sancire e conservare la stretta relazione di reciprocità tra *sañ gha* e comunità laica.⁸⁶⁴ Ebbene, proprio in merito a queste precise e regolate modalità di «assegnazione di ricompensa» per i laici, Gregory Schopen afferma:

«As in most of Shinohara's [Dharmaguptaka e Mahāsāṃghika] sources in Mūlasarvāstivādin texts the "assignment" is effected narratively by the Buddha or a senior monk reciting a suitable verse; and in Mūlasarvāstivādin rule the recitation is ordinarily to be done by the Elder of the Community or *Saṅgha-sthavira*. Our final text indicates that a similar provision governed communities of nuns, but also deals with the additional complication that could arise when both nuns and monks were at the same meal».⁸⁶⁵

Per queste ragioni i racconti agiografici riguardanti l'invito a casa del Buddha hanno raccolto precise istanze normative da attuare verso gli ambienti domestici frequentati dagli appartenenti al *sañ gha*. Le esperienze pubbliche e domestiche del Buddha, dunque, in accordo con i testi normativi, hanno avvalorato e assegnato per i monaci ordinari, di qualsiasi grado e *status*, precise condotte da eseguire prima, durante e dopo il pasto presso le residenze dei laici. Anche in questo caso l'agiografia si rende solidale con gli apparati regolativi così da prescrivere precise procedure e modalità d'azione

⁸⁶⁴ Auspici e benedizioni che addirittura sembrano pescare da un formulario standard come ricorda Koichi Shinohara: «the *Mahāsāṃghika vinaya* instructs not to use one set of verses as a blessing but to use a different set of verses on each of the different occasions, from benefiting the dead, through birth of a new child, completion of a new building, setting out of a traveling merchant, and taking of a wife, to when someone who has left the householder's life makes a gift». K. Shinohara, "Taking a Meal at a Lay Supporter's Residence", op. cit., p. 38.

⁸⁶⁵ G. Schopen, "On Incompetent Monks", op. cit., p. 120. Per maggiori considerazioni riguardanti la norma che impone la predicazione/benedizione verso il laici offerenti si veda: *Ibidem*, pp. 117-122.

negli ambiti e negli spazi pubblici dove l'intervento dei praticanti è richiesto.

Giunti a questo punto, si può dire che sia il ritorno verso le case da effettuare 'in successione', sia i singoli 'inviti' a partecipare ai pasti comuni sono stati resi oggetto di procedure normative capaci di regolarli e conformarli alle necessità logistiche, organizzative, ma anche politiche ed economiche delle istituzioni buddhiste. Tratteggiare l'esperienza del Buddha nei suoi percorrimenti tra ambiti sociali, a cavallo dunque fra spazi monastici e spazi collettivi, ha permesso il definirsi delle prassi effettive da attuare nei luoghi fisici attraversati da quei soggetti riqualificati nelle loro identità e possibilità pratiche che rispondono al nome di monaci e monache, di novizi e novizie. I testi agiografici, insomma, con la loro forza edificante e ordinante hanno quindi saputo veicolare norme al fine di controllare e mappare l'uso di sé e delle relazioni con l'altro all'interno degli spazi familiari e domestici: spazi tenuti distinti per diverse finalità, ma legati e interconnessi per necessità, spazi sottoposti a precise forme di scambio e interazione, spazi per questo vitali al mantenimento e allo sviluppo dei vari istituti buddhisti, spazi comunque sempre vissuti attraverso precise «structure[s] within which experience (and action, thought and judgment) is possible».866

7.2.3 Fra le case: gli Śākya, l'ordinazione collettiva e altri strumenti di coordinamento della comunità monastica

Le vicende sin qui considerate riguardano il ritorno del Buddha a Kapilavastu. Esse, dunque, si concentrano sugli episodi che coinvolgono in prima persona il fondatore e gli avvenimenti che fanno seguito al suo ingresso nella città natale. Come visto, gli incontri avuti e le circostanze messe in atto con i suoi più stretti famigliari rivelano, in realtà, la definizione di precise istanze normative e di soluzioni regolative per gli appartenenti ai gruppi monastici. Accanto a questi episodi così ricchi di questioni istituenti, vanno però considerati anche altri accadimenti che avvengono presso il luogo natio, avvenimenti che coinvolgono giovani e nobili esponenti del gruppo degli Śākya (pāli: Sakya), il gruppo familiare dal quale lo stesso Buddha proviene e discende.

Va detto che la questione della definizione della stirpe e

866 J. Malpas, *Place and Experience*, op. cit., p. 71.

dell'identità familiare del Buddha è di fatto un argomento molto approfondito all'interno della letteratura buddhista canonica e non. L'alta considerazione che gli apparati testuali hanno rivolto nel definire le linee dinastiche e di provenienza del Buddha, però, non sembra essere servita unicamente a tratteggiare la nobile e illustre stirpe del fondatore, ma pare aver riguardato i più complessi e nevralgici aspetti legati all'identità dell'intero gruppo monastico. Come già scorto in vari punti di questo lavoro, infatti, il discorso sulla genealogia del Buddha sembra aver prodotto forme di auto-rappresentazione funzionali a strutturare il profilo del monaco e dell'intera compagine monastica, ovvero le logiche identitarie necessarie a creare i presupposti di esclusività e di unità per tutti quei soggetti ordinati che non a caso finivano per assumere l'appellativo comune di 'figli dello Sakya' (*sakyaputtiyā*) e che giungevano così ad acquisire sia il nobile lignaggio del Buddha, sia la responsabilità di perpetuare, quasi fosse un'eredità, l'insegnamento del *dharma/dhamma*.

A queste proprietà e qualità accomunanti e ottenute nell'atto istituzionale di ingresso nella compagine monastica, però, si deve aggiungere la tarda presenza di specifici appellativi come *sākiyabhikkhu*, *sakyabhikkhu*, *sākyabhikṣu* che sembrano qualificare in modo più preciso alcuni degli esponenti del *sañ gha*. Questo ha fatto pensare a possibili gruppi di praticanti buddhisti manifestanti una discendenza lineare e diretta con la stirpe del fondatore. Gli esiti delle ricerche condotte da vari specialisti, sebbene rese particolarmente ostiche dalla scarsità di prove testuali, epigrafiche e archeologiche, si sono divise sostanzialmente fra coloro che sembrano ammettere la presenza di *bhikṣu* definiti (o auto-definiti) discendenti del lignaggio del Buddha e coloro che non riscontrano alcuna prova dell'esistenza di un gruppo specifico identificatosi, a un certo punto, con la stirpe degli Śākya.⁸⁶⁷

⁸⁶⁷ La prima posizione è stata assunta in particolare da Richard Cohen, il quale sintetizza così il suo pensiero in merito: «Like Shizutani and Schopen, I see Śākyabhikṣus as somehow allied with the Mahāyāna, albeit I would rather bracket the equation of entry onto the bodhisattva path with membership in the Mahāyāna. Like Sarkar, I see the Śākyabhikṣus as vitally concerned with expressing their relationship with Śākyamuni Buddha». R.S. Cohen, "Kinsmen of the Son: Śākyabhikṣus and the Istituzionalization of the Bodhisattva Ideal", in «History of Religions», Vol. 40 (1), 2000, p. 5. Invece, la seconda posizione è quella sostenuta da Lance Cousins, il quale ha affermato: «We can at least say that if we are dealing with a specific group and this is far from clear, their intention was precisely not to identify themselves as belonging to any specific Buddhist tradition». L.S. Cousins,

Ora, già da queste posizioni discordanti e per certi versi antitetiche si capisce bene come la questione risulti assai complessa e come, di conseguenza, essa necessiterebbe di una più approfondita riflessione rispetto a quanto è possibile dedicare in questo paragrafo. Tuttavia, è interessante mettere in luce alcuni specifici episodi che riguardano la scelta alla ‘rinuncia’ di alcuni Śākya di Kapilavastu, dunque Śākya che entrano a far parte del *saṅgha*, e che sembrano rivelare specifiche questioni e logiche istituzionali riguardanti l’ordinazione di individui appartenenti a precisi gruppi comunitari.

Nel contesto in pāli è possibile ritrovare la narrazione della ‘rinuncia’ eseguita da alcuni nobili Sakya all’interno del *Cullavagga* del *Vinaya*.⁸⁶⁸ Qui, si dice espressamente che «a quel tempo giovani e noti Sakya avevano lasciato le case al fine di ripetere la ‘rinuncia’ del Buddha». ⁸⁶⁹ La vicenda, però, prosegue con l’attenzione rivolta a due giovani fratelli Sakya, Mahānāma e Anuruddha, il primo dei quali cerca di convincere il secondo a entrare nel gruppo dei monaci poiché ancora nessuno della sua famiglia si è unito al Buddha. Anuruddha, dopo un breve dialogo che mostra la difficoltà del lavoro nei campi, viene convinto dal fratello a fare quanto richiesto e, nel seguito, si rivolge alla madre per ottenere il consenso genitoriale che garantisce il corretto ‘abbandono’. Sebbene quest’ultima non lo accordi in prima battuta, essa concede al figlio una possibilità per ottenerlo: richiede al figlio di soddisfare una particolare condizione riassunta in questa espressione: «Anuruddha, se anche il re degli Sakya effettuerà la rinuncia anche tu potrai fare lo

“*Sākiyabhikkhu/Sakyabhikkhu/Śākyabhikṣu* – a Mistaken Link to the Mahāyāna?”, in P. Williams (a cura di), *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies* (Volume III), Routledge, London/New York, 2003, p. 14. Cfr. anche V. Tournier, “Mahākāśyapa, His Lineage, and the Wish for Buddhahood”, op. cit., p. 42, nota 161; D.S. Ruegg, “Aspects of the Investigation of the (earlier) Indian Mahāyāna”, op. cit., pp. 13-14. Il tentativo di alcune dinastie regnanti di rifarsi al lignaggio del Buddha è argomento di un recente articolo di Max Deeg. Anche lo studioso tedesco sottolinea la ridotta diffusione del fenomeno e l’assenza di chiari riferimenti nella letteratura buddhista «mainstream» prima della metà del primo millennio. Cfr. M. Deeg, “Secular Buddhist Lineages: The Śākyas and their Royal Descendants in Local Buddhist Legitimation Strategies”, in «Religions of South Asia», Vol. 5 (1-2), pp. 189-207.

Cfr. *Cullavagga* VII.1 in PTS: Vin, II, pp. 180-184.

⁸⁶⁸

tena kho pana samayena abhiññātā-abhiññātā Sakyakumārā bhagavantam pabbajitam anupabbajanti

⁸⁶⁹

(PTS: Vin, II, p. 180).

stesso».870 A seguito di ciò Anuruddha riesce effettivamente a convincere l'amico Bhaddiya, appellato nel testo come uno dei capi degli Sakya, affinché effettui con lui la 'rinuncia'. Cosicché, infine, il testo vede unirsi al gruppo dei monaci: Bhaddiya, Anuruddha, Ānanda, Bhagu, Kimbila, Devadatta e, infine, anche Upāli, giovane barbiere di umili origini a cui il Buddha concede l'ordinazione su invito degli altri Sakya.871

Del tutto simili alle sequenze narrative appena viste si presentano quelle contenute nel *Vinaya Mahīśāsaka* e nel *Vinaya Dharmaguptaka* in redazione cinese.872 Tuttavia, è interessante mettere ora a confronto queste precise versioni della vicenda con quelle che è possibile riscontrare negli apparati di altre tradizioni letterarie buddhiste.

Ad esempio, all'interno del *Saṅ ghabhedavastu* del *Vinaya Mūlasarvāstivāda* i giovani Śākya non seguono spontaneamente il Buddha come nella versione in pāli sopra letta, ma sono spinti a farlo dietro una precisa disposizione del re Śuddhodana. Infatti, subito dopo il pasto consumato alla reggia dal Buddha e dal gruppo dei monaci e dopo l'assegnazione del bosco Nyagrodha, il testo prosegue dicendo:

«Il re Śuddhodana vide che i monaci [al seguito del Buddha] erano *jaṭila* dai corpi emaciati a causa dei voti ascetici, i quali non avevano né portamento corretto e pacificato, né corpo e pensiero gradevole. Così, dopo aver visto questo, egli rifletté: [...] “Che tipo di seguito farebbe risplendere il Buddha?”. Pensò: “Un seguito di Śākya”. Poi, avendo riunito tutti gli Śākya, chiese loro: “Se il principe Sarvārthasiddha non avesse abbandonato la casa, cosa sarebbe diventato?”. “Un sovrano universale”. “E voi cosa sareste?”. “[I suoi] attendenti”. “Ora il principe Sarvārthasiddha è un sommo sovrano del *dharmā*. Siate suoi attendenti!”. “Sire, dobbiamo rinunciare [alle case]?”. “Lasciate[le]”. “Tutti?”. “Uno per famiglia”. “Così faremo”. Nella città di Kapilavastu fu fatta eseguire dal re Śuddhodana una proclamazione attraverso il suono della campana. Il re così promulgò che la 'rinuncia' fosse effettuata da un elemento per famiglia dagli Śākya residenti nelle regioni».873

870 *sace tāta Anuruddha Bhaddhyo Sakyarājā aḡāasmā anagāriyaṃ pabbajati evaṃ tvam pi pabbajāhīti* (PTS: Vin, II, p. 181).

871 Cfr. anche le simili versioni della vicenda contenute in due porzioni del *Dhammapada-aṭṭhakathā* (PTS: Dhp-a, I, pp. 133-138; IV, pp. 124-128).

872 Cfr. T. 1421, vol. XXII, pp. 16 c21-17 c14; T. 1428, vol. XXII, pp. 590 b13-591 c16.

873 *rājñā śuddhodanena jaṭilā pravrajitāḥ bhikṣavo dṛṣṭāḥ; śānteryāpathatvāc cittaprāsādikā no tu kāyaprāsādikāḥ kaṣṭais tapovrataviśeṣaiḥ karṣitaśarīrāḥ; dṛṣṭvā ca punar asyaitad abhavat: kiṃ vāpīme jaṭilāḥ śānteryāpathatvāc cittaprāsādikāḥ no tu kāyaprāsādikāḥ; kathamrūpeṇa parivāreṇa bhagavān śobheta; saṃlakṣayati, śākyaparivārenaiti; tataḥ sarvaśākyān sannipātya kathayati; bhavanto yadi sarvārthasiddhāḥ*

La presenza di asceti sgraditi a Śuddhodana e la conseguente decisione di riempire le fila del gruppo di monaci con esponenti Śākya è presente anche nel già citato *Ekottara-āgama*. Si legge nella traduzione dal cinese offerta da André Bareau:

«Alors, le roi Śuddhodana réunit toute la foule des Śākya et prononça ces paroles: “Les ascètes (*śramaṇa*) ont un aspect extérieur très laid. Que la caste des *kṣatriya* soit dirigée par une troupe d'ascètes brahmaniques, cela ne leur convient pas. Que les Śākya, qui sont de caste *kṣatriya*, rejoignent une troupe de *kṣatriya*, cela est bien”. Les Śākya répondirent: “Oui, ô grand roi! Comme le grand roi l'ordonne, les *kṣatriya* doivent rejoindre une troupe de *kṣatriya*: cela est bien”. Alors, le roi fit savoir ceci dans son royaume: “Là où il y a deux frères, prenez-en un pour qu'il suive la Voie [monastique]. Ceux qui n'agiront pas ainsi, châtiez-les sévèrement”. Quand les Śākya eurent entendu cet ordre du roi, là où il y avait deux frères, ils en prirent un pour qu'il suivît le Voie. Ceux qui ne se conformèrent pas à cet ordre, ils les châtièrent sévèrement».⁸⁷⁴

Una versione simile a quella appena letta si ritrova anche nel relativo episodio inserito nel *Mahāvastu*:

«Il re Śuddhodana riuniti gli Śākya disse: “[...] Non è adatto che uno *kṣatriya* [come il Buddha] abbia un seguito di *brāhmaṇa*”. Gli Śākya dissero: “Sire, ordina cosa dobbiamo fare”. Il re Śuddhodana disse: “Che uno *kṣatriya* di ogni famiglia sia ordinato. Laddove c'è un solo figlio, egli non sia ordinato. Dove ce ne sono due, uno solo sia ordinato. Dove ce ne sono molti, solo uno deve essere ordinato. Fate una selezione per mezzo della presa dei bastoncini (*śalākāni cāreṭha*) come generalmente avviene tra gli Śākya quando devono mandare i giovani alla vita religiosa [...] Ora, il re Śuddhodana aveva come figli il Buddha e Nanda il bello. A causa della ‘rinuncia’ del Buddha, Nanda fu esentato. I figli di Śuklodana erano Ānanda, Upadhāna e Devadatta. Di questi Devadatta abbandonò. Anche Ānanda voleva eseguire la ‘rinuncia’ ma la madre Mṛigī, una donna Śākya, non lo permise. Così egli andò nella regione del Videha e lì visse sotto il voto del silenzio. I figli di Śukrodana erano Nandana e Nandika, questi abbandonarono. I figli di Amṛitodana erano Anuruddha, Mahānāma e

kumāro na pravrajito 'bhaviṣyat, ko 'bhaviṣyad? rājā cakravartī; yūyaṃ ke 'bhaviṣyata? anuyātrikāḥ; idānīm sarvārthasiddhaḥ kumāro 'nuttaro dharmarājah; kasmān nānuyātrikā bhavatha; deva kiṃ pravrajāmaḥ? pravrajata; kiṃ sarva eva? kulaikikayā; evaṃ kurmaḥ; rājñā śuddhodanena kapilavastunagare ghaṇṭāvaghosaṇaṃ kāritam; rājā evaṃ samājñāpayati mama viṣayanivāsibhiḥ śākyaiḥ kulaikikayā pravrajitavyam iti (SBhV, I, p. 200).

⁸⁷⁴ Cfr. EĀ 24.5 in T. 125, vol. II, p. 623 c12-19. Trad. A. Bareau, “Le retour du Buddha a Kapilavastu”, op. cit., pp. 49-50.

Dopo questo brano segue la narrazione del convincimento operato da Mahānāma nei confronti del fratello Anuruddha già riscontrato nel contesto Theravāda, benché qui Bhaṭṭhika (pāli: Bhaddiya) sia fratello di entrambi e non semplice amico. Ebbene, in tutte queste narrazioni l'evento centrale è l'intervento di Śuddhodana che, dietro un preciso proferimento normativo, impone a ogni famiglia Śākya di affidare al gruppo dei monaci un figlio. Ora, si è già accennato alla mancanza di prove certe sull'esistenza di monaci Śākya, ovvero di monaci identificati da una parentela diretta con il Buddha. Ne consegue la difficoltà di leggere l'operazione compiuta da Śuddhodana come un rimando e una conferma all'esistenza di esponenti proclamati o auto-proclamati della stessa stirpe del fondatore. Va detto, tuttavia, che in un passo contenuto all'interno dell'*Adhikaraṇavastu* del *Vinaya Mūlasarvāstivāda* diverse categorie di monaci si contendono il primato su chi sia la più degna d'onore. Ebbene, fra i gruppi presentati e contendenti tale superiorità compare, al primo posto, proprio la 'classe' composta dai 'śākya pravrajita', quindi monaci qualificati dal termine che rimanda alla stessa linea agnatica del fondatore, seguiti poi dai monaci appartenenti ai quattro *varṇa* e altri monaci accreditati come particolarmente esperti in alcune delle pratiche ascetiche rigorose (*dhutaṅga*).⁸⁷⁶

⁸⁷⁵ *rājā dāni śuddhodanaḥ śākyāṃ saṃnipātayitvā āha [...] kṣatriyo brāhmaṇaparivāro va taṃ no anurūpaṃ bhavet || te dāni śākyā āhansuḥ || āṇapetu devaḥ kiṃ kriyatūti || rājā śuddhodano āha || kulāto kulāto ekaḥ kṣatriyakumāro pravrajatu | yatra ekaḥ so ekaputrako mā pravrajatu | yatra duve bhrātaro tato eko pravrajatu | yatrāpi saṃbahulā bhrātaro tato pi eko pravrajatu || śalākāni cāretha kathaṃ yobhūyena śākyagaṇasya utpadyatu pravrajitūṃ śākyakumārā || kulapuruṣakeṇa tatra śalākāni cāriyanti yobhūyena śākyagaṇasya utpadyati || rājño śuddhodanasya bhagavāṃ ca putro suṃdaranando ca | bhagavatā pravrajitena sundaranaṃdo muccati || śuklodanasya putrā ānaṃdo ca upadhāno ca devadatto ca | teṣāṃ devadatto abhiniṣkramati || ānando pi icchati pravrajitūṃ mātāye mṛgīye śākyakanyāye nānujānīyati || so vaidehaṃ janapadaṃ gatvāna maunavratena āsati || śukrodanasya putrā nandano ca nandiko ca ete abhiniṣkramanti | apare ca duve putrā gr̥he sthitā || amṛtodanasya putrā anuruddho ca mahānāmo ca bhaṭṭiko ca (Mvu, III, pp. 176-177).*

⁸⁷⁶ Cfr. R. Gnoli (a cura di), *Gilgit Manuscript of the Śāyanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu. Being the 15th and 16th Sections of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, Is.M.E.O, Roma, 1978, p. 3. A proposito dice Richard Cohen: head of the list; as a social group, the Śākya «the Śākya renunciant is singled out at the Śākya are categorized with, but distinguished from, members of the four varṇas. Here we see that certain

D'altro canto, però, l'idea che ci si trovi di fronte a un nuovo *trend* vicino a certe posizioni Mahāyāna e non a un gruppo d'affiliazione è stata allo stesso modo sostenuta con buone argomentazioni, cosa che rende l'intera questione ancora aperta e senza una soluzione che possa dirsi certa. A ogni modo, quel che si può affermare è che la vicenda descritta dai materiali testuali sopra proposti rientri perfettamente all'interno di logiche di legittimazione messe in campo dalle varie tradizioni testuali buddhiste capaci, così, di accrescere il valore dell'intero gruppo e di tutti i suoi partecipanti. Grazie a strategie di *blending* narrativo, infatti, si può riscontrare la volontà, e forse la necessità, di qualificare il *saṅgha* come un gruppo composto *sin dall'origine* da individui *kṣatriya* eredi e continuatori di un lignaggio dotato di una precisa prerogativa politica, così come di un significato metafisico e soterico che si lega a doppio filo con la figura del Buddha: non a caso un fondatore che si fa espressione e immagine di un tipo specifico di sovranità, quella che si lega all'idea del sovrano dharmico, ovvero il *cakravartin* (pāli: *cakkavartin*).⁸⁷⁷ Perciò, le dinamiche narrative approntate dai testi, oltre alla valenza simbolica e di prestigio che consentono di acquisire, hanno permesso anche di mettere in atto più concrete ed effettive rivendicazioni politico-sociali verso altre formazioni socio-religiose presenti sul territorio sud asiatico. Come mostrano infatti le porzioni dell'*Ekottara-āgama* e del *Mahāvastu*, l'intenzione è emanciparsi ed ergersi rispetto ad alcune forme di pratica ascetica proposte dalla rivale compagine *brāhmaṇa* al fine di palesarle come infruttuose, impresentabili e persino sinistre. Tutto ciò, è facile intuirlo, per elevare in un solo colpo sia la figura del Buddha, sia l'immagine complessiva della comunità buddhista - anche e soprattutto nel verso pubblico e collettivo -, così da mostrare il fondatore e l'intero gruppo monastico come attori sociali dotati di ben più valorosi attributi rispetto alle altre formazioni socio-religiose, dunque soggetti distinti per origine, per condotta e per finalità rispetto all'influente e opposta fazione brahmanica.

Perciò, se è vero che «the Buddha, while putting an end to the Śākya

monks were identified as _____, members of the _____ family or lineage, and those monks may have considered themselves deserving of special recognition for that reason». R.S. Cohen, "Kinsmen of the Son", op. cit., p. 9.

⁸⁷⁷ Per riflessioni riguardanti il nesso agiografico che salda il *saṅgha* alla figura del Buddha in quanto *cakravartin* e viceversa si veda: O. Freiburger, "Die Gründung des *Saṅgha*", op. cit., pp. 23-25.

royal lineage, at the same time translates it into a Śākya monastic lineage»,⁸⁷⁸ vi è da riconoscere ancora l'impiego fondamentale del meccanismo narrativo e agiografico che permette di eseguire un vero e proprio esercizio di «genealogical engineering» dalle nodali conseguenze qualificanti e legittimanti. È infatti il potere di storie come quelle lette che permette di creare presupposti validi in grado di delineare e mantenere l'unità e la levatura della comunità buddhista, ma anche di garantire la distinzione da altre compagini sociali e da altri gruppi di praticanti. Tutto questo attraverso vicende narrate che definiscono l'illustre genealogia del Buddha e la intrecciano e innestano nei principali momenti fondativi riguardanti la prima comunità dei monaci, così che venga a costruirsi e diffondersi il senso permanente di importanza e di valore che soggiace - e deve sempre soggiacere -, al *sañ gha*.⁸⁷⁹

Oltre a queste dinamiche emblematiche nella possibilità di creare legami fra la dinastia del Buddha e l'esperienza della prima comunità, e da qui fondare e promuovere la continuità e la stabilità futura del gruppo monastico, vi sono anche altre questioni prettamente istituzionali che si possono riscontrare nei brani letti.

La prima è possibile ricavarla dal fatto che il proferimento normativo imposto da Śuddhodana vede l'intervento di un potere esterno che indirizza e sancisce il rapporto tra la comunità di praticanti e i singoli individui. Questo non pare essere un mero espediente narrativo impiegato dai testi, ma sembra richiamare effettive dinamiche sociali che investono alcune forme di ordinazione monastica in ambito buddhista. Infatti, forme di 'rinuncia' effettuate non per una libera iniziativa individuale, bensì attraverso un preciso intervento della famiglia o a seguito di una selezione eseguita entro una comunità locale sembrano trovare posto e regolamentazione proprio in taluni apparati normativi buddhisti. A proposito, come già si era detto a riguardo delle forme assunte dal permesso genitoriale, il *Samantapāsādikā*, commentario del *Vinaya Theravāda*, ammette la possibilità che un soggetto venga assegnato alla vita monastica

⁸⁷⁸ J. Strong, "The Buddha as Ender and Transformer of Lineages", op. cit., p. 177.

⁸⁷⁹ Come spiega il sociologo Eviatar Zerubavel: «it is the norms, conventions, and traditions of genealogical delineation that basically determine how inclusively we define our genealogical identity and therefore whom we consider our relatives. Despite the way we essentialize them, genealogical communities are ultimately products of classification, an unmistakably conventional process of carving supposedly discrete mental constructs out of continuous realities». E. Zerubavel, *Ancestors and Relatives: Genealogy, Identity, and Community*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 71-72.

direttamente dalla famiglia e persino da un'autorità territoriale, all'interno cioè di un contesto pubblico e collettivo dove la scelta si esegue d'imperio. Si legge:

«Also if an entire family or village gives the permission with the statement, 'Sir, ordain whichever member of this family or village you choose,' the one he chooses can be ordained [without separate consent from that individual's parents]».880

A questo si aggiunge la pratica descritta in più testi di affidare giovani alle comunità monastiche: «non just for their protection when sick and in danger of dying, or not just [...] as “attending menials” for a monk, but they were also given as gifts on the occasion of festival and then - how much later is not said - redeemed or bought back».881 Tutte questioni che dunque rivelano il ruolo giocato da varie autorità (familiari, territoriali e sovrane) nell'orientare e determinare attivamente l'ingresso e l'ordinazione nel *sañ gha* di neofiti e giovani affiliati.

D'altro canto, a seguito di tali dinamiche narrative e normative, si riscontrano difformi vicende che riguardano i personaggi Śākya contemplati.

Ad esempio nei testi Mūlasarvāstivāda e Mahāsāṃghika, a differenza di quanto è possibile riscontrare nelle versioni Theravāda e Sarvāstivāda, l'intenzione iniziale di Devadatta è quella di non eseguire la 'rinuncia' e assumere il ruolo di capo degli Śākya, palesando sin dall'inizio la sua volontà al comando e al sotterfugio. Tuttavia, nel seguito, egli è costretto da Bhadrīka, altro capo degli Śākya, a lasciare la casa e a unirsi, suo malgrado, al gruppo che segue il Buddha. Cosicché i suddetti testi forniscono da subito anche ulteriori informazioni in grado di qualificare il personaggio di Devadatta come accecato dalla volontà di potere, un'intenzione costante che lo renderà, in diverse occasioni, il grande oppositore del Buddha e del *sañ gha*.882

880 Trad. in K. Crosby, “Only If You Let Go of That Tree”, op. cit., p. 162.

881 G. Schopen, “A New Hat for Hārītī: On “Giving” Children for their Protection to Buddhist Monks and Nuns in Early India”, in V.R. Sasson, (a cura di), *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 40. Cfr. anche A.P. Langenberg, “Scarecrows, Upāsakas, Fetuses, and Other Child Monastics”, op. cit., pp. 66-74.

882 Cfr. A. Bateau, “Les agissements de Devadatta”, op. cit., pp. 101, 121-122, 125. Sorprendentemente, in una breve espressione contenuta nel seguito del *Mahāvastu* (Mvu, III, p. 181) si

Inoltre, nel *Mahāvastu*, Ānanda non ottiene il permesso di aggregarsi al gruppo di monaci a seguito della decisione di far eseguire la ‘rinuncia’ al fratello Devadatta e per volontà della madre Mṛ igī. Egli è quindi descritto eseguire il voto del silenzio nella regione del Videha. Anche questa breve precisazione non sembra avere precedenti in altre tradizioni letterarie buddhiste.⁸⁸³ Infatti, in *Upassaya-sutta*,⁸⁸⁴ Ānanda viene identificato semplicemente come il ‘silente della regione del Videha’ (*vedehamunino*), cosa che compare anche in *Paccekabuddha-apadāna*,⁸⁸⁵ mentre nel relativo commentario dell’*apadāna* si afferma che è così chiamato perché egli è «figlio di una donna della regione del Videha». ⁸⁸⁶

Tutto ciò denota, quindi, una certa libertà di composizione delle storie biografiche, le quali si sviluppano a partire dall’inserimento di peculiari questioni dottrinali e pratiche che riguardano la regolamentazione della vita monastica.

Ancora legato a queste dinamiche di scelta alla ‘rinuncia’, il *Mahāvastu* introduce una precisa considerazione a proposito della modalità di ‘abbandono’ degli Śākya. La scelta operata dalle varie famiglie Śākya su quale figlio affidare al gruppo del Buddha avviene attraverso l’uso di specifici ‘bastoncini’ (*śalākā*). Ebbene, questi particolari oggetti non sembrano posti casualmente all’interno del testo. Essi, infatti, rimandano allo strumento prediletto per eseguire votazioni e selezioni come richiesto da alcune procedure monastiche. L’utilizzo di questi pezzetti di legno all’interno della comunità avviene per scopi primariamente organizzativi: essi servono per consentire ogni tipo di conta e addizione, in particolare nelle votazioni in merito a questioni che coinvolgono l’intero gruppo monastico, ma vengono utilizzati anche nella selezione di particolari soggetti da destinare a specifiche attività e all’ottenimento di particolari beni.⁸⁸⁷ In quest’ultima accezione, dunque, il *Mahāvastu*

dice che al momento dell’ordinazione dei cinquecento Śākya operata dal Buddha con la formula *ehibhikṣu Devadatta ne fu ‘escluso’ (sthāpayitvā devadattam)*. Di contro, altre fonti Mahāsāṃghika riconoscono l’appartenenza monastica di Devadatta e ne narrano sia le cattive qualità, sia il tentativo di scindere il *saṅgha*. Cfr. Sujato, “Why Devadatta Was No Saint”, op. cit., pp. 6-11.

⁸⁸³ Cfr. G.P. Malalasekera, “Ānanda”, in Dictionary of Pāli Proper Names, op. cit., p. 259.

⁸⁸⁴ Cfr. SN 16.10 in PTS: SN, II, pp. 215-217.

⁸⁸⁵ Cfr. PTS:Ap, I, p. 7.

⁸⁸⁶ PTS: Ap-a, p. 128 (*vedeharatṭhe jātattā vedehiyā putto*).

⁸⁸⁷ Cfr. H. Durt, “Chū”, in AA.VV., *Hôbôgirin: dictionnaire encyclopedique du bouddhisme d’apres les*

pone gli *śalākā* come un espediente che permette di selezionare e regolare l'afflusso e l'entrata nel gruppo del Buddha di specifici individui selezionati entro le diverse famiglie Śākya. Così, il rimando a tali 'bastoncini' all'interno di uno dei brani che fissa e legittima uno dei principali momenti fondativi del *sañ gha* mostra l'importanza che si è voluta assegnare a questa modalità di auto-regolazione della comunità monastica. Una modalità che acquista ancora più legittimità proprio perché riferita alle pratiche consuetudinarie (*yobhūyena*) che gli stessi Śākya adottano nel loro regolarsi in quanto gruppo collettivo.⁸⁸⁸

Cosa ancor più importante, sembra che tali strumenti siano stati usati anche in precise fasi della calendarizzazione monastica e in particolare nei momenti nodali dell'inclusione di nuovi affiliati e aderenti nella compagine monastica. Come mostrato da Gregory Shopen, infatti, afferrare gli *śalākā* rappresenta l'atto formale di accettazione delle regole monastiche locali (sans.: *kriyākāra*; pāli: *katikā*) che conduce e introduce un individuo al ritiro monastico durante il periodo delle piogge (sans.: *varṣ a*; pāli: *vassa*). Per questo dall'analisi delle procedure di inclusione descritte in testi come il *Varṣ āvastu*, porzione presente presente nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, lo studioso è giunto a sostenere che:

«membership in the group or local monastic community was determined not by the acceptance of, or willingness to adhere to, a specific *Vinaya* or monastic rule, but by the acceptance of, or willingness to adhere to, these specific local ordinances – only those who are so willing must take a stick, and, importantly, taking a counting stick signals both the willingness to accept such local ordinances and full membership in the local monastic community with any and all of its attendant privileges».⁸⁸⁹

A fronte di tali dinamiche istituite si può dunque affermare che il rimando narrativo ai 'bastoncini' presente nel *Mahāvastu* si leghi ad alcune effettive procedure istituzionali messe a punto nei testi

sources chinoises et japonaises, Vol. 5 (Chōotsushō – Chūu), Paris/Tokyo, 1979, pp. 431-456; H. Durt, "Counting Stick (*Śalākā*) and the Majority/Minority Rule in the Buddhist Community", in «Indogaku bukkyogaku kenkyu, Vol. 23 (1), 1974, pp. 470-464.

⁸⁸⁸ Cfr. D.C. Sircar, *Studies in the Political and Administrative Systems in Ancient and Medieval India*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995, p. 238.

⁸⁸⁹ G. Schopen, "Counting the Buddha and the Local Spirits In: A Monastic Ritual of Inclusion for the Rain Retreat", in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 30, 2002, p. 361. Cfr. anche G. Schopen, "The Buddhist *Bhikṣu*'s Obligation to Support His Parents", op. cit., p. 111.

normativi. Cosa che rivela, quindi, l'attenzione degli autori a inserire negli apparati biografici sul Buddha richiami a precisi elementi e strumenti di preferenza e selezione utilizzati nella coordinazione e nella gestione dei soggetti praticanti, anche in relazione al delicato tema dell'ingresso nella cerchia monastica.

Gli itinerari narrativi relativi all'ingresso nel gruppo del Buddha di alcuni giovani Śākya hanno permesso quindi di riscontrare ancora una volta discontinuità, divergenze e accrescimenti nelle vicende contenute nei vari apparati testuali buddhisti. Il relativo 'aumento agiografico' delle storie ha riguardato, in particolare, alcune soluzioni normative innestate nei racconti, questioni istituenti che riguardano ancora le forme di gestione e controllo della comunità monastica. Così, le modalità di orientamento e coordinamento dei soggetti monastici che le biografie narrano e mettono in scena permettono di rilevare la cura di questi apparati nel costruire un' *imago* in grado di rendere l'idealità, l'unità e l'organizzazione che la compagine monastica deve continuare ad avere e mantenere. Per questo motivo inserire all'interno dei testi che delineano la fondazione del gruppo buddhista regole e istanze, precetti e proferimenti, procedure e persino strumenti utilizzati nella regolamentazione della comunità significa elevare questi stessi elementi a criteri comuni e condivisi che tracciano il 'dover essere' delle cose monastiche. In tal senso, l'icona narrativa che racconta il passato del Buddha e della sua prima comunità diviene giustificazione e condizione che assegna e diffonde i principi, le procedure e le prassi ordinarie che si devono mettere in pratica nel qui e ora monastico.

Conclusioni

In conclusione di questo lavoro serve tirare le somme di quanto finora presentato. È con questo intento che prendo le mosse da qualcosa di differente, ossia da una breve testimonianza di un autore che alla fine del II sec. d.C. racconta, in lingua latina, dell' esistenza di lontani asceti presenti nel territorio sud asiatico. L'autore è Quinto Settimio Tertulliano (c. 155-230), il quale, nell'intento di difendere - e prima di definire -, l'identità delle prime comunità di fedeli cristiani sottoposte agli attacchi delle autorità romane, afferma:

«Ma anche per un altro motivo siamo accusati di arrecarvi danno, e si dice che siamo improduttivi negli affari. Come mai si dice questo di uomini che vivono insieme a voi, che come voi prendono parte allo stesso cibo, allo stesso vestito, allo stesso genere di vita, che siamo soggetti alle stesse necessità dell'esistenza? Non siamo i bracmani o gimnosofisti degli indiani abitatori delle selve ed esuli della vita associata (*Brachmanae aut Indorum gymnosophistae silvicolae et exules vitae*) [...] Perciò senza rifiutare il foro, il

mercato, i bagni, i negozi, le officine, le locande, i vostri mercati e le altre forme di scambio, abitiamo insieme a voi in questo mondo».⁸⁹⁰

Di fatto, non molto sappiamo della puntualità con cui Tertulliano fa riferimento agli asceti indiani, se non che quelle immagini circolavano nell'immaginario del tempo. Probabilmente sono fonti quelle a cui Tertulliano fa riferimento che riportano profili e tratti generici - talvolta anche triviali -, omettendo riferimenti precisi, referenti oggettivi, dettagli accurati. Il ricorso a simili materiali, però, va inteso almeno in due modi: il primo riguarda il bisogno che ha ogni parlante di ricorrere all'immaginario circolante al suo tempo, poiché - come sappiamo sin dall'antichità greca -, questo è funzionale alla diffusione di nuovi ritratti e di nuovi modelli identitari;⁸⁹¹ il secondo riguarda il vantaggio che si può trarre dal contrasto con esperienze diverse, il quale, al momento in cui si vuol far conoscere un nuovo profilo, consente di scandirne meglio il valore e l'importanza, vuoi perché questo merita la stessa ammirazione di quelli presi a paragone, vuoi perché, diversamente dagli stessi, il profilo identitario proposto non ha nessuno degli aspetti che, nell'altro, son motivo del disprezzo. Ciò vale a dire che ogni volta che una figura estranea è 'invitata' a far parte del proprio discorso, ciò è fatto per scopi precisi e per chiari fini persuasivi.

Se letto in questo senso il passo di Tertulliano aiuta a evidenziare sia questioni centrali, sia snodi cruciali in nulla distanti dai problemi topologici incontrati al momento dello studio dei testi e degli altrettanti episodi agiografici riferiti alla vita del Buddha e dei suoi seguaci. Appaiono non più esotiche e irrilevanti le ragioni per cui Tertulliano impiega, alla stregua di 'elementi tipologici', i riferimenti alle figure che popolano il complesso fenomeno ascetico di area sudasiatica, alla costruzione delle quali, peraltro, si sono dedicate generazioni di interpreti e di trattatisti buddhisti. Non diversamente da quest'ultimi, anche Tertulliano vuole rendere conto - e giustificare, come si evince fin dal titolo del suo testo, chiamato

⁸⁹⁰ *Apologeticum* 42.1-2. Trad. in C. Moreschini; P. Podolak (a cura di), Tertulliano, *Opere apologetiche*, Città Nuova, Roma, 2006, pp. 308-309.

⁸⁹¹ A proposito del ruolo identitario giocato da tali rappresentazioni e dalla chiamata in causa degli immaginari asiatici - di fatto mai interamente aderente e mai interessata alla realtà storica -, si rimanda alle brillanti riflessioni contenute in: W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, SUNY Press, Albany, 1988, pp. 2-23 (cap. *The Philosophical View of India in Classical Antiquity*).

Apologeticum -, dell' esistenza di una data comunità che non solo non rifiuta il mondo e non si distanzia dalla società civile, ma che *ne è* parte attiva, concorrendo operosamente al buon svolgersi delle attività pubbliche e degli affari comuni. Non è vero, pare dire Tertulliano, che 'noi cristiani' siamo come ci hanno ritratto finora: siamo altro, come altri lo sono.

Del resto, al di fuori delle potenzialità del dispositivo narrativo, non ci sono altri modi per operare una simile voltura dell'identità, radicale quanto basta da non farla risultare irricevibile e perciò inefficace. Una voltura che sembra svolgersi entro un duplice livello enunciativo: il primo è quello dell' atto dichiarativo e reificante, che si esprime attorno al 'cosa si è' e al 'cosa non si è', il secondo è quello del posizionamento spaziale della nuova immagine proposta, che chiarisce il 'dove si sta' e il 'dove non si sta'. La convergenza di questi due piani permette di illustrare il *cosa* col *dove* e il *dove* con il *cosa*, permettendo il sorgere di un tratto identitario nuovo, inteso per 'prendere il posto' di quello precedente. Guardando a simili processi, che in Tertulliano partono dal proposito della ridefinizione dell' *homo christianus*, si coglie a chiare lettere il ruolo svolto dall' assegnazione di proprietà topologiche, posizionali, situate, la quale, profittando del designatore generico *homo*, iscrive quello particolare di *homo christianus* nell' *urbe*, nella città all' interno della quale si vuole che questi viva.

In Tertulliano, come in altri, il meccanismo legittimante e autorappresentativo è innescato e validato dall' assegnare a un 'altro' le qualità oggetto di contestazione, ovvero quelle reputate prossime all' idea di 'fuga mundi': 'noi cristiani', che siamo qui nel vostro stesso luogo, non siamo come quelli là che hanno il nome di *brachmanae* e di *gymnosophistae*, che hanno davvero compiuto la scelta della secessione, dell' 'abbandono' e della rinuncia al mondo, andando vivere nella selva, il luogo limite della civiltà. E così, a seguito di questa distinzione comparativa, l' *homo christianus* è riqualificato ed diviene eleggibile a divenire un *civis*, a fianco delle altre soggettività idonee al mondo.

Il brano di Tertulliano, con gli scopi istitutivi e le ragioni pratiche che hanno strutturato la sua strategia di legittimazione della comunità d' appartenenza, è ideale per riflettere sui modi di intendere e di interpretare le logiche che sorreggono e favoriscono la redazione dei discorsi sulle vite esemplari e sulle gesta di figure idealtipiche. Discorsi che, in Tertulliano come nell' India dei primi secoli a.C., tentato di riqualificare agli occhi dei tanti le persuasioni e le pratiche di alcuni, le quali, in tutta evidenza, non

appaiono né desiderabili, né utili.

Discorsi come questi hanno segnato tutta la storia della rappresentazione del fenomeno ascetico e dei movimenti antinomici, dalle epoche classiche ai nostri tempi. L'immaginario consegnatoci dal brano di Tertulliano, infatti, fa parte di una filiera pregiudiziale antica, che si è sviluppata e protratta sino a noi, trovando sfogo persino in pensatori moderni del calibro di Max Weber,⁸⁹² il quale, in maniera non diversa da Tertulliano, ha dovuto reiterare gli 'emblemi' del praticante buddhista e delle intenzioni che lo muovono. Queste le sue parole a riguardo:

«La garanzia dello stato di grazia, ossia il sapere relativo alla propria definitiva redenzione, viene cercato non attraverso la conferma in un qualche agire - «intra-mondano» o «extra-mondano» - e cioè in «opere» di qualsiasi genere, ma, al contrario, in uno stato estraneo all'attività [...] La redenzione è un'impresa assolutamente individuale del singolo, da compiersi con la sua propria forza. Nessuno, e in particolare nessuna comunità sociale, può aiutarlo in questo: il carattere specificatamente asociale di ogni mistica autentica è portato al massimo grado».⁸⁹³

Il bisogno di stabilire le differenze che separano la 'mistica' dalla 'mistica autentica' ha spinto anche Max Weber verso il ricorso all'astrazione idealtipica, alla ricerca di una 'figura storica' che fosse riprova di queste differenze. Per tali ragioni l'idea della 'rinuncia al mondo' del Buddha - e dei suoi seguaci -, è rimasta sulla scena per secoli, senza provocare né riserve, né dissenso. Ma si tratta di una 'forma ideale di vita', la cui concretezza storica, come ho cercato di mostrare nei capp. 5-7 di questo lavoro, è tutt'altro che attestata e testimoniabile. Al contrario, dalla disamina sinottica e critica dei discorsi tradizionali sulle vite del Buddha si coglie con una certa chiarezza la funzione strategica che il ricorso alla 'figura' del Buddha gioca al loro interno. Di fatto, pur se ciò contrasta con la *doxa* in merito,

⁸⁹² Su questo punto si veda la magistrale ricostruzione dell'opus magnum di Max Weber *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* operata da Peter Ghosh. A questo interprete di Weber va il merito di aver saputo mostrare la mole delle letture, ma anche dei preconcetti e delle storture, che hanno condizionato il pensatore tedesco al momento della sua interpretazione strumentale del fenomeno buddhista. Cfr. P. Ghosh, *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 190-193, 223-234, 241-246.

⁸⁹³ M. Weber, *Sociologia della religione, Vol. II.*, P. Rossi (a cura di), Edizioni di Comunità, Milano, 1982, p. 224.

l'insieme delle agiografie classiche pervenuteci è una delle prime sedi a cui serve tornare se si intende lavorare attorno sia a questioni di 'storia del buddhismo', sia relative alla complessa e secolare opera di costruzione della 'storia delle idee buddhiste'. È proprio la testimonianza tratta dalle compilazioni agiografiche che ritorna con insistenza ogni volta che si cerca di legittimare e di sancire la correttezza di tutta una serie di dottrine, pratiche, condotte e doveri, siano essi esterni o interni alle compagini dei questuanti sulle orme del 'Buddha storico'. Tutti costoro sono ritenuti retti e giusti a partire dal grado di conformità che presentano a fronte degli idealtipi istituiti e a partire dalla condotta ideale 'incarnata' nella figura narrativa del Buddha, che per questo è sempre giocata entro una continua opera di ri-configurazione.

Agiografia, identità e controllo sono la causa e l'effetto, il mezzo e il fine, l'utensile e l'utile a cui tendono, con intensa originalità narrativa, gli instancabili redattori delle 'vite ideali', alle quali chiunque necessiti di istruzioni sul retto vivere è costretto a guardare.

Ringraziamenti

Quanto fatto non sarebbe stato possibile senza il sostegno e la costante vicinanza di alcune persone che mi sento di ringraziare: Federico Squarcini, *in primis*, per avermi guidato durante tutti questi anni e avermi permesso di guardare al mondo con occhi nuovi; Vincent Tournier, per i bei momenti passati alla SOAS di Londra e per i preziosi suggerimenti dati; Antonio Rigopoulos, per aver accettato di seguirmi e per le discussioni avute. Un sincero ringraziamento al Prof. Raffaele Torella e al Prof. Gianni Pellegrini per la revisione della bozza di tesi e per i puntuali avvertimenti offerti. Inoltre, per l'aiuto con le fonti cinesi, ringrazio: Attilio Andreini, Giulia Baccini e Sara D'Attoma. Ringrazio Pier Carlo Tommasi per aver letto la tesi e avermi segnalato errori e refusi (che rimangono ancora copiosi). Un grazie alle compagne di sventura Sara Mondini, Marianna Ferrara e Martina Palladino. Un grazie ai compagni di dottorato (e di fatiche): Eugenio De Angelis, Raissa De Gruttola, Silvia Rivadossi e Marco Zappa. Per le infinite discussioni che di certo continueranno grazie a: Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano e Alessia Zubani. Invece, un semplice grazie non basta per gli amici di sempre: Davide, Marilena, Christian, Elia, Michele, Ilaria, Riccardo e Vittorio. Thanks to my half Scottish and half Chinese 'dictionary' Anita Shek.

Infine, dedico questa tesi a mia mamma, Carla, senza di lei quasi nulla sarebbe stato possibile.

Bibliografia

Fonti primarie:

Tutti i testi in pāli sono da ricondurre alle edizioni reperibili disposte della Pāli Text Society. Di seguito la lista delle abbreviazioni:

DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>
SN	<i>Samyutta-nikāya</i>
AN	<i>Aṅguttara-nikāya</i>
AN-a	<i>Manorathapūraṇī</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
Dhp-a	<i>Dhammapada- aṭṭhakathā</i>
Ud	<i>Udāna</i>
Iti	<i>Itivuttaka</i>
Sn	<i>Sutta-nipāta</i>
Tha	<i>Theraghātā</i>
Thī	<i>Therīghātā</i>
Jā	<i>Jātakatthavaṇṇanā, o Jātakatṭhakathā e Nidānakathā</i>
Nidd	<i>Mahāniddesa</i>
Cp	<i>Cariyāpiṭaka</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
Vin	<i>Vinayapiṭaka</i>

Buddhacarita

Bc

Johnston, E.H. (1936), *The Buddhacarita: Or, Acts of the*

		<i>Buddha. Part I, Sanskrit Text</i> , Baptist Mission Press, Calcutta.
<i>Catuṣpariṣatsūtra</i>	CPS	Waldschmidt, Ernst (1952-1962), <i>Das Catuṣpariṣatsūtra: eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde: Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins : auf Grund von Turfan-Handschriften / herausgegeben und bearbeitet von Ernst Waldschmidt</i> , Akademie-Verlag, Berlin.
<i>Lalitavistara</i>	Lal	P.L. Vaidya (1958), <i>Lalitavistara</i> , The Mithila Institute, Darbhanga.
<i>Mahāvadana-sūtra</i>	MAV	Fukita, Takamichi (2003), <i>The Mahāvadānasūtra: A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan</i> , Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
<i>Mahāvastu</i>	Mvu	Senart, Émile (1882-1897), <i>Le Mahāvastu. Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire</i> (3 vol.), Imprimerie nationale, Paris.
<i>Śaṅghabhedavastu</i>	SBhV	Gnoli, Raniero (1977), <i>The Gilgit Manuscript of the Śaṅghabhedavastu (Part I)</i> , Is.M.E.O., Roma.

Per le fonti in lingua cinese si è fatto ricorso a: The SAT *Taishō Shinshū Daizōkyō* Text Database. Di seguito la lista delle abbreviazioni:

	DĀ	<i>Dīrgha-āgama</i>
	MĀ	<i>Madhyama-āgama</i>
	EĀ	<i>Ekottarika-āgama</i>
T. 1421		<i>Vinaya Mahīśāsaka</i>
T. 1425		<i>Vinaya Mahāsāṅghika</i>
T. 1428		<i>Vinaya Dharmaguptaka</i>
T. 1435		<i>Vinaya Sarvāstivāda</i>
T. 1450		<i>Vinaya Mūlasarvāstivāda</i>
T. 3		<i>Mahāvadāna-sūtra*</i>
T. 190		<i>Abhiññakramaṇa-sūtra</i>

Inoltre, delle fonti extra-buddhiste si dà riferimento completo nelle relative note testuali.

Bibliografia secondaria:

Abeysekara, Ananda (1999), “Politics of Higher Ordination, Buddhist Monastic Identity, and Leadership in Sri Lanka”, in «Journal of the International Association of Buddhist

Studies», Vol. 22 (2), pp. 255-280.

Agostini, Giulio (2008), “Partial *upāsakas*”, in Richard Gombrich; Cristina Scherrer-Schaub (a cura di), *Buddhist Studies*, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Vol. 8, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 1-34.

Anālayo (2007), “Oral Dimensions of Pāli Discourses: Pericopes, other Mnemonic Techniques and the Oral Performance Context”, in «Canadian Journal of Buddhist Studies», Vol. 3, pp. 5-33.

Anālayo (2007), “The Buddha and Omniscience”, in «The Indian International Journal of Buddhist Studies», Vol. 7, pp. 1-20.

Anālayo (2009), “Vivada”, in W.G. Weeraratne (a cura di), *Encyclopaedia of Buddhism* (Vol. VIII [3]), Department of Buddhist Affairs, Sri Lanka, pp. 718-720.

Anālayo (2009), “Viveka”, in W.G. Weeraratne (a cura di), *Encyclopaedia of Buddhism* (Vol. VIII [3]), Department of Buddhist Affairs, Sri Lanka, pp. 720-722.

Anālayo (2010), *The Genesis of Bodhisattva Ideal*, Hamburg University Press, Hamburg.

Anālayo (2010), “Exemplary Qualities of a Monastic: The *Samyukta-āgama* Counterpart to the *Mahāgopālaka-sutta* and the Need of Balancing Inner Development with Concern for Others”, in «Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies», Vol. 1, pp. 1-23.

Anālayo (2011), “Brahmā's Invitation: The *Ariyapariyesanā-sutta* in the Light of its *Madhyama-āgama* Parallel”, in «Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies», Vol. 1, pp. 12-38.

Anālayo (2011), “Śakra and the Destruction of Craving – A Case Study in the Role of Śakra in Early Buddhism”, in «The Indian International Journal of Buddhist Studies», Vol. 12, pp. 157-176.

Anālayo (2012) “The Case of Sudinna: On the Function of *Vinaya* Narrative, Based on a Comparative Study of the Background Narration to the First *Pārājika* Rule”, in «Journal of Buddhist Ethics», Vol. 19, pp. 396-438.

Anālayo (2012), “The Historical Value of the Pāli Discourses”, in «Indo-Iranian Journal», Vol. 55, pp. 223-253.

Anālayo (2014), “The Mass Suicide of Monks in Discourse and *Vinaya* Literature”, in «Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies», Vol. 7, pp. 11-55.

Anālayo (2015), “Brahmavihāra and Awakening: A Study of the *Dīrgha-āgama* Parallel to the *Tevijja-sutta*”, in «Asian Literature and Translation», Vol. 3 (4), pp. 1-27.

- Anālayo (2015), “Pratyekabuddhas in the *Ekottarika-āgama*”, in «The Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies», Vol. 8, pp. 10-27.
- Anālayo (2015), “The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism”, in «Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies (SIJBS)», Vol. 4, pp. 2-17.
- Appleton, Naomi (2010), *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*, Ashgate, Farnham.
- Appleton, Naomi (2014), *Narrating Karma and Rebirth: Buddhist and Jain Multi-life Stories*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Aronson, Harvey B. (1980), *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Bailey, Greg (1983), *The Mythology of Brahmā*, Oxford University Press, Delhi.
- Bailey, Greg (1991), “Problems of the Interpretation of the Data Pertaining to Religious Interaction in Ancient India: The Conversion Stories in the *Sutta Nipāta*”, in «Indo-British Review», Vol. 19 (1), pp. 1-20.
- Bailey, Greg; Mabbett, Ian (2003), *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Balbir, Nalini (2001), “La question de l'ordination des enfants en milieu jaina”, in Christine Chojnacki (a cura di), *Les Ages de la vie dans le Monde Indien*, Boccard, Paris, pp. 153-183.
- Banerjee, Anukul Chandra (1957), *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta Oriental Press, Calcutta.
- Bareau, André (1955), *Les premiers conciles bouddhiques*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Bareau, André (1963), *Recherches sur la biographie du Buddha dans les sūtraṭīka et les vinayaṭīka anciens: De la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, École Française d'Extrême-Orient, Paris.
- Bareau, André (1970-1971), *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtraṭīka et les Vinayaṭīka anciens: Les derniers mois, le Parinirvāṇa, et les funérailles* (2 volumi), École Française d'Extrême-Orient, Paris.

- Bareau, André (1974), “La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens”, in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», Vol. 61, pp. 199-274.
- Bareau, André (1974), “Le Parinirvāṇa du Buddha et la naissance de la religion Bouddhique”, in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», Vol. 61, pp. 275-299.
- Bareau, André (1976), “Le réactions des familles dont un membre devient moine selon le canon bouddhique pali”, in O. H. de A. Wijesekera (a cura di), *Malalasekera Commemoration Volume*, The Malalasekera Commemoration Volume Editorial Committee, Colombo, pp. 15-22.
- Bareau, André (1982), “Un personnage bien mystérieux: l'épouse du Buddha”, in L.A. Hercus *et al.* (a cura di), *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Prof. J.W. de Jong*, Faculty of Asian Studies, Canberra, pp. 31-59.
- Bareau, André (1985), “Le retour du Buddha a Kapilavastu dans le textes canoniques”, in Gherardo Gnoli; Lionello Lanciotti (a cura di), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, Serie orientale Roma LVI, 1, IsMEO, Roma, pp. 41-56.
- Bareau, André (1991), “Les agissements de Devadatta selon les chapitres relatifs au schisme dans les divers *Vinayapiṭaka*”, in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», Vol. 78, pp. 87-132.
- Bareau, André (1993), “Le Bouddha et les rois”, in «Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient», Vol. 80, pp. 15-39.
- Bareau, André (1997), “Devadatta and the First Buddhist Schism”, in «Buddhist Studies Review», Vol. 14 (1), pp. 19-37.
- Bayer, Achim (2012), “A Case for Celibacy: The Suddhinna Tale in the Pāli and Its Interpretation”, in Peter Skilling; Justin McDaniel (a cura di), *Buddhist Narrative in Asia and Beyond* (Volume One), Institute of Thai Studies Chulalongkorn University, Bangkok, pp. 1-14.
- Bizot, François (1988), *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est. Recherches sur le bouddhisme khmer*, IV, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Black, Brian (2009), “Rivals and Benefactors: Encounters between Buddhists and Brahmins in the Nikāyas”, in «Religions of South Asia», Vol. 3 (1), pp. 25-43.

- Black, Brian; Geen, Jonathan (2010), "The Character of 'Character' in Early South Asian Religious Narratives: An Introductory Essay", in «Journal of the American Academy of Religion», vol. 79 (1), pp. 6-32.
- Black, Brian; Patton, Laurie (2016), "Introduction", in Brian Black; Laurie Patton (a cura di), *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist, and Jain Traditions*, Routledge, London/New York, pp. 1-24.
- Blackburn, Anne M. (1999), "Looking for the *Vinaya*: Monastic Discipline in the Practical Canons of the Theravāda", in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 22 (2), pp. 281-309.
- Bond, George D. (1980), "Theravāda Buddhism's Meditations on Death and the Symbolism of Initiatory Death", in «History of Religions», Vol. 19 (3), pp. 237-258.
- Boucher, Daniel (2008), *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna: A Study and Translation of the Rāṣṭrapālapariprcchā-sūtra*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Bretfeld, Sven (2015), "Purifying the Pure: The *Visuddhimagga*, Forest-Dwellers and the Dynamics of Individual and Collective Prestige in Theravāda Buddhism", in Matthias Bley; Nikolas Jaspert; Stefan Köck (a cura di), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300-1600)*, Brill, Leiden, pp. 320-347.
- Brodbeck, Simon (2016), "Mapping Masculinities in the Sanskrit *Mahābhārata* and *Rāmāyaṇa*", in Ilona Zsolnay (a cura di), *Being a Man: Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, Routledge, London/New York, pp. 125-149.
- Bronkhorst, Johannes (1985), "Dharma and Abhidharma", in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», Vol. 48 (2), pp. 305-320.
- Bronkhorst, Johannes (1993), *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Bronkhorst, Johannes (2007), *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden.
- Bronkhorst, Johannes (2009), *Buddhist Teaching in India*, Wisdom Publications, Boston.
- Bronkhorst, Johannes (2011), *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*, Brill, Leiden.
- Burghart, Richard (1983), "Renunciation in the Religious Traditions of South Asia", in «Man», Vol. 18 (4), pp. 635-653.
- Burnouf, Eugène (2010), *Introduction to the History of Indian Buddhism*, The University of Chicago Press, Chicago (ed. or. Imprimerie Royale, Paris, 1844).

- Cantwell, Cathy; Kramer, Jowita; Mayer, Robert; Zacchetti, Stefano (a cura di) (2015), *Authors and Editors in the Literary Traditions of Asian Buddhism*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 36/37, pp. 193-561.
- Cheung, Tsui Lan L. (2013), *Doctrines of Spiritual Praxis from Abhidharma to Mahāyāna Yogācāra: With Special Reference to the Śrāvaka bhūmi of the Yogācārabhūmi-śāstra*, Ph.D. Dissertation, The University of Hong Kong.
- Ciurтин, Eugen (2009), "The Buddha's Earthquakes (I). On Water: Earthquakes and Seaquakes in Buddhist Cosmology and Meditation, with an Appendix on Buddhist Art", in «Studia Asiatica», Vol. 10 (1-2), pp. 59-123.
- Ciurтин, Eugen (2012), "'Thus Have I Quaked': The *Tempo* of the Buddha's Vita and the Earliest Buddhist Fabric of Timelessness [The Buddha's Earthquakes II]", in Dietrich Boschung; Corinna Wessels-Mevissen (a cura di), *Figurations of time in Asia*, Wilhelm Fink, München-Paderborn, pp. 21-54.
- Clarke, Shayne (2004), "Vinaya Mātrikā – Mother of the Monastic Codes, or Just Another Set of Lists? A response to Frauwallner's Handling of the Mahāsāṃghika Vinaya", in «Indo-Iranian Journal», Vol. 47, pp. 77-120.
- Clarke, Shayne (2010), "Creating Nuns Out of Thin Air: Problems and Possible Solutions concerning the Ordination of Nuns according to the Tibetan Monastic Code", in Thea Mohr; Tsedroen (a cura di), *Dignity & Discipline: Reviving Full Ordination for Bhikṣuṇī Jampa*, Wisdom Publications, Boston, pp. 227-238.
- Clarke, Shayne (2014), *Family Matters in Indian Buddhist Monasticism*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Cohen, Richard S. (2000), "Kinsmen of the Son: Śākyabhikṣus and the Istituzionalization of the Bodhisattva Ideal", in «History of Religions», Vol. 40 (1), pp. 1-31.
- Collett, Alice (2014), "Therīgāthā: Nandā, Female Sibling of Gotama Buddha", in Alice Collett (a cura di), *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, Oxford University Press, Oxford, pp. 140-159.
- Collins, Steven (1990) *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge (ed. or. 1982).

- Collins, Steven (1993), “The Discourse on What is Primary (*Aggañña-Sutta*): An Annotated Translation”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 21, pp. 301-393.
- Collins, Steven (1998), *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Collins, Steven (2003), “What Is Literature in Pali?”, in Sheldon Pollock (a cura di), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, University of California Press, Berkeley, pp. 649-688.
- Coningham, Robin; Young, Ruth (2015), *The Archaeology of South Asia: From the Indus to Asoka, c. 6500 BCE-200 CE*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cousins, Lance S. (2005), “*Sākiyabhikkhu/Sakyabhikkhu/Śākyabhikṣu* – a Mistaken Link to the Mahāyāna?”, in Paul Williams (a cura di), *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies (Volume III)*, Routledge, London/New York, pp. 1-25 (or. in «*Sambhāṣa: Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism*», Vol. 23, 2003, pp. 1-27).
- Cousins, Lance S. (2009), “Scholar Monks and Meditator Monks Revisited”, in John Powers; Charles S. Prebish (a cura di), *Destroying Māra Forever: Buddhist ethics essays in honor of Damien Keown*, Snow Lion, Ithaca, pp. 31-46.
- Covill, Linda; Roesler, Ulrike; Shaw, Sarah (a cura di) (2010), *Lives Lived, Lives Imagined: Biography in the Buddhist Traditions*, Wisdom Publications, Boston.
- Crosby, Kate (2000), “*Uddis* and *Ācikh*: Buddhagosa on the Inclusion of the *Sikkhāpada* in the *Pabbajjā* Ceremony”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 28, pp. 461-477.
- Crosby, Kate (2005), “Only If You Let Go of That Tree: Ordination without Parental Consent according to *Theravāda* Vinaya”, in «Buddhist Studies Review», Vol. 22, pp. 155-173.
- Crosby, Kate (2013), “The Inheritance of Rāhula: Abandoned Child, Boy Monk, Ideal Son and Trainee”, in Vanessa R. Sasson, (a cura di), *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 97-123.
- Dantinne, Jean (1991), *Les qualités del’ascète (Dhutagaṇa): Étude sémantique et doctrinale*, Thanh-Long, Bruxelles.
- DeCaroli, Robert (2004), *Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford.

- DeCaroli, Robert (2015), *Image Problems: The Origin and Development of the Buddha's Image in Early South Asia*, University of Washington Press, Seattle.
- Deeg, Max (2009), “The *Saṅgha* of Devadatta: Fiction and History of a Heresy in the Buddhist Traditio”, in «Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies», Vol. 2, pp. 183-218.
- Deeg, Max (2010), “Chips from a Biographical Workshop: Early Chinese Biographies of the Buddha”, in Linda Covill; Ulrike Roesler; Sarah Shaw (a cura di), *Lives Lived, Lives Imagined: Biography in the Buddhist Traditions*, Wisdom Publications, Boston, pp. 49-87.
- Deeg, Max (2011), “Secular Buddhist Lineages: The Śākyas and their Royal Descendants in Local Buddhist Legitimation Strategies”, in «Religions of South Asia», Vol. 5 (1-2), pp. 189-207.
- Dhammadinnā, Bhikkhunī (2015), “The *Parinirvāṇa* of Mahāprajāpatī Gautamī and Her Followers in the Mūlasarvastivāda *Vinaya*”, in «The Indian International Journal of Buddhist Studies», Vol. 16, pp. 29-61.
- Dundas, Paul (2002), *The Jains* (Second edition), Routledge, London/New York.
- Durt, Hubert (1974), “Counting Stick (*Śalākā*) and the Majority/Minority Rule in the Buddhist Community”, in «Indogaku bukkyogaku kenkyu», Vol. 23 (1), pp. 470-464.
- Durt, Hubert (1979), “Chū” in *Hôbôgirin: dictionnaire encyclopedique du bouddhisme d' apres les sources chinoises et japonaises*, Vol. 5 (Chôotsushô – Chūu), Paris/Tokyo, pp. 431-456.
- Durt, Hubert (1980), “Mahalla/Mahallaka et la crise de la communauté après le Parinirvāṇa du Buddha”, in *Indianisme et bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, Vol. 23, pp. 79-99.
- Durt, Hubert (1982), “La ‘visite aux laboureurs’ et la ‘méditation sous l’arbre jambu’ dans les biographies sanskrites et chinoises du Buddha: tentative de classement des épisodes narratifs”, in Luise A. Hercus et al. (a cura di), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Satguru Publications, New Delhi, pp. 95-120.

- Durt, Hubert (2010), “Développements récents dans les études sur la légende du Buddha”, in Eugen Ciurtin (a cura di), *Indian Religions and Buddhist Studies. Proceedings of the 6th EASR/IAHR Special Conference ‘Religious History of Europe and Asia’, Bucharest, 20-23 September 2006*, *Studia Asiatica*, Vol. 11 (1-2), pp. 153-171.
- Eltschinger, Vincent (2013), “Aśvaghoṣa and His Canonical Sources I: Preaching Selflessness to King Bimbisāra and the Magadhans (*Buddhacarita* 16.73–93)”, in «*Journal of Indian Philosophy*», Vol. 41 (2), pp. 167-194.
- Eltschinger, Vincent (2013), “Aśvaghoṣa and His Canonical Sources II – Yaśas, the Kāśyapa Brothers and the Buddha’s Arrival in Rājagṛha (*Buddhacarita* 16.3–71)”, in «*Journal of the International Association of Buddhist Studies*», Vol. 35 (1-2), pp. 171-224.
- Endo, Tashiichi (1997), *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the Concept of Buddha in the Pali Commentaries*, Buddhist Cultural Center, Dehiwala.
- Faure, Bernard (1991), *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton.
- Foucher, Alfred (2003), *The Life of the Buddha According to the Ancient Texts and Monuments of India*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi (ed. or. Payot, Paris, 1949).
- Freiberger, Oliver (2000), *Der Orden in der Lehre. Zur religiösen Deutung des Saṅgha im frühen Buddhismus*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Freiberger, Oliver (2000), “Profiling the Saṅgha: Institutional and Non-Institutional Tendencies in Early Buddhist Teachings”, in «*Marburg Journal of Religion*», Vol. 5, pp. 1-12 (online:<http://www.uni-marburg.de/fb03/ivk/mjr/pdfs/2000/articles/freiberger2000.pdf>) (ultimo accesso 10/09/2016).
- Freiberger, Oliver (2006), “Introduction: The Criticism of Asceticism in Comparative Perspective”, in Oliver Freiberger (a cura di), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, Oxford University Press, New York, pp. 3-21.
- Freiberger, Oliver (2006), “Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way”, in Oliver Freiberger (a cura di), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative*

Perspectives, Oxford University Press, New York, pp. 235-258.

Freiberger, Oliver (2009), “Negative Campaigning: Polemics against Brahmins in a Buddhist *Sutta*”, in «Religions of South Asia», Vol. 3 (1), pp. 61-76.

Freiberger, Oliver (2010), “Die Gründung des *Saṅgha* in buddhistischer Historiographie und Hagiographie”, in Peter Schalk (a cura di), *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Uppsala University Library, Uppsala.

Freiberger, Oliver (2011), “How the Buddha Dealt with Non-Buddhists”, in Steven E. Lindquist (a cura di), *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, Anthem Press, London, pp. 185-195.

Frauwallner, Erich (1956), *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Is.M.E.O. (Serie Orientale Roma, volume viii), Roma.

Freschi, Elisa (2015), “The Reuse of Texts in Indian Philosophy: Introduction”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 43, pp. 85-108.

Geen, Jonathan (2016), “The Power of Persuasion: The use of Dialogues to Justify and Promote ‘Early’ Renunciation in the Jaina and Hindu Traditions”, in Brian Black; Laurie Patton (a cura di), *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist, and Jain Traditions*, Routledge, London/New York, pp. 191-205.

Gellner, David (1988), “Monastic Initiation in Newar Buddhism”, in Richard F. Gombrich (a cura di), *Indian Ritual and its Exegesis*, Cambridge University Press, Delhi, pp. 42-112.

Gellner, David (1992), *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge University Press (ed. or. 1987).

Gethin, Rupert (2014), “Keeping the Buddha's Rules: The View from the *Sūtra Piṭaka*”, in Rebecca Redwood French; Mark A. Nathan (a cura di), *Buddhism and Law: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 63-77.

Gethin, Rupert (2015), “How Only Buddhists Can Stop Thinking and Get Away With It: A Theory of ‘The Attainment of Cessation’ (*nirodha-samāpatti*) in Early Buddhist Literature”, conferenza tenuta il 12/03/2015 presso SOAS London.

Giustarini, Giuliano (2006), “Faith and Renunciation in Early Buddhism: *Saddhā* and

Nekkhamma”, in «Rivista di Studi Sudasiatici», Vol. 1, pp. 161-179.

Gnoli, Raniero (a cura di) (1978), *Gilgit Manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhikaranavastu. Being the 15th and 16th Sections of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, Is.M.E.O, Roma.

Gokhale, Balkrishna G. (1994), *New Light on Early Buddhism*, Popular Prakashan, Bombay.

Gombrich, Richard (1980), “The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition”, in S. Balasooriya *et al.* (a cura di), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, Gordon Fraser, London.

Gombrich, Richard (1993), “Buddhist Prediction: How Open is the Future?”, in Leo Howe; Alan Wain (a cura di), *Predicting the Future*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 144-168.

Gombrich, Richard (2001), “A Visit to Brahmā the Heron”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 29 (1), pp. 95-108.

Gombrich, Richard (2006), *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Routledge, London/New York (ed. or. The Athlone Press, 1996).

Gombrich, Richard (2015), “Why Is the *kaṭhina* Robe So Called?”, in «Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies», Vol. 8, pp. 155-162.

Granoff, Phyllis (2006), “Fathers and Sons: Some Remarks on the Ordination of Children in the Medieval Śvetāmbara Monastic Community”, in «Asiatische Studien», Vol. 60 (3), pp. 607-633.

Granoff, Phyllis (2002), “Jain Stories Inspiring Renunciation”, in Donald S. Lopez Jr. (a cura di), *Religions of Asia in Practice: An Anthology*, Princeton University Press, Princeton, pp. 88-93.

Griffiths, Paul J. (1994), *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, SUNY Press, Albany.

Guagni, Marco (2015), “*Repetita iuvant*. Le ‘vite passate’ e l’esercizio alla vita ideale a venire nella letteratura agiografica sul Buddha in lingua pāli”, in «Annali di Ca' Foscari», Vol. 51, pp. 59-93.

Gyatso, Janet (2005), “Sex”, in D.S. Lopez Jr. (a cura di), *Critical Terms for the Study of Buddhism*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 271-290.

Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, SUNY Press, Albany, 1988.

- Hallisey, Charles (1992), “Councils as Ideas and Events in the Theravāda”, in Tadeusz Skorupski (a cura di), *The Buddhist Forum, Vol. II, Seminar Papers 1988–90*, Heritage Publishers, New Delhi, pp. 133-48.
- Hallisey, Charles (1995), “Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism”, in D.S. Lopez, Jr. (a cura di), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, University of Chicago Press, pp. 31-61.
- Hara, Minoru (1980), “A Note on the Buddha's Birth Story”, in *Indianisme et Bouddhisme: Mélanges offerts à Mgr. Étienne Lamotte*, Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, Vol. 23, pp. 143-157.
- Hara, Minoru (1980), “Hindu Concepts of Teacher Sanskrit Guru and Ācārya”, in Masatoshi Nagatomi et al. (a cura di), *Sanskrit and Indian Studies: Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls*, D. Reidel Pub. Company, Dordrecht/Boston/London, pp. 93-118.
- Hara, Minoru (1997), “A Note on the Buddha's Asceticism: *The Liu du ji jing* (Six Pāramitā-sūtra) 53”, in Petra Kieffer-Pülz; Jens-Uwe Hartmann (a cura di), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday* (Indica et Tibetica 30), Swisttal-Odendorf, pp. 249-260.
- Harvey, Peter (2009), “The Four Ariya-saccas as ‘True Realities for the Spiritually Ennobled’ – the Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This – Rather than ‘Noble Truths’ Concerning These”, in «Buddhist Studies Review», Vol. 26 (2), pp. 197-227.
- Harvey, Peter (2013), “The Saṅgha of Noble Sāvaka, with Particular Reference to their Trainee Member, the Person ‘Practising for the Realization of the Stream-entry-fruit’”, in «Buddhist Studies Review», Vol. 30 (1), pp. 3-70.
- Hawley, John S. (1987), “Introduction: Saints and Virtues”, in John Stratton Hawley (a cura di), *Saints and Virtues*, University of California Press, Berkeley, pp. xi-xxiv.
- Heim, Maria (2004), *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist and Jain Reflections on Dāna*, Routledge, London/New York.
- Heirman, Ann (1997), “Some Remarks on the Rise of the *bhikṣuṇīsaṅgha* and the Ordination Ceremony for *bhikṣuṇīs* according to Dharmaguptaka *Vinaya*”, in «Journal of International Association of Buddhist Studies», Vol. 20 (2), pp. 33-85.
- Heirman, Ann (2008), “Becoming a Nun in in the Dharmaguptaka Tradition”, in «Buddhist

- Studies Review», Vol. 25 (2), pp. 174-193.
- Heirman, Ann (2014), “Washing and Dyeing Buddhist Monastic Robes”, in «Acta Orientalia», Vol. 67 (4), pp. 467-488.
- Heirman, Ann; Torck, Mathieu (2012), *A Pure Mind in a Clean Body: Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*, Academia Press, Gent.
- Hiltebeitel, Alf (1984), “The Two Kṛṣṇas on One Chariot: Upaniṣadic Imagery and Epic Mythology”, in «History of Religions», Vol. 24 (1), pp. 1-26.
- Hiltebeitel, Alf (2006), “Aśvaghōṣa’s *Buddhacarita*: The First Known Close and Critical Reading of the Brahmanical Sanskrit Epics”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 34, pp. 229–286.
- Hiltebeitel, Alf (2011), *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford University Press, New York.
- von Hinüber, Oskar (1996), *Handbook of Pāli Literature*, Walter de Gruyter, Berlin.
- von Hinüber, Oskar (1997), “Old Age and Old Monks in Pāli Theravāda Buddhism”, in Susanne Formanek; Sepp Linhart (a cura di), *Aging: Asian Concepts and Experiences, Past and Present*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 65-78.
- von Hinüber, Oskar (2006), “Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery”, in «Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University», Vol. 9, pp. 3-31.
- Hirakawa, Hakira (1982), *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns: An English Translation of the Chinese Text of the Mahāsāṃghika-Bhikṣuṇī-Vinaya*, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna.
- Holt, John Clifford (1981), *Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapīṭaka*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Huxley, Andrew (1996), “The Buddha and the Social Contract” in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 24 (4), pp. 407-420.
- Inden, Ronald (2000), “Introduction: From Philological to Dialogical Texts”, in Ronald Inden, Jonathan Walters, Daud Ali (a cura di), *Querying the Medieval: Texts and the History of*

Practices in South Asia, Oxford University Press, New York, pp. 3-28.

Johnson, Edward H. (1936), *Aśvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha. Part II: Cantos i to xiv Translated From the Original Sanskrit Supplemented by the Tibetan Version*, The University of the Panjab, Lahore.

Jones, Dhivan Thomas (2009), "Why Did Brahmā Ask the Buddha to Teach?", in «Buddhist Studies Review», Vol. 26 (1), pp. 85-102.

de Jong, Jan Willem (1997-1998), "Recent Japanese studies on the *Lalitavistara*" in «Indologica Taurinensia», Vol. 23-24, pp. 247-255.

Jyväsjärvi, Mari (2007), "Parivrājaka and Parivrajitā: Categories of Ascetic Women in *Dharmaśāstra* and *Vinaya* Commentaries", in «Indologica Taurinensia», Vol. 33, pp. 73-92.

Kelly, John (2011), "The Buddha's Teachings to Lay People", in «Buddhist Studies Review», Vol. 28 (1), pp. 3-78.

Kent, Stephen A. (1982), "Early Śāṃkhya in the *Buddhacarita*", in «Philosophy East and West», Vol. 32, pp. 259-278.

Kieschnick, John (1997), *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Kinnard, Jacob N. (2011), *The Emergence of Buddhism: Classical Traditions in Contemporary Perspective*, Fortress Press, Minneapolis.

Kloppenborg, Ria (1983), "The Earliest Buddhist Ritual of Ordination", in Ria Kloppenborg (a cura di), *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions: Essays to D.J. Hoens*, Brill, Leiden, pp. 158-168.

Lamotte, Étienne (1944-1980) *Le Traité de la grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)* (5 volumi), Publications de l'Istitut Orientaliste de Louvain, Louvain.

Lamotte, Étienne (1947), "La légende du Buddha", in «Revue de l'histoire des religions», Vol. 134 (1-3), pp. 37-71.

Lamotte, Étienne (1988), *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, Louvain (ed. or. Bibliothèque du Muséon, Louvain,

1958).

- Langenberg, Amy Paris (2013), “Evangelizing the Happily Married Man through Low Talk: On Sexual and Scatological Language in the Buddhist Tale of Nanda”, in Liz Wilson (a cura di), *Family in Buddhism*, SUNY Press, Albany, pp. 205-235.
- Langenberg, Amy Paris (2013), “Pregnant Words: South Asian Buddhist Tales of Fertility and Child Protection», in «History of Religions», Vol. 52 (4), pp. 340-369.
- Langenberg, Amy Paris (2013), “Scarecrows, *Upāsakas*, Fetuses, and Other Child Monastics in Middle-Period Indian Buddhism”, in Vanessa R. Sasson, (a cura di), *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 43-74.
- La Vallée Poussin, Louis de (1917), *The Way to Nirvāṇa: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- La Vallée Poussin, Louis de (1929), “Extase et spéculation (dhyāna et prajñā)”, in *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 135-13.
- La Vallée Poussin, Louis de (1936-37), “Musīla et Nārada: Le Chemin de Nirvāṇa”, in «Mélanges chinois et bouddhiques», Vol. 5, pp. 189-222.
- Maes, Claire (2016), “Flirtation with the Other: An Examination of the Processes of Othering of the Early Buddhist Ascetic Community in the Pāli *Vinaya*”, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», pp. 1-23.
- Malalasekera, Gunapala P. (2007), *Dictionary of Pāli Proper Names* (2 volumi), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (ed. or. Murray, London, 1937-1938).
- Mallison, Françoise (a cura di) (2001), *Constructions hagiographiques dans le monde indien. Entre mythe et histoire*, Librairie Honoré Champion, Paris.
- Martini, Giuliana (2012), “The Story of Sudinna in the Tibetan Translation of the *Mūlasarvāstivāda Vinaya*”, in «Journal of Buddhist Ethics», Vol. 19, pp. 439-450.
- May, Jacques (1979), “Chōrō”, in AA.VV., *Hôbôgirin: dictionnaire encyclopedique du bouddhisme d'apres les sources chinoises et japonaises*, Vol. 5 (Chōotsushō – Chūu), Paris/Tokyo, pp.

- McGovern, Nathan (2012), “Brahmā: An Early and Ultimately Doomed Attempt at a Brahmanical Synthesis”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 40 (1), pp. 1-23.
- McGovern, Nathan M. (2013), *Buddhists, Brahmans, and Buddhist Brahmans: Negotiating Identities in Indian Antiquity*, Ph.D. dissertation, University of California Santa Barbara.
- Mohr, Thea; Tsedroen, Bhikṣuṇī Jampa (a cura di) (2010), *Dignity & Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, Wisdom Publications, Boston.
- Mrozik, Susanne (2007), *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*, Oxford University Press.
- Nakamura, Hajime (2000-2005), *Gotama Buddha: A Biography Based on the Most Reliable Texts* (2 volumi), Kosei Publishing Co., Tokyo.
- Nattier, Jan (1991), *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Asian Humanities Press, Berkeley.
- Neelis, Jason (2010), *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*, Brill, Leiden.
- Neelis, Jason (2014), “Literary and Visual Narratives in Gandhāran Buddhist Manuscripts and Material Cultures: Localization of Jātakas, Avadānas, and Previous-Birth Stories”, in Benjamin Fleming; Richard Mann (a cura di), *Material Culture and Asian Religions: Text, Image, Object*, Routledge, London/New York, pp. 252-264.
- Nichols, Michael (2016), “Bowling to the Buddha: The Relationship between Literary and Social Dialogue in the Nikāyas”, in Brian Black; Laurie Patton (a cura di), *Dialogue in Early South Asian Religions: Hindu, Buddhist, and Jain Traditions*, Routledge, London/New York, pp. 173-190.
- Nitta, Tomomichi (2008), “On the “Deification” of the Historical Buddha in the Studies of the Buddha’s Life Story”, in «Hōrin», Vol. 15, pp. 43-53.
- K.R.
- Norman, Kenneth R. (1983), *Pāli Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Norman, Kenneth R. (1990), “Pāli Philology and the Study of Buddhism”, in Tadeusz Skorupski (a cura di), *The Buddhist Forum, Vol. I, Seminar Papers 1987-1988*, SOAS London, London, 1990, pp. 31-39.
- Obeyesekere, Ranjini (2013), “Yaśodharā in the Buddhist Imagination: Three Portraits Spanning the Centuries”, in Liz Wilson (a cura di), *Family in Buddhism*, SUNY Press, Albany, pp. 189-203.
- Ohnuma, Reiko (2012), *Ties That Bind: Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*, Oxford University Press, Oxford.
- Ohnuma, Reiko (2014), Review of Clarke, Shayne Neil, *Family Matters in Indian Buddhist*

Monasticisms, H-Buddhism, H-Net Reviews, <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=42417> (ultimo accesso 08/09/2016).

- Olivelle, Patrick (1984), “Renouncer and Renunciation in the *Dharmaśāstras*”, in Richard Lariviere (a cura di), *Studies in Dharmaśāstra*, Firma KLM, Calcutta, pp. 81-152.
- Olivelle, Patrick (1987), “King and Ascetic: State Control of Asceticism in the *Arthaśāstra*”, in «Adyar Library Bulletin», Vol. 50, pp. 39-59.
- Olivelle, Patrick (1993), *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press, New York.
- Olivelle, Patrick (1998), “Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Traditions”, in Alf Hiltebeitel; Barbara D. Miller (a cura di), *Hair: Its Power and Meaning in Asian Cultures*, SUNY Press, Albany, pp. 11-50.
- Olivelle, Patrick (2007), “The Term *vikrama* in the Vocabulary of Aśvaghōṣa”, in Birgit Kellner et al. (a cura di), *Pramāṇakīrtiḥ: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of His 70th Birthday* (Part 2), Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, Wien, pp. 587-595.
- Olivelle, Patrick (2007), “On the Road: The Religious Significance of Walking”, in «Rocznik Orientalistyczny», Vol. 50, pp. 173-187.
- Olivelle, Patrick (2008), “A Denifition of World Renunciation”, in *Collected Essays II: Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze, pp. 63-79 (or. in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», Vol. 19, 1975, pp. 75-83).
- Olivelle, Patrick (2008), *Life of the Buddha by Aśvaghōṣa*, New York University Press/JJC Foundation, New York.
- Olivelle, Patrick (2011), “Caste and Purity: A Study in the Language of the Dharma Literature”, in *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, Anthem Press, London, pp. 217-245 (or. in «Contributions to Indian Sociology», Vol. 32, 1998, pp. 190-216).
- Olivelle, Patrick (2011), “*Pañcamāśramavidhi*: Rite for Becoming a Naked Ascetic”, in *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*, Anthem Press, London, pp. 249-262 (ed. or. «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Vol. 24, 1980, pp. 129-145)
- Olivelle, Patrick (2011), “Power of Words: The Ascetic Appropriation and the Semantic Evolution of *dharma*”, in *Language, Texts, and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, Anthem Press, London, pp. 121-135 (ed. or. Firenze University Press, Firenze, 2005, pp. 121-135).
- Olivelle, Patrick (2013), *King, Governance, and Law in Ancient India: Kauṭilya's Arthaśāstra*, Oxford University Press, Oxford.
- Olson, Carl (2015), *Indian Asceticism: Power, Violence, and Play*, Oxford University Press, Oxford.

- Pagel, Ulrich (2007), “Stūpa Festivals in Buddhist Narrative Literature”, in Konrad Klaus; Jens-Uwe Hartmann (a cura di), *Indica et Tibetica: Festschrift für Michael Hahn*, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Wien, pp. 369-394.
- Pandita (2012), “Did the Buddha Correct Himself?”, in «Journal of Buddhist Ethics», Vol. 19, pp. 473-482.
- Pons, Jessie (2014), “The Figure with a Bow in Gandhāran Great Departure Scenes: Some New Readings”, in «Entangled Religions», Vol. 1, pp. 15-94.
- Pollock, Sheldon (2003), “Introduction”, in Sheldon Pollock (a cura di), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, University of California Press, Berkeley, pp. 1-36.
- Pollock, Sheldon (2003), “Sanskrit Literary Culture from the Inside Out”, in Sheldon Pollock (a cura di), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, University of California Press, Berkeley, pp. 30-130.
- Pontillo, Tiziana (2013), “The Debate on Asceticism as a Permanent Choice of Life: Some Late Clues from *Mahākāvyas*”, in «Cracow Indological Studies», Vol. 15, pp. 169-189.
- Powers, John (2004), *Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (ed. or. Brill, Leiden, 1993).
- Powers, John (2009), *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Prebish, Charles (1973), “Theories Concerning the *Skandhaka*: An Appraisal”, in «The Journal of Asian Studies», Vol. 23 (4), pp. 669-678.
- Prebish, Charles (1974), “A Review of Scholarship on the Buddhist Councils”, in «Journal of Asian Studies», Vol. 33 (2), pp. 239-254.
- Prebish, Charles S. (1996), “Śaikṣa-Dharmas Revisited: Further Considerations of Mahāsāṃghika Origins”, in «History of Religions», Vol. 35 (3), pp. 258-270.
- Prebish, Charles S. (2008), “Cooking the Buddhist Books: The Implications of the New Dating of the Buddha for the History of Early Indian Buddhism”, in «Journal of Buddhist Ethics», Vol. 15, pp. 1-21.
- Przyluski, Jean (1926), *Le concile de Rājagṛha - Introduction a l'histoire des canons et des sectes bouddhique*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.

- Ray, Reginald A. (1994), *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values & Orientations*, Oxford University Press, Oxford.
- Revire, Nicolas (2015), “Re-exploring the Buddhist “Foundation Deposits” at Chedi Chula Prathon, Nakhon Pathom”, in D. Christian Lammerts (a cura di), *Buddhist Dynamics in Premodern and Early Modern Southeast Asia*, ISEAS, Singapore, pp. 172-217.
- Reynolds, Frank E. (1976), “The Many Lives of Buddha: A Study of Sacred Biography in Theravāda Tradition”, in Frank E. Reynolds; Donald Capps (a cura di), *The Biographical Process: A Study in the History and Psychology of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 37-62.
- Reynolds, Frank E. (1997), “Rebirth Traditions and the Lineages of Gotama: A Study in Theravāda Buddhology”, In Juliane Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 19-39.
- Reynolds, Frank; Hallisey, Charles (1987), “Buddha”, in Mircea Eliade (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 2, Macmillan Publishing Company, New York, pp. 319-332.
- Rhi, Juhyung (2006) “Some Textual Parallels for Gandhāran Art: Fasting Buddhas, *Lalitavistara*, and *Karuṇāpuṇḍarīka*”, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 29 (1), pp. 125-153.
- von Rospatt, Alexander (2005), “The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*) Into a Rite of Passage in Newar Buddhism”, in Jörg Gengnagel; Ute Hüsken; Srilata Raman (a cura di), *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 199-234.
- Ruegg, David Seyfort (1999), “Remarks on the Place of Narrative in the Buddhist Literatures of India and Tibet”, in Alfredo Cadonna (a cura di), *India, Tibet, China: Genesis and Aspects of Traditional Narrative*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, pp. 193-227.
- Ruegg, David Seyfort (2004), “Aspects of the Investigation of the (earlier) Indian Mahāyāna”, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 27 (1), pp. 3-62.
- Samuels, Jeffrey (2013), “Families Matter: Ambiguous Attitudes toward Child Ordination in Contemporary Sri Lanka”, in Liz Wilson (a cura di), *Family in Buddhism*, SUNY Press, Albany, pp. 89-115.

- Sasaki, Genjun H. (1986), *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Sasson, Vanessa R. (2013), “The Buddha's “Childhood”: The Foundation for the Great Departure”, in Vanessa R. Sasson, *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 75-96.
- Schalk, Peter (a cura di) (2010), *Geschichten und Geschichte. Historiographie und Hagiographie in der asiatischen Religionsgeschichte*, Uppsala University Library, Uppsala.
- Scherrer-Schaub, Cristina (2009), “Copier, interpréter, transformer, représenter, ou Des modes de la diffusion des Écritures et de l'écrit dans le bouddhisme indien”, in Gérard Colas; Gerdi Gerschheimer (a cura di), *Écrire et transmettre en Inde classique*, École française d'Extrême-Orient, Paris, pp. 151-172.
- Schmithausen, Lambert (1981), “On Some Aspects or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddhism”, in Klaus Bruhn; Albrecht Wezler (a cura di), *Studien zur Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorg*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, pp. 199-250.
- Schober, Juliane (a cura di) (1997), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Schober, Juliane (1997), “Trajectories in Buddhist Sacred Biography”, in Juliane Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 1-15.
- Schopen, Gregory (1991), “Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism”, in «History of Religions», Vol. 31 (1), pp. 1-23.
- Schopen, Gregory (1997), “Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of ‘Sinicization’ viewed from the other Side”, in Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 57-71 (or. in «T'oung Pao, Revue internationale de sinologie», Vol. 70, 1984, pp. 110-126).
- Schopen, Gregory (1997), “Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit”, in G. Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 23-55 (or. in «Studien zur Indologie und Iranistik», Vol. 10, 1985, pp. 9-47).

- Schopen, Gregory (2001), “Dead Monks and Bad Debts: Some Provisions of a Buddhist Monastic Inheritance Law”, in «Indo-Iranian Journal», Vol. 44, pp. 99–148.
- Schopen, Gregory (2002), “Counting the Buddha and the Local Spirits In: A Monastic Ritual of Inclusion for the Rain Retreat”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 30, pp. 359–388.
- Schopen, Gregory (2004), “Making Men into Monks”, in Donald S. Lopez, Jr. (a cura di), *Buddhist Scriptures*, Penguin Books, London, pp. 230–251.
- Schopen, Gregory (2004), “On Buddhist Monks and Dreadful Deities: Some Monastic Devices for Updating the Dharma”, in H. M. Bodewitz; Minoru Hara (a cura di), *Gedenkschrift J.W. de Jong*, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, 17, International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, pp. 161–184.
- Schopen, Gregory (2004), “The Good Monk and His Money in a Buddhist Monasticism of “the Mahāyāna Period””, in G. Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters*, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 1–18 (or. in «Eastern Buddhist», Vol. 32 (1), 2000, pp. 85–105).
- Schopen, Gregory (2007), “Cross-Dressing with the Dead: Asceticism, Ambivalence, and Institutional Values in an Indian Monastic Code”, in Bryan J. Cuevas; Jacqueline I. Stone (a cura di), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 60–104.
- Schopen, Gregory (2007), “The Buddhist *Bhikṣu*'s Obligation to Support His Parents in Two Vinaya Traditions”, in «The Journal of the Pali Text Society», Vol. 19, pp. 107–136.
- Schopen, Gregory (2007), “The Learned Monk as a Comic Figure: On Reading a Buddhist Vinaya as Indian Literature”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 35, pp. 201–226.
- Schopen, Gregory (2009), “On the Absence of Urtexts and Otiose Ācāryas: Buildings, Books, and Lay Buddhist Ritual at Gilgit”, in Gérard Colas; Gerdi Gerschheimer (a cura di), *Écrire et transmettre en Inde classique*, Paris, École française d'Extrême-Orient, pp. 189–219.
- Schopen, Gregory (2010), “On Incompetent Monks and Able Urbane Nuns in a Buddhist Monastic Code”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. 38, pp. 107–131.
- Schopen, Gregory (2010), “On Some Who Are Not Allowed to Become Buddhist Monks or Nuns:

- An Old List of Types of Slaves or Unfree Laborers”, in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 130 (2), pp. 225-234.
- Schopen, Gregory (2013), “A New Hat for Hārīti: On “Giving” Children for their Protection to Buddhist Monks and Nuns in Early India”, in Vanessa R. Sasson, (a cura di), *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 17-42.
- Schopen, Gregory (2014), “Celebrating Odd Moments: The Biography of the Buddha in Some Mūlasarvāstivādin Cycles of Religious Festivals”, in Gregory Schopen, *Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters : Recent Papers on Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 361-389.
- Selvanayagam, Israel (1992), “Aśoka and Arjuna as Counterfigures Standing on the Field of Dharma: A Historical-Hermeneutical Perspective”, in «History of Religions», Vol. 32 (1), pp. 59-75.
- Sernesi, Marta (2015), “The Collected Sayings of the Master: On Authorship, Author-function, and Authority”, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 36/37, pp. 459-498.
- Sferra, Francesco (2011), “Tecniche di composizione del canone pāli. Trasmissione e costruzione del sapere nel buddhismo theravāda”, in Amneris Roselli; Roberto Velardi, *L'insegnamento delle technai nelle culture antiche. Atti del convegno Ercolano, 23-24 marzo 2009*, Fabrizio Serra Editore, Pisa, pp. 95-107.
- Shinohara, Koichi (2010), “Taking a Meal at a Lay Supporter’s Residence: The Evolution of the Practice in Chinese *Vinaya* Commentaries”, James A. Benn; Lori Meeks; James Robson (a cura di), *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, Routledge, London/New York, pp. 18-42.
- Shulman, Eviatar (2014), *Rethinking the Buddha: Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*, Cambridge University Press, New York.
- Silk, Jonathan A. (1994), “The Victorian Creation of Buddhism”, in «Journal of Indian Philosophy», Vol. ²², 1994, pp. 171-196.
- Silk, Jonathan A. (2003), “The Fruits of Paradox: On the Religious Architecture of the Buddha’s Life Story”, in «Journal of the American Academy of Religion», Vol. 71 (4), pp. 863-881.
- Silk, Jonathan A. (2004), “Dressed for Success: The Monk Kāśyapa and Strategies of

- Legitimation in Earlier Mahāyāna Buddhist Scriptures", in «Journal Asiatique», Vol. 291 (1-2), pp. 173-219.
- Silk, Jonathan A. (2008), *Managing Monks: Administrators and Administrative Roles in Indian Buddhist Monasticism*, Oxford University Press, Oxford.
- Silk, Jonathan A. (2015), "Establishing/Interpreting/Translating: Is It Just That Easy?", in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», Vol. 36/37, pp. 205-225.
- Sircar, Dinesh C. (1995), *Studies in the Political and Administrative Systems in Ancient and Medieval India*, Motilal Banarsidass, Delhi (ed. or. Motilal Banarsidass, Delhi, 1974).
- Skilling, Peter (2008), "Narrative, Art and Ideology: Jātakas from India to Southeast Asia", in Peter Skilling (a cura di), *Past Lives of the Buddha: Wat Si Chum - Art, Architecture and Inscription*, River Books, Bangkok, pp. 59-104.
- Skilling, Peter (2009), "Redaction, Recitation, and Writing: Transmission of the Buddha's Teaching in India in the Early Period", in Stephen C. Berkwitz; Juliane Schober; Claudia Brown (a cura di), *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, ritual, and art*, Routledge, London/New York, pp. 53-75.
- Skilling, Peter (2013), "Did the Buddhists Believe Their Narratives? Desultory Remarks on the Very Idea of Buddhist Mythology", in Bangwei Wang, Jinhua Chen, Ming Chen (a cura di), *Studies on Buddhist Myths: Texts, Pictures, Traditions and History*, Zhongxi Press, Shanghai, pp. 45-76.
- Sparreboom, M. (1985), *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden.
- Squarcini, Federico (a cura di) (2005), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Firenze University Press, Firenze.
- Squarcini, Federico (2008), Tradens, traditum, recipiens. *Studi storici e sociali sull'istituto della tradizione nell'antichità sudasiatica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.
- Squarcini, Federico (2009), "Vestiti anche se nudi. Politiche identitarie e codifiche del vestiario ascetico nella classicità sudasiatica", in «Rivista di studi orientali», Vol. 82 (1-4), pp. 153-172.

- Squarcini, Federico (2012), *Forme della norma. Contro l'eccentricità del discorso normativo sudasiatico*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.
- Squarcini, Federico (a cura di) (2015), *Yogasūtra*, Einaudi, Torino.
- Strong, John (1979), “The Transforming Gift: An Analysis of Devotional Acts of Offering in Buddhist Avadāna Literature”, in «History of Religions», Vol. 18 (3), pp. 221-237.
- Strong, John S. (1997), “A Family Quest: The Buddha, Yaśodharā, and Rāhula in the *Mūlasarvāstivāda Vinaya*”, in Juliane Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 113-128.
- Strong, John (2001), *The Buddha: A Short Biography*, Oneworld Publications, Oxford.
- Strong, John (2003), “Toward a Theory of Buddhist Queenship: The Legend of Asandhimittā”, in John C. Holt, Jacob N. Kinnard, Jonathan S. Walters (a cura di), *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and Southeast Asia*, SUNY Press, Albany, pp. 41-56.
- Strong, John (2004), *Relics of the Buddha*, Princeton University Press, Princeton.
- Strong, John (2007), “The Buddha's Funeral”, in Bryan J. Cuevas; Jacqueline I. Stone (a cura di), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 32-59.
- Strong, John (2008), *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Wadsworth, Boston (ed. or. Wadsworth, Belmont, 1995).
- Strong, John (2011), “The Buddha as Ender and Transformer of Lineages”, in «Religions of South Asia», Vol. 5 (1-2), pp. 171-188.
- Stuart-Fox, Martin (1989), “*Jhāna* and Buddhist Scholasticism”, in «The Journal of International Association of Buddhist Studies», Vol. 12 (2), pp. 79-110.
- Sujato, Bhikkhu (2010), “Sekhiya Rules Reconsidered”, Santipada, 2012, <http://santifm.org/santipada/2010/sekhiya-rules-reconsidered/> (ultimo accesso 09/08/2016).
- Sujato, Bhikkhu (2012), “Why Devadatta Was No Saint: A critique of Reginald Ray's thesis of

the ‘condemned saint’”, Santipada, 2012, <http://santifm.org/santipada/wp-content/uploads/2012/10/WhyDevadattaWasNoSaint.pdf> (ultimo accesso 22/07/2016).

Takakusu, Junjiro (2005), *A Record of Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago*, Asian Educational Services, New Delhi (ed. or. The Clarendon Press, Oxford, 1896).

Tatelman, Joel (1999), “The Trials of Yaśodharā: The Legend of the Buddha's Wife in the *Bhadrakalpāvadāna*”, in «Buddhist Literature», Vol. 1, pp. 176-261.

Thapar, Romila (2013), *The Past Before Us: Historical Traditions of Early North India*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Thomas, Edward J. (1927), *The Life of the Buddha as Legend and History*, Kegan Paul, London.

Tilakaratne, Asaṅga (2000), “*Saṅgīti* and *Sāmaggī*: Communal Recitation and the Unity of the Saṅgha”, in «Buddhist Studies Review», Vol. 17 (2), pp. 175-197.

Tournier, Vincent (2012), “The *Mahāvastu* and the *Vinayapiṭaka* of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādin”, in «Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology», Vol. 15, pp. 87-104.

Tournier, Vincent (2014), “Mahākāśyapa, His Lineage, and the Wish for Buddhahood: Reading Anew the Bodhgayā Inscriptions of Mahānāman”, in «Indo-Iranian Journal», Vol. 57, pp. 1-60.

Tournier, Vincent (in corso di stampa), *La formation du Mahāvastu et la mise en place des conceptions relatives à la carrière du bodhisattva*, École française d'Extrême-Orient.

Tsukamoto, Keisho (1963), “Mahākāśyapa's Precedence to Ānanda in the Rājagṛha Council”, in «Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)», Vol. 11 (2), pp. 824-817.

Verardi, Giovanni (1996), “Religions, Rituals, and the Heaviness of Indian History”, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», Vol. 56, pp. 215-253.

Vetter, Tilmann (1988), *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Brill, Leiden.

Xing, Guang (2005), *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trika
āya Theory*, Routledge, London/New York.

- Waldschmidt, Ernst (1951), “Vergleichende Analyse des *Catuṣpariṣatsūtra*”, in *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, [Festschrift W. Schubring], Hamburg.
- Walters, Jonathan S. (1994), “A Voice from the Silence: The Buddha’s Mother’s Story”, in «History of Religions», Vol. 33 (4), pp. 358-379.
- Walters, Jonathan S. (1997), “*Stūpa*, Story, and Empire: Constructions of the Buddha Biography in Early Post Aśokan India”, in Juliane Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 160-192.
- Walters, Jonathan S. (1999), “Suttas as History: Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest (*Ariyapariyesanā-Sutta*)”, in «History of Religions», Vol. 38 (3), pp. 247-284.
- Walters, Jonathan S. (2003), “Communal Karma and Karmic Community in Theravāda Buddhist History”, in John C. Holt; Jacob N. Kinnard; Jonathan S. Walters (a cura di), *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and South-East Asia*, SUNY Press, Albany, pp. 9-39.
- Walters, Jonathan S. (2014), “*Apadāna: Therī-apadāna: Wives of the Saints: Marriage and Kamma in the Path to Arahantship*”, in Alice Collett (a cura di), *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, Oxford University Press, Oxford, pp. 160-191.
- Warder, Anthony K. (1967), *Pāli Metre: A Contribution to the History of Indian Literature*, Pali Text Society, London.
- Webster, David (2005), *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, Routledge, London/New York.
- Wijayaratna, Mohan (1990), *Buddhist Monastic Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wilson, Liz (1994), “Henpecked Husbands and Renouncers Home on the Range: Celibacy as Social Disengagement in South Asian Buddhism”, in «Union Seminary Quarterly Review», Vol. 48 (3-4), pp. 7-28.
- Wilson, Liz (1996), *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Wilson, Liz (2003), “Beggars Can Be Choosers: Mahākassapa as a Selective Eater of Offerings”, in J.C. Holt et al. (a cura di), *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and South-East Asia*, SUNY Press, Albany, pp. 57-70.
- Wilson, Liz (2013), “Introduction: Family and the Construction of Religious Communities”, in Liz Wilson (a cura di), *Family in Buddhism*, SUNY Press, Albany, pp. 1-17.
- Witkowski, Nicholas (in corso di stampa), “*Pāṃśukūla* as a Standard Practice in the Vinaya”, in

Jinhua Chen; Ciulan Liu; Susan Andrews (a cura di), *Rules of Engagement: Medieval Traditions of Buddhist Monastic Regulation*, University of Hamburg Press, Hamburg, pp. 293-348.

Wynne, Alexander (2007), *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, London/New York.

Woodward, Mark (1997), "The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism", in Juliane Schober (a cura di), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 40-63.

Yao, Fumi (2015), "The Story of Dharmadinnā: Ordination by Messenger in the Mūlasarvāstivāda Vinaya", in «Indo-Iranian Journal», Vol. 58 (3), pp. 216-253.

Young, Serinity (2004), *Courtesans and Tantric Consorts: Sexualities in Buddhist Narratives, Iconography, and Ritual*, Routledge, London/New York.

Zafiropulo, Ghiorgo (1993), *L'Illumination du Buddha: De la Quête a l'Annonce de l'Eveil*, Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck.

Strumenti di teoria critica:

AA.VV. (2004), *L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, in «Forme di vita», Vol. 2-3.

Adam, Jean-Michel (2006), "Intertextualité et interdiscours: filiations et contextualisation de concepts hétérogènes", in «Tranel», Vol. 44, pp. 3-26.

Agamben, Giorgio (2008), *Signatura Rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Agamben, Giorgio (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Homosacer, IV, 1, Neri Pozza Editore, Vicenza.

Allman, Dan (2013), "The Sociology of Social Inclusion", in «SAGE Open», <http://sgo.sagepub.com/content/3/1/2158244012471957.full-text.pdf+html> (ultimo accesso 31/10/2016).

Angenot, Marc (1982), "Intertextualité, interdiscursivité, discours social", in «Texte», Vol. 2,

pp. 101-112.

- Bakhtin, Mikhail M. (1981), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Michael Holquist (a cura di), University of Texas Press, Austin.
- Barthes, Roland (1983), *Image-Music-Text*, Stephen Heath (trad.), Hill and Wang, New York (ed. or. Fontana Press, 1977).
- Barthes, Roland (2006), *Il senso della moda. Forme e significati dell'abbigliamento*, Einaudi, Torino.
- Beal, Timothy K. (1992), *Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production*, in Danna N. Fewell (a cura di), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster John Knox, Louisville, pp. 27-39.
- Bennett, Tony (2001), "Texts in History: The Determinations of Readings and Their Texts", in James L. Machor; Philip Goldstein (a cura di), *Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*, Routledge, London/New York.
- Benveniste, Émile (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino (ed. or. Les Éditions de Minuit, Paris, 1969).
- Bourdieu, Pierre (2012), "Genesi e struttura del campo religioso", in Roberto Alciati; Emiliano R. Urciuoli (a cura di), *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino, pp. 73-129 (or. in «Revue française de sociologie», Vol. 12 (3), 1971, pp. 295-334).
- Bossina, Luciano (2008), "Romanzo, agiografia e ritorno. Per una lettura della *Narratio* del monaco Nilo", in Michela Catto; Isabella Gagliardi; Rosa Maria Parrinello (a cura di), *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 127-164.
- Brooks, Peter (1984), *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Brown, Peter (1983), *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, in «Representations», Vol. 2, pp. 1-25.
- Bruner, Jerome (2002), *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma.
- Carroll, Noël (2001), "On the Narrative Connection" in Willie Van Peer; Seymour Chatman (a cura di), *New Perspectives on Narrative Perspective*, SUNY Press, Albany, pp. 21-41.
- Casey, Edward S. (2009), *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World* (Second Edition), Indiana University Press, Bloomington (ed. or. Indiana University Press, Bloomington, 1993).
- Castoriadis, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris.
- Clark, Elizabeth A. (2004), *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Clegg, Steward R. (1993), "Narrative, Power, and Social Theory", in Dennis K. Mumby (a cura

- di), *Narrative and Social Control: Critical Perspectives*, SAGE Publications, London, pp. 16-46.
- Conermann, Stephan; Rheingans, Jim (a cura di) (2014), *Narrative Pattern and Genre in Hagiographic Life Writing: Comparative Perspectives from Asia to Europe*, EB Verlag, Berlin.
- Cook, Guy (1994), *Discourse and Literature: The Interplay of Form and Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Coulson, Seana (2001), *Semantic Leaps: Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*, Cambridge University Press.
- Cover, Robert (1995), "Nomos and Narrative" in Martha Minow; Michael Ryan; Austin Sarat (a cura di), *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*, University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 95-172 (or. in «Harvard Law Review», Vol. 97 [4], 1983, pp. 4-68).
- Cresswell, Tim (1996), *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Culler, Jonathan (2001 rist.), *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Routledge, London/New York.
- Currie, Mark (2013), *The Unexpected: Narrative Temporality and the Philosophy of Surprise*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- De Carolis, Massimo (2006), "La fabbrica dell'esemplarità. Per uno studio naturalistico del rituale", in «Forme di vita», Vol. 5, pp. 15-29.
- Deleuze, Gilles (2007), "Istinti e istituzioni", in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino, pp. 15-18 (ed. or. Hachette, Paris, 1953, pp. viii-xi).
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2003), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma (ed. or. Les Éditions de Minuit, Paris, 1980).
- Domenicali, Filippo (2006), "La traccia quasi cancellata. Il metodo genealogico di Foucault", in «I Castelli di Yale», Vol. VIII (8), pp. 107-116.
- Dyrberg, Torben B. (1997), *The Circular Structure of Power: Politics, Identity, Community*, Verso, London/New York.
- Eco, Umberto (1992), *Interpretation and Overinterpretation*, Stefan Collini (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge.
- Esposito, Roberto (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Ellis, David (2000), *Literary Lives: Biography and the Search for Understanding*, Routledge, London/New York.

- Fetzer, Anita (2012), "Contexts in Interaction: Relating Pragmatic Wastebaskets", in Rita Finkbeiner; Jörg Meibauer; Petra B. Schumacher (a cura di), *What is a Context?: Linguistic Approaches and Challenges*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, pp. 105-128.
- Fish, Stanley (1980), *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Fish, Stanley (1989), *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Duke University Press, Durham.
- Fludernik, Monika (1996), *Towards a 'Natural' Narratology*, Routledge, London/New York.
- Foucault, Michel (1996), *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano (ed. or. Éditions Gallimard, Paris, 1969).
- Foucault, Michel (1971), "Nietzsche, la généalogie, l'Historie", in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, pp. 145-172.
- Foucault, Michel (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino (ed. or. Éditions Gallimard, Paris 1975).
- France, Peter; St. Clair, William (a cura di) (2002), *Mapping Lives: The Uses of Biography*, Oxford University Press, Oxford.
- Frow, John (1990), "Intertextuality and Ontology", in Michael Worton; Judith Still (a cura di), *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester University Press, Manchester, pp. 45-55.
- Frye, Northrop (1957), *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, Princeton.
- Ganzevoort, R. Ruard.; Haardt, Maaïke; Scherer-Rath, Michael (a cura di) (2013), *Religious Stories We Live By: Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*, Brill, Leiden.
- Geertz, Armin W.; Jensen, Jeppe S. (a cura di) (2011), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield.
- Genette, Gérard (1976), *Figure III. Discorso del racconto*, Einaudi, Torino (ed. or. Éditions du Seuil, Paris, 1972).

- Genette, Gérard (1982), *Palimpsestes: la littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil.
- Gentili, Carlo (2003), *La filosofia come genere letterario*, Pendragon, Bologna.
- Ghosh, Peter (2013), *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories*, Oxford University Press, Oxford.
- Gibson, John; Huemer, Wolfgang (a cura di) (2004), *The Literary Wittgenstein*, Routledge, London/New York.
- Goffman, Erving (1974), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Green, Melanie C.; Brock, Timothy C. (2002), "In the Mind's Eye: Transportation-Imagery Model of Narrative Persuasion", in M.C. Green *et al.* (a cura di), *Narrative Impact: Social and Cognitive Foundations*, LEA, Mahwah/London, pp. 315-341.
- Greetham, David (2010), *The Pleasures of Contamination: Evidence, Text, and Voice in Textual Studies*, Indiana University Press, Bloomington.
- Hall, John R. (2007), "Historicity and Sociohistorical Research", in William Outhwaite; Stephen P. Turner (a cura di), *The SAGE Handbook of Social Science Methodology*, SAGE Publications, London, pp. 82-99.
- Herman, David (2002) *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Herman, David (2003), "Stories as a Tool for Thinking", in David Herman (a cura di), *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, Center for the Study of Language and Information, Stanford.
- Herman, David (2008), "Narrative Theory and the Intentional Stance", in «Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas», Vol. 6 (2), pp. 233-260.
- Herman, David (2013), *Storytelling and the Sciences of Mind*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Hofmann, Gert (2007), "Introduction", in Gert Hofmann (a cura di), *Figures of Law: Studies in the Interference of Law and Literature*, Francke, Tübingen/Basel, pp. 33-42.

- Hoskins, Jantet (2006), "Agency, Biography and Objects", in Christopher Tilley; Webb Keane; Susanne Küchler; Michael Rowlands; Patricia Spyer (a cura di), *Handbook of Material Culture*, SAGE Publications, London, pp. 74-84.
- Huck, Christian; Schinko, Carsten (2006), "The Medial Limits of Culture: Culture as Text vs. Text as Culture", in Gerd Sebald; Michael Popp, Jan Weyand (a cura di), *GrenzGänge-BorderCrossings: Kulturtheoretische Perspektiven*, LIT Verlag, Berlin, pp. 57-71.
- Iser, Wolfgang (1978), *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Iser, Wolfgang (2000), *The Range of Interpretation*, Columbia University Press, New York.
- Jäger, Siegfried; Maier, Florentine (2009), "Theoretical and Methodological Aspects of Foucauldian Critical Discourse and Dispositive Analysis", in Ruth Wodak; Michael Meyer (a cura di), *Methods of Critical Discourse Analysis*, Second Edition, SAGE Publications, London.
- Jesi, Furio (1977), *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Kasulis, Thomas P. (1992), "Philosophy as Metapragmatics", in Frank Reynolds and David Tracy (a cura di), *Discourse and Practice*, SUNY Press, Albany, pp. 169-195.
- Kellner, Reiner (2013), *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists*, SAGE Publications, London.
- Kupferberg, Feiwel (2012), "Conclusion: Theorizing Turning Points and Decoding Narratives", in Karla B. Hackstaff; Feiwel Kupferberg; Chaterine Négroni (a cura di), *Biography and Turning Points in Europe and America*, The Policy Press, Bristol, pp. 227-259.
- Lavocat, Françoise (a cura di) (2010), *La Théorie littéraire des mondes possibles*, Éditions du CNRS, Paris.
- Lemke, Jay L. (1995), *Textual Politics: Discourse And Social Dynamics*, Taylor&Francis, London.
- Linde, Charlotte (2001), "Narrative in Institutions", in Deborah Schiffrin; Deborah Tannen; Heidi E. Hamilton (a cura di), *The Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell Publishing, Malden (MA), pp. 518-535.

- Lorusso, Anna Maria (2015), "L'abito in Peirce. Una teoria non sociologica per la semiotica della cultura", in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», pp. 270-281.
- Malpas, Jeff E. (2004), *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge, 1999).
- Masuzawa, Tomoko (2000), "Origin", in Willi Braun; Russell T. McCutcheon (a cura di), *Guide to the Study of Religion*, Continuum, London, pp. 209-224.
- Masuzawa, Tomoko (2005), *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago.
- McAdam, Doug; Tarrow, Sidney; Tilly, Charles (2004), *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McCutcheon, Russell T. (a cura di) (2015), *Fabricating Origins*, Equinox Publishing, London.
- McGarry, Aidan; Jasper, James M. (a cura di) (2015), *The Identity Dilemma: Social Movements and Collective Identity*, Temple University Press, Philadelphia.
- Monk, Ray (2007), "Life without Theory: Biography as an Exemplar of Philosophical Understanding", in «Poetics Today», Vol. 28 (3), pp. 527-570.
- Nemoianu, Virgil; Royal, Robert (a cura di) (1992), *Play, Literature, Religion: Essays in Cultural Intertextuality*, SUNY Press, Albany.
- Nünning, Ansgar (2010), "Making Events – Making Stories – Making Worlds: Ways of Worldmaking from a Narratological Point of View", in Vera Nünning; Ansgar Nünning; Birgit Neumann (a cura di), *Cultural Ways of Worldmaking: Media and Narratives*, Walter de Gruyter, Berlin, 2010, pp. 191-213.
- Nünning, Ansgar (2012), "“With the Benefit of Hindsight”: Features and Functions of Turning Points as a Narratological Concept and as a Way of Self-Making", in A Ansgar Nünning; Kai Marcel Sicks (a cura di), *Turning Points: Concepts and Narratives of Change in Literature and Other Media*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 31-58.
- Orr, Mary (2003), *Intertextuality: Debates and Contexts*, Polity, Cambridge.
- Passeron, Jean-Claude; Revel, Jacques (a cura di) (2005), *Penser par cas*, EHESS Éditions, Paris.
- Plett, Heinrich F. (a cura di) (1991), *Intertextuality*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Polkinghorne, Donald E. (1988), *Narrative Knowing and the Human Sciences*, SUNY Press, Albany.
- Pollock, W.J. (2004), "Wittgenstein on The Standard Metre", in «Philosophical Investigations», Vol. 27 (2), pp. 148-157.

- Prinzivalli, Emanuela (1997), “Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche”, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino, pp. 71-116.
- Rabinowitz, Paul J. (1987), *Before Reading: Narrative Conventions and the Politics of Interpretation*, Cornell University Press, Ithaca.
- Rappaport, Roy, (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rastier, François (2003), *Arti e scienze del testo. Per una semiotica delle culture*, Meltemi, Roma.
- Redaelli, Enrico (2011), *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, ETS, Pisa.
- Reinfandt, Christoph (2009), “Reading Texts After the Linguistic Turn: Approaches From Literary Studies and Their Implications”, in Miriam Dobson; Benjamin Ziemann (a cura di), *Reading Primary Sources: The Interpretation of Texts From Nineteenth- and Twentieth-century History*, Routledge, London/New York.
- Reynolds, Frank E.; Capps, Donald (a cura di) (1976), *The Biographical Process: A Study in the History and Psychology of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Ricoeur, Paul (1981), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge.
- Ricoeur, Paul (1986), *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano, (ed. or. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1977).
- Ricoeur, Paul (1986), *Tempo e racconto* (Volume primo), Jaca Book, Milano (ed. or. Éditions du Seuil, Paris, 1983).
- Ricoeur, Paul (1993), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano (ed. or. Éditions du Seuil, Paris, 1990).
- Sammut, Gordon; Daanen, Paul ; Moghaddam, Fathali M. (a cura di) (2013), *Understanding the Self and Others: Explorations in intersubjectivity and interobjectivity*, Routledge, London/New York.
- Schank, Roger C.; Abelson, Robert P. (1977), *Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry Into Human Knowledge Structures*, LEA Publishers, Hillsdale.

- von Scheve, Christian; Salmela, Mikko (a cura di), *Collective Emotions*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Schneider, Ralf; Hartner, Marcus (a cura di) (2012), *Blending and the Study of Narrative: Approaches and Applications*, Walter De Gruyter, Berlin.
- Schüle, Andreas (2002), *Biographie als religiöser und kultureller Text / Biography as a religious and cultural text*, LIT Verlag, Berlin.
- Searle, Leroy F. (2004), "Emerging Questions: Text and Theory in Contemporary Criticism", in Raimonda Modiano, Leroy F. Searle, Peter L. Shillingsburg (a cura di), *Voice, Text, Hypertext: Emerging Practices in Textual Studies*, University of Washington Press, Seattle/London.
- Segre, Cesare (1982), "Intertestuale/interdiscorsivo. Appunti per una fenomenologia delle fonti", in Costanzo Di Girolamo; Ivano Paccagnella, *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*, Sellerio, Palermo, pp. 103-118.
- Skinner, Quentin (2001), *Dell'interpretazione*, Mulino, Bologna.
- Sloterdijk, Peter (2010), *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. Suhrkamp, Frankfurt, 2009).
- Smith, Barbara Herrnstein (1988), *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Smith, Wilfred Cantwell (1993), *What is Scripture?: A Comparative Approach*, Fortress Press, Minneapolis.
- Sperber, Dan (1996), *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Sternberg, Meir (2008), "If-Plots: Narrativity and the Law-Code", in John Pier; José A. García Landa (a cura di), *Theorizing Narrativity*, De Gruyter, Berlin, pp. 29-108.
- Tally, Robert T. Jr. (2011), "On Literary Cartography: Narrative as a Spatially Symbolic Act", *New American Notes Online*, 2012, <http://www.nanocrit.com/issues/issue-1-navigation-all/literary-cartography-narrative-spatially-symbolic-act/> (ultimo accesso 01/08/2016).

- Vásquez, Manuel A. (2008), "Studying Religion in Motion: A Networks Approach", in «Method and Theory in the Study of Religion», Vol. 20, pp. 151-184.
- Voltolini, Alberto (2006) *How Ficta Follow Fiction: A Syncretistic Account of Fictional Entities*, Springer, Dordrecht.
- Warnick, Bryan R. (2008), *Imitation and Education: A Philosophical Inquiry into Learning by Example*, SUNY Press, Albany.
- White, Harrison C. (2008), *Identity and Control: How Social Formations Emerge*, Princeton University Press, Princeton.
- White, Hayden (1978), *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Widdowson, Henry G. (2007), *Discourse Analysis*, Oxford University Press, Oxford.
- Wimbush, Vincent L. (2008), "Introduction: TEXTureS, Gestures, Power: Orientation to Radical Excavation", in Vincent L. Wimbush (a cura di), *Theorizing Scriptures: New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*, Rutgers University Press, New Brunswick, pp. 1-20.
- Woodward, Ian (2007), *Understanding Material Culture*, SAGE Publications, London.
- Zerubavel, Eviatar (2012), *Ancestors and Relatives: Genealogy, Identity, and Community*, Oxford University Press, Oxford.

