

AION

ANNALI DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI «L'ORIENTALE»

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO E DEL MEDITERRANEO ANTICO

SEZIONE FILOLOGICO-LETTERARIA

QUADERNI · 15.

ANNALI DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
"L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

Sezione filologico-letteraria
AION (filol)

Direttore responsabile
AMNERIS ROSELLI

Comitato scientifico
DAGMAR BARTOŇKOVÁ · ALBIO CESARE CASSIO · GIOVANNI CERRI
JACQUES JOUANNA

Comitato di redazione
GIORGIO JACKSON · LUIGIA MELILLO · LUIGI MUNZI · RICCARDO PALMISCIANO
DOMENICO TOMASCO · ROBERTO VELARDI

*

Registrato al n. 2926 del Registro periodici del Tribunale di Napoli
ai sensi del D.L. 8-2-1948 n. 47.

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento totale o parziale
e con qualsiasi mezzo (compresi microfilms, microfiches e riproduzioni fotostatiche)
sono riservati per tutti i Paesi.

I volumi degli Annali possono essere richiesti in scambio da altre Università
o istituzioni culturali rivolgendosi all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale",
Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico,
Palazzo Corigliano, Piazza S. Domenico Maggiore, 80134 Napoli,
tel. 081 6909712, fax 081 6909631.

Manoscritti e contributi per la pubblicazione dovranno essere inviati
allo stesso indirizzo.

<http://www.iuo.it/dipmcma/pubblicazioni>

*

ISSN 1128-7209
ISBN 978-88-6227-319-0
ISBN ELETTRONICO 978-88-6227-320-6

© 2011 BY UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

L'INSEGNAMENTO
DELLE *TECHNAI*
NELLE CULTURE ANTICHE

ATTI DEL CONVEGNO
ERCOLANO, 23-24 MARZO 2009

A CURA DI
AMNERIS ROSELLI E ROBERTO VELARDI



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXI

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della

Fabrizio Serra editore[®], Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata · All rights reserved

UFFICI DI PISA: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax + 39 050574888, fse@libraweb.net

UFFICI DI ROMA: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 0670452456, fax + 39 0670476605, fse.roma@libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

www.libraweb.net

SOMMARIO

<i>Premessa</i>	9
GEOFFREY E. R. LLOYD, <i>Techne and Dao: observations on the concepts of art, techniques and methods in ancient Greece and China</i>	13
GIUSEPPE CAMBIANO, <i>Manuale 'tecnico' e manuale 'scientifico': i casi di Euclide e di Erone</i>	23
GIOVANNI CERRI, <i>Tecniche e politica tra Socrate e Protagora in Platone</i>	37
AMNERIS ROSELLI, <i>I maestri di Galeno, Galeno come maestro</i>	53
GIACOMELLA OROFINO, <i>Mnemotecniche visuali dell'antica medicina tibetana</i>	71
FABRIZIO PESANDO, <i>L'ars struendi nella precettistica catoniana (agr., 14)</i>	85
FRANCESCO SFERRA, <i>Tecniche di composizione del canone pāli. Trasmissione e costruzione del sapere nel buddhismo theravāda</i>	95
ROBERTO VELARDI, <i>Metodi di insegnamento nelle scuole di retorica in Grecia, tra v e iv secolo a.C.</i>	109
LUIGI MUNZI, <i>Tecniche e ruolo dell'exemplum nei grammatici latini</i>	125
ANTONIETTA GOSTOLI, <i>L'educazione musicale nella Grecia antica (Platone; Aristotele; Ps.Plutarco, De musica)</i>	151
SERAFINA CUOMO, <i>All the proconsul's men: Cicero, Verres and account-keeping</i>	165

UN'ESPERIENZA DIDATTICA

LIVIA MARRONE, GIOIA MOLISSO, <i>Insegnare la scienza dei Greci: un'esperienza didattica interdisciplinare</i>	189
<i>Appendice iconografica</i>	207

TECNICHE DI COMPOSIZIONE
DEL CANONE PĀLI.
TRASMISSIONE E COSTRUZIONE DEL SAPERE
NEL BUDDHISMO THERAVĀDA

FRANCESCO SFERRA

COME è noto, il Canone pāli è l'unico tra i canoni buddhisti a esserci pervenuto completo in lingua originale e dunque si presta come oggetto privilegiato per un'indagine che voglia analizzare nel contempo sia i contenuti degli insegnamenti buddhisti antichi sia la loro forma, la lingua, lo stile, la struttura.

Non è necessario esplorare in dettaglio la complessa questione della formazione del Canone, sarà sufficiente tenere presenti due cose.

La prima è che la sua attuale struttura non è quella originaria. Sappiamo che gli insegnamenti, fissati subito dopo la morte del Buddha, circa nel 360 a.C.,¹ furono inizialmente suddivisi in base ai generi letterari (*aṅga*) – tre, quattro, nove o dodici a seconda del periodo e delle tradizioni – e tramandati oralmente, e che nel corso del I secolo d.C. furono messi per iscritto,² sebbene ciò non abbia implicato la cessazione della loro trasmissione orale.³ D'altra parte, ancora oggi nel Sud-Est asiatico l'apprendimento a memoria di alcuni *sutta* o di alcune sezioni (*vagga*) del Canone, pari circa a una cinquantina di pagine a stampa in caratteri latini, è parte integrante del noviziato. Sappiamo inoltre che in corrispondenza con l'impiego della scrittura l'immenso patrimonio scritturale fu riorganizzato non solo su base tematica, come nel *Samyuttanikāya*, la *Raccolta dei [discorsi in] gruppi*, ma anche secondo criteri estrinseci, come la lunghezza, per cui abbiamo il *Dighanikāya*, il *Majjhimanikāya* e il *Khuddakanikāya*, vale a dire, le collezioni dei discorsi lunghi, medi e brevi, rispettivamente, e il numero, come nel caso dell'*Āṅguttaranikāya*, che contiene *sutta* in cui si trattano argomenti connessi con il numero della sezione corrispondente. Ciò ha comportato sia la confluenza di materiali diversi nelle stesse raccolte (*nikāya*), sia, in alcuni casi, la ripetizione degli stessi insegnamenti (talvolta addirittura con le stesse parole) in collezioni diverse.

La seconda premessa da fare è che il Canone pāli è l'esito di un processo redazionale che si prolunga fino al V sec. d.C., quando a opera di Buddhaghosa e della comunità monastica del Mahāvihāra (Śrī Laṅkā) furono redatti i principali commentari (*aṭṭhakathā*). Al momento, tranne rari casi, non è possibile stabilire una cronologia precisa dei *sutta* né comprendere a fondo il modo in cui la strati-

¹ Sulla datazione del Buddha storico, si veda Bechert 1982, 1985, 1991-92, e i numerosi articoli che si trovano in *The Indian Journal of Buddhist Studies* 6/1-2 (1994). Per un elenco degli *aṅga*, si veda von Hinüber 1996: 7 e Cicuzza e Sferra 2001: lxxx-lxxxii.

² Cfr. Allon 1997: 3, n. 19.

³ Cfr. Collins 1990: 121.

ficazione dei materiali ha avuto luogo. Basterà dire che la “ricomposizione” del Canone ha svolto almeno due funzioni: da un lato ha contribuito a migliorare la trasmissione degli insegnamenti, dall’altro ha permesso di fissarne la corretta interpretazione. A tal proposito Steven Collins (1990: 89) ha fatto notare che il Canone pāli andrebbe concepito come il prodotto della tradizione Theravāda, “come parte di una strategia di legittimazione” della stessa, piuttosto che come la sua base scritturale. Poiché è verosimile che qualcosa di analogo sia avvenuto anche per altre tradizioni buddhiste, l’analisi delle strutture e delle tecniche di redazione canonica, non più limitata strettamente agli aspetti linguistici e condotta specialmente in chiave comparativa, considerando cioè il Canone pāli e tutti i testi paralleli disponibili in altre lingue, a cominciare ovviamente dalle porzioni sopravvissute dei canoni in sanscrito, potrà dare frutti importanti anche per uno studio delle dottrine delle varie tradizioni buddhiste antiche. Un’indagine di questo tipo non è ancora stata svolta dagli specialisti.

Dati questi presupposti, è lecito aspettarsi che i redattori del Canone abbiano cercato di far sì che, attraverso la loro opera di revisione e sistemazione, il contenuto dell’insegnamento originario venisse tramandato in tutta la sua complessità e secondo quella che soggettivamente si riteneva fosse l’interpretazione ortodossa. Dunque è plausibile che a tal fine abbiano attuato e sviluppato delle tecniche di composizione letteraria funzionali, da un lato, alla memorizzazione e trasmissione dei testi e, dall’altro, al loro arricchimento semiotico, nella consapevolezza che la forma/struttura di un testo ne influenza il contenuto e lo completa.

Gli elementi formali e strutturali, infatti, possono contribuire a trasmettere ulteriori informazioni rispetto a quelle ricavabili direttamente dalla lettera del testo. Questi elementi possono essere estrinseci, riguardando essenzialmente la collocazione di un brano in un contesto più ampio, oppure intrinseci, riguardando la sua struttura interna, la scelta dei termini, delle formule e della loro disposizione, che, a giudizio di chi scrive, non hanno unicamente una funzione mnemonica, sebbene ovviamente questa non possa mancare in relazione a una letteratura in origine orale.

L’impiego delle formule, in particolare, rivela anche una strategia narrativa. Ha peraltro lo scopo di sottolineare, evidenziare, catalogare e in qualche misura rendere “liturgici” e “sacrali” alcuni passi. Udite o lette di nuovo, le parole consentono al fruitore di riconoscere, forse più intuitivamente che per via razionale, la funzione specifica di un determinato insegnamento, che condivide appunto con altri una cornice strutturale simile. Formule e parole-chiave, proprio grazie alla loro ripetizione, possono suscitare una risonanza speciale e un forte impatto, anche emotivo, nell’ascoltatore o lettore esercitato e interessato, che si predispone a ricevere un contenuto di cui già riconosce, per così dire, i confini. Insieme alle parole, la struttura concorre a “nutrire” il testo di una qualità particolare: le formule, nello specifico, proprio perché udite centinaia, forse migliaia di volte (pensiamo anzitutto ai monaci che sono tenuti all’ascolto e alla ripetizione quotidiana di brani canonici), creano un orizzonte di significato, evocano determinati stati d’animo, ricordi legati ad altri insegnamenti simili. Ciò che si sviluppa non è

una conoscenza razionale, ma quella basata sulla sedimentazione inconscia delle informazioni.

L'indagine sulle tecniche di composizione letteraria in relazione ai canoni buddhisti a partire dal Canone pāli non è ovviamente fine a se stessa. Cercare di far luce su di esse è importante anche per mettere a punto un'euristica e un'ermeneutica più accurate. In particolare, a) il contesto generale in cui è collocato un *sutta* può dirci qualcosa in più su come interpretarne la lettera; b) l'inclusione in esso di parole-chiave può illuminare meglio la portata dell'insegnamento e forse anche il contesto originario di riferimento; c) la struttura interna può richiamare strutture simili e permettere quindi il rimando ad altre parti del Canone.

2. Notiamo anzitutto che in molti casi la successione dei testi all'interno delle raccolte non è casuale. Pensiamo, ad esempio, al celebre discorso in cui il Buddha racconta ai monaci la propria esperienza della notte del risveglio (*bodhi*). Nel Canone pāli segue insegnamenti sul retto modo di stare nel momento presente, su come esercitare e sviluppare l'attenzione non giudicante;⁴ nel Codice monastico (*vinaya*) in sanscrito dei Mūlasarvāstivādin, invece, segue un discorso sull'acquisizione dei poteri sovranaturali da parte del Buddha futuro.⁵ L'implicito è abbastanza evidente: la sequenza dei *sutta* suggerisce che per ottenere il risveglio i Theravādin ritengono necessario coltivare la consapevolezza (*sati*) e l'*insight* (*vipassanā*) sulla natura non sostanziale delle sensazioni, degli stati d'animo e della mente; i Mūlasarvāstivādin, lo yoga e le *siddhi*, o "perfezioni", determinate capacità che anche in altre tradizioni, buddhiste e non, rappresenterebbero il segno dell'approssimarsi della liberazione. Non è escluso che qui ci sia il riflesso della contrapposizione tra due diverse correnti, in qualche modo compresenti in tutte le tradizioni buddhiste, una più interessata alla coltivazione dell'analisi discriminativa e della consapevolezza nel momento presente, l'altra alle tecniche dello yoga e all'ascesi.

Questa indagine potrà essere approfondita in futuro quando diverrà accessibile il testo sanscrito di una porzione molto ampia del *Dirghāgama* dei Sarvāstivādin, una delle tradizioni buddhiste antiche più celebri, che è stato ritrovato recentemente in Asia Centrale e che è oggetto di studio da parte di Jens-Uwe Hartmann e Kazunobu Matsuda. Già da ora possiamo notare che la posizione dei *sutta* all'interno della raccolta è molto diversa dalla corrispondente collezione del Canone pāli, a cominciare dal *Brahmajālasutta*, che è il primo del *Dīghanikāya* – a sua volta la prima raccolta dell'intero Canone pāli – e l'ultimo, invece, dello Śīlaskandhavarga nel *Dirghāgama*, che oltretutto comprende 23 testi, invece dei 13 del corrispettivo Śīlakkhandhavagga pāli (Hartmann 2002). Non deve essere casuale che il Canone pāli inizi con il *Brahmajālasutta*, un testo che stabilisce le basi per il corretto ragionamento e passa in rassegna tutti i punti di vista che si suppone siano stati correnti al tempo del Buddha storico per rifiutarli in quanto

⁴ Cfr. *Majjhimanikāya* 4 (*Bhayabheravasutta*); 19 (*Dvedhāvitakkasutta*).

⁵ Cfr. *Sanḅhabhedavastu*, ed. a cura di Raniero Gnoli, IsMEO, Serie Orientale Roma XLIX, 1, Roma 1977, vol. 1, pp. 116-119.

astrazioni derivate dal semplice contatto con le basi dei sensi, inquinate da attaccamento ecc., e non frutto di una presa diretta con la realtà così com'è. E verosimilmente non dev'essere un caso se invece il Canone dei Sarvāstivādin inizia con altri testi che non hanno paralleli in pāli e che ancora non sono accessibili agli studiosi.

3. Alle volte perfino la disposizione delle strofe in un *sutta* rivela un intento preciso. Un esempio interessante è offerto dalla strofa 7.8 del *Dhammapada*. Questa è stata studiata da Kenneth Roy Norman (1979), il quale, tuttavia, si limita a un'analisi delle parole e non tenta alcuna spiegazione della sua funzione nel contesto.

assaddho akataññū ca sandhicchedo ca yo naro
hatāvākāso vantāso sa ve uttamaporiso

Il testo è stato tradotto numerose volte, anche in italiano. Cito dalla versione di Pio Filippini-Ronconi (1968: 112):

Quell'uomo che è libero dalla credulità, che conosce l'Increato, che ha tagliato tutti i legami, che ha cancellato tutte le tentazioni, che ha rinunciato ad ogni speranza, costui è davvero il supremo fra gli uomini.

Dal punto di vista grammaticale questa traduzione è fondamentalmente giusta, ma non è corretta: è andato perso qualcosa. Anzitutto notiamo che il termine chiave, quello che tecnicamente verrà chiamato *ḍīpaka* (lett. 'illuminatore'), si trova in fondo alla strofa. Il *ḍīpaka* ha la funzione di chiarire il reale significato di tutte le altre parole della strofa. Secondo la classificazione dei retori indiani, può trovarsi all'inizio, a metà o anche alla fine. La scelta della posizione, con il conseguente effetto stilistico, è ovviamente a totale arbitrio del compositore. Dunque, c'è motivo di pensare che anche nel nostro caso *uttamaporiso*, il "migliore tra gli uomini", sia stato posto in fondo alla strofa intenzionalmente. A questo punto dobbiamo chiederci quale fosse l'effetto desiderato dall'autore.

Notiamo anzitutto che, nel linguaggio ordinario, che doveva risultare immediatamente evidente all'ascoltatore, tutti gli aggettivi o sostantivi precedenti hanno un significato fortemente negativo. *Assaddho* è lo sfiduciato, *akataññū* è l'ingrato, letteralmente 'uno che non conosce ciò che è stato fatto (*kata*) [per lui]', *sandhicchedo* è lo scassinatore (lett. 'uno che recide i lucchetti'), *hatāvākāso* è uno che ha rifiutato una buona opportunità, *vantāso* è, infine, letteralmente, un "mangiatore di vomito (*vanta*)". È facile immaginare lo stupore, suscitato ad arte, del lettore o ascoltatore di fronte all'affermazione che un uomo (*naro*) siffatto sia davvero (*ve*) il migliore degli uomini. Ci saremmo aspettati il contrario, un termine come *adhamaporiso* ('peggiore tra gli uomini'), e invece il *ḍīpaka* ci costringe a fermarci, a ripercorrere tutta la strofa e a cercare un secondo significato, più appropriato, quello che più o meno emerge dalla traduzione di Filippini-Ronconi. Non si tratta qui di un semplice vezzo dell'autore; egli ha fatto intenzionalmente ricorso a una tecnica che diventerà celebre nella letteratura d'arte indiana e che prende il nome di *śleṣa*, "intreccio" di significati, e vi ha fatto ricorso non per virtuosismo stilistico, per divertimento o per fare una specie di indovinello al lettore, come è

stato suggerito da Norman,⁶ ma per una precisa strategia narrativa.⁷ Procediamo per gradi.

La stessa strofa ricorre in sanscrito buddhista nel *Dharmapada* (st. 18.7) e nell'*Udānavarga* (st. 29.23).⁸ In entrambi i casi, come anche nel *Dhammapada* pāli, essa è preceduta da altre strofe che celebrano le virtù spirituali, siano esse dell'*arhant* ('venerabile') o del buon monaco, e cioè continenza, calma, distacco, concentrazione ecc. È plausibile che il lettore/ascoltatore possa cominciare a distarsi, a dare tutto per scontato. Ci vuole una rottura per rivedere le cose con uno sguardo "nuovo". Se la strofa contiene idee importanti, se intende riassumere, condensare dei concetti-chiave, focalizzare l'attenzione del fruitore, non può limitarsi a esporre semplicemente gli argomenti. Il testo è disposto in modo tale da creare un piccolo *shock*, da risvegliare dal torpore in modo da spingere a rileggere i vari attributi, a cercarne il significato più profondo: a questo punto non solo è chiaro il senso del testo, ma, ed è questo il punto, il significato resta impresso nella mente. *Assaddho* è colui che non crede nei luoghi comuni; *akataññū* è uno che conosce l'increato (*akata*), vale a dire il nirvāṇa; *sandhicchedo* è chi ha tagliato i legami (*sandhi*) con il saṃsāra e cioè verosimilmente con la famiglia e con il mondo e ha intrapreso la vita monastica; *hatāvakāso* è colui che non dà più occasione (*avakāsa*) di germogliare ai semi del karman; *vantāso* è, infine, uno che ha abbandonato ogni aspettazione e vive tranquillo nell'*hinc et nunc*.

Ricorrendo a un linguaggio intenzionalmente paradossale, attraverso una sequenza di doppi sensi e tenendo la frase in sospenso fino all'ultimo, l'autore riesce a creare un interessante effetto sorpresa nell'ascoltatore/lettore, decondizionando in questo modo la qualità del suo ascolto, e imprimendogli nella mente concetti importanti. Ogni traduzione che sciolga subito il significato è di fatto un tradimento della strategia narrativa dell'autore.

4. Alle volte perfino l'impiego di parole determinate può illuminare meglio la portata dell'insegnamento e offrirci una chiave di lettura della sua genesi e provenienza. Pensiamo ad esempio al termine pregnante *atammayatā*, "disidentificazione", che troviamo in alcuni *sutta* importanti (ad es. in *Majjhimanikāya* 113 e 137), in cui si nega la possibilità che si possa ottenere il risveglio mediante la pratica degli assorbimenti meditativi (*jhāna*), perché occorre appunto abbandonare l'identificazione anche con questi. Non ripeto quanto ho scritto estesamente altrove.⁹ Notiamo solo che la conoscenza del contesto in cui originariamente fu utilizzato il termine aiuta a comprendere meglio anche quei passi nei quali compare l'aggettivo *atammayo* ('disidentificato') a esso connesso.

5. La prima cosa che colpisce chiunque intraprenda la lettura del Canone pāli è l'abbondanza delle ripetizioni. Si pensi, solo per fare un esempio, all'inizio dell'*Alagaddūpamasutta* (= *Majjhimanikāya* 22), dove la stessa frase ("Ariṭṭha, che

⁶ "It seems likely that the verse was originally intended as a riddle or puzzle" (Norman 1979: 328).

⁷ Per un ulteriore esempio di questa stessa strategia narrativa, si veda Sferra 2005.

⁸ È assente invece nel *Dharmapada* in gāndhārī.

⁹ Si veda Sferra, in corso di stampa.

in precedenza era stato un cacciatore di avvoltoi, concepì la seguente opinione errata: “Così comprendo la dottrina insegnata dal Beato: le realtà che egli definisce ostruenti non possono affatto ostacolare colui che vi indulge”) ricorre ben 11 volte in sole tre pagine. Non solo gli editori moderni, ma anche i copisti antichi hanno fatto uso, in questo e in tutti i casi simili, di abbreviazioni, sostituendo l'intera frase con le sillabe *pe, pa, la* ecc., per indicare la presenza delle ripetizioni (*peyyāla*) senza dover trascrivere per decine di volte le stesse parole.

È *communis opinio* che le frequenti ripetizioni, assieme ad altri espedienti su cui torneremo, riflettono la fase orale della trasmissione canonica di cui erano responsabili i *bhāṇaka* (< *√bhaṇ*, parlare), i bardi, letteralmente ‘parlatori’, ‘esppositori’.¹⁰ In realtà, non sappiamo con esattezza come funzionava l'istituto dei *bhāṇaka* e neppure quando nacque e quando finì, al di là delle testimonianze canoniche, che risentono del processo di redazione seriore che tende a ‘normare’ e giustificare l'esistente. C'è motivo di credere che i *bhāṇaka* fossero dei professionisti della recitazione, capaci di adattare gli insegnamenti ai contesti specifici in cui era necessario riproporli: ciò spiegherebbe anche le diverse redazioni di uno stesso *sutta*.¹¹

Norman ha mostrato come i *bhāṇaka* o i loro predecessori ebbero un ruolo determinante in quello che possiamo definire il processo editoriale delle scritture e nella standardizzazione della lingua.¹² E dunque, per ricordare gli insegnamenti, si sarebbero giovati delle ripetizioni, ma anche di *stock-phrases*, di liste (*mātikā*),¹³ di indici dei contenuti (*uddāna*), della disposizione in progressione numerica (il caso più eclatante è quello dell'*Aṅguttaranikāya*), delle allitterazioni, della composizione nominale di termini opposti mediante la *a* privativa in funzione di cerniera, e, infine, del cosiddetto Waxing Syllables Principle e cioè l'espedito per cui le parole sono ordinate secondo un numero crescente di sillabe.¹⁴

L'efficacia di queste tecniche per la memorizzazione dei testi è ampiamente dimostrata, tuttavia è molto probabile che l'utilizzo delle formule, in particolare, e talora anche degli altri espedienti, rifletta, almeno in alcuni casi, anche una strategia narrativa con intenti semiotici precisi; da semplice tecnica di memorizzazione e trasmissione dei testi diviene tecnica di costruzione del sapere.

Un esempio chiarirà meglio le mie parole.

Il quarto *mahāvagga* del *Samyuttanikāya* (Indriyasamyyutta) è dedicato alle cinque facoltà spirituali (*pañcendriya*): fede, retto sforzo, consapevolezza, concentrazione e saggezza. Secondo una modalità tipica della prosa canonica, alla prima elencazione dei cinque fattori segue una progressiva spiegazione del loro significato, con un ampliamento crescente della formula iniziale. Il testo viene dunque arricchito a ogni *sutta* successivo con l'aggiunta di particolari. Nel caso dei *pañcendriya*, però, abbiamo un'eccezione. Il primo fattore, *saddhā* ('fede/fiducia'), non subisce ampliamenti:¹⁵ la frase su *saddhā* rimane la stessa, come se non fosse

¹⁰ Si veda Collins 1992, von Hinüber 1994.

¹² Cfr. Norman 2006: 58.

¹³ Cfr. Gethin 1992.

¹¹ Cfr. Norman 2006: 61-2.

¹⁴ Cfr. Norman 2006: 65-73.

¹⁵ Si veda *Samyuttanikāya* 4.1.9-2.1.

possibile dire altro oltre al dato essenziale, che il Buddha ha ottenuto il risveglio. Questo – sembra sottolineare il testo – è l'unico contenuto della fede: la certezza, resa evidente dall'esperienza del Buddha storico, che il risveglio è possibile, che è possibile porre fine alla sofferenza.¹⁶ La sottolineatura di questo dato essenziale, fondante tutto il percorso soteriologico (ogni percorso soteriologico potremmo dire), è data proprio dalla ripetizione secca, senza aggiunte, per tre volte nell'arco di poche pagine, della stessa identica frase, la celebre elencazione dei dieci attributi del Buddha:

E qual è, monaci, la facoltà della fede? Qui, monaci, il nobile discepolo che ha fede, ha fiducia nel risveglio del Tathāgata [e dice] così: 'Il Beato è venerabile (*arahant*), perfettamente risvegliato (*sammāsambuddha*), pieno di saggezza e benevolenza (*vijjācaranasampanna*), bene andato (*sugata*), conoscitore del mondo (*lokavidū*), senza superiore (*anuttara*), guida degli esseri che devono essere indirizzati (*purisadammasārathī*), maestro di dei e uomini (*sattā devamanussānaṃ*); è il Risvegliato (*buddha*), il Beato (*bhagavā*).'¹⁷

6. Alcune volte, infine, è possibile dimostrare che i redattori del Canone abbiano costruito i testi disponendo ad arte le formule in modo da creare dei rimandi ad altri insegnamenti.

Ci concentriamo su due brevi insegnamenti, il *Sallasutta*, il Sutta della freccia, e il *Dutiyalokadhammasutta*, il Secondo sutta sulle condizioni del mondo, che corrispondono rispettivamente a *Samyuttanikāya* 36.6 e *Ānguttaranikāya* 8.1.1.6.

Il *Sallasutta* descrive in maniera precisa il modo in cui a partire dal dolore fisico (*kāyika*), metaforicamente definito come la prima freccia, si sviluppa abitualmente il dolore mentale (*cetasika*), la seconda freccia, e cioè la nostra reazione compulsiva di avversione e disappunto. Mentre la "prima freccia" è inevitabile, la seconda non lo è. Non solo. Oltre a creare maggiore dolore al momento, produce anche le condizioni per ulteriore sofferenza nel futuro. Il testo descrive asetticamente il comportamento dell'uomo ordinario e del nobile discepolo e illustra come, a seguito di una sensazione (*vedanā*) dolorosa, piacevole o neutra, il primo scocchi sempre la seconda freccia, mentre il secondo invece sia capace di non farlo, indebolendo e sradicando infine le cause che dovrebbero determinare l'insorgere della sofferenza in futuro. Il testo non dice quasi niente su ciò che rimane o succede quando la sofferenza scompare. Utilizzando un'espressione stereotipata molto densa di significato, si limita a dichiarare che il nobile discepolo conosce secondo vera realtà (*yathābhūtaṃ pajānāti*) il sorgere, il finire, la gratificazione e il pericolo delle sensazioni, spiacevoli, piacevoli e neutre. Quali che esse siano egli le sperimenta distaccato (*visaññutto*).

Il *Dutiyalokadhammasutta* descrive quelle che tradizionalmente vengono definite le otto condizioni o fattori (*dhamma*) che fanno andare avanti il mondo: acquisizione e perdita, successo e disfatta, lode e biasimo, piacere e dolore. Sia l'uomo ordinario sia il nobile discepolo sperimentano questi otto fattori, ma il primo non si rende conto che si tratta di esperienze impermanenti, soggette al

¹⁶ Il tema è stato studiato da Elisa Caruso (2005).

¹⁷ Per un commento esteso a questi dieci attributi, si veda il *Visuddhimagga* di Buddhaghosa 7.1.

cambiamento. La mente viene catturata da queste esperienze ed egli si attacca alle acquisizioni, al successo ecc. e prova avversione per la perdita, la disfatta ecc. Non è libero da attrazione e repulsione e dunque non è libero dalla sofferenza. Al contrario, il nobile discepolo conosce secondo vera realtà (*yathābhūtaṃ pajānāti*), non permette alla mente di appropriarsi di queste esperienze, vive le acquisizioni ecc. e il loro contrario senza attaccamento e avversione e si libera pertanto dalla sofferenza. Qui non si parla di sensazione e non si distingue nettamente il piano del dolore fisico da quello mentale, si torna, però, insistentemente, sul concetto della conoscenza della vera realtà delle cose, che presuppone tutto il discorso fatto analiticamente nel *Sallasutta* e in altri testi (*Bhaddekarattasutta* ecc.) dove si dice che il nobile discepolo non si identifica in termini di io e mio con le esperienze che si trova a vivere.

Questi due insegnamenti sembrano completarsi a vicenda: il primo descrive la creazione del dolore mentale a partire da quello fisico, il secondo si concentra su alcune aree specifiche che riguardano l'attività umana nel suo complesso e che fungono da base per lo sviluppo della sofferenza mentale. Anche se possiamo solo supporre, piuttosto che esserne assolutamente certi, che i due *sutta* condividano un'origine comune, non possiamo non notare che i loro contenuti sono strettamente collegati. Può darsi che si trattasse di due *sutta* distinti sin dall'inizio e poi successivamente collegati in base alla loro complementarità, oppure che fossero parti di uno stesso insegnamento, diviso poi nella consapevolezza che fosse sempre possibile leggere e studiare il testo nella sua versione completa. Come che stiano le cose, resta il fatto che a un certo punto è stato deciso di creare o mantenere un collegamento tra questi *sutta*.

E ciò è stato fatto anzitutto creando una comune struttura ai due insegnamenti: anche se ci limitiamo a uno sguardo superficiale, notiamo che i due *sutta* presentano le stesse formule principali e sono divisibili entrambi in tre sezioni: introduzione/domanda, risposta e conclusione. Non riportiamo qui il brano integralmente, ma solo i passi decisivi per un'analisi strutturale.

Iniziamo con l'analisi della domanda. A sinistra troviamo il testo del *Sallasutta* e a destra quello del *Dutiyalokadhammasutta*. Le parti identiche sono stampate al centro. Le formule sono individuate con delle sigle.

assutavā bhikkhave puthujjano sukham pi vedanaṃ vediyati, dukkham pi vedanaṃ vediyati, adukkhamasukham pi vedanaṃ vediyati.

sutavā bhikkhave ariyasāvako sukham pi vedanaṃ vediyati, dukkham pi vedanaṃ vediyati, adukkhamasukham pi vedanaṃ vediyati.

assutavato bhikkhave puthujjanassa uppajjati lābho pi alābho pi yaso pi ayaso pi nindā pi pasamsā pi sukham pi dukkham pi.

sutavato pi kho bhikkhave ariyasāvakassa uppajjati lābho pi alābho pi yaso pi ayaso pi nindā pi pasamsā pi sukham pi dukkham pi.

(A) tatra bhikkhave ko viseso, ko adhippāyoso, kiṃ nānākaraṇaṃ sutavato ariyasāvakassa assutavatā puthujjanenā ti ?

(B.1) bhagavaṃmūlakā no bhante dhammā bhagavannettikā bhagavaṃpaṭisaraṇā.

sādhū vata bhante bhagavantam yeva paṭibhātu etassa bhāsitassa attho. bhagavato sutvā bhikkhū dhāressantīti.

(B.2) tena hi bhikkhave suṇātha, sādhukaṃ manasikarotha, bhāsisāmīti. evaṃ bhante ti kho te bhikkhū bhagavato paccassuṃ. bhagavā etad avoca:

Come si vede, la formula B, che potremmo definire “di fiducia e attesa” è comune a entrambi i *sutta*. È usata dai monaci per rivolgersi al Beato. La prima parte (B.1) recita:

Venerabile, per noi gli insegnamenti hanno il Beato come radice, il Beato come guida, il Beato come rifugio. Venerabile, sarebbe bene invero se il Beato chiarisse il significato di ciò che è stato detto. Dopo aver ascoltato il Beato, i monaci tesaurizzeranno [le sue parole].

Questa formula appare molte volte nel Canone pāli, ma solo nel Suttapiṭaka, il Canestro dei discorsi, non nel Codice monastico o nella Scolastica (*abhidhamma*). Più precisamente, ricorre sei volte nell’*Aṅguttaranikāya*, quattro nel *Majjhimanikāya*, una volta nel *Nettipakaraṇa* e ben settantadue volte nel *Samyuttanikāya*, e quando ricorre è scritta esattamente con le stesse parole (non è una di quelle frasi standard che vengono modificate per adattarsi al contesto, cambiando il soggetto, l’oggetto, il luogo ecc.). Vi è una sola eccezione, in cui Ānanda, uno dei discepoli più celebri del Buddha, si rivolge a lui in prima persona.¹⁸

Questa formula è sempre preceduta da una frase introduttiva – a sua volta standardizzata –, la formula A, che contiene la domanda del Buddha e di cui esistono due varianti principali: 1) *tatra bhikkhave ko viseso ko adhippāyoso kiṃ nānākaṛaṇam* [sostantivo-gen. + sostantivo-strum.] (“A questo proposito, o monaci, qual è la differenza, la distinzione, la diversità [tra X e Y]?”) oppure 2) *taṃ kiṃ maññatha bhikkhave ko viseso...* (“Perciò, o monaci, cosa pensate, qual è la differenza...”). Altre volte il Buddha può semplicemente indicare due possibilità e chiedere quale sia la migliore.

La frase introduttiva (formula A) che si presenta qui è piuttosto rara, ci imbattiamo in essa solo cinque volte in tutto il *corpus* della letteratura canonica, tre volte nel *Samyuttanikāya*, una volta nell’*Aṅguttaranikāya*, e una volta, infine, nel *Nettipakaraṇa*, un testo post-canonico considerato canonico solo nella tradizione birmana:

A questo proposito, o monaci, qual è la differenza, la distinzione, la diversità tra il nobile discepolo che ha ricevuto gli insegnamenti e l’uomo comune che non li ha ricevuti?

Va sottolineato che nel quadro di questo schema, che non rientra in alcuna delle categorie stabilite da Joy Manné (*sermon, consultation, debate*), il Buddha di solito non insegna su richiesta o dopo un evento significativo verificatosi nella comunità, non riceve la visita da una o più persone, né perché è stato interrogato per tre volte, come avviene in un altro schema ricorrente. Al contrario, è il Buddha

¹⁸ Cfr. *Samyuttanikāya*, ed. vol. 4, p. 221.

stesso che pone domande ai presenti, che ne stimola l'interesse chiedendo loro di spiegare qualcosa, spesso la differenza tra una cosa e l'altra. La loro incapacità a rispondere li induce a compiere una sorta di atto di fede e a fare una richiesta ufficiale. A questo punto, il Buddha parla. La seconda metà della formula (B.2) si ripete anche in altri contesti e corrisponde alla parte finale di quella che Manné chiama "expanded introductory formula" (1990: 33-34):

"Perciò, ascoltate, o monaci, fate bene attenzione. Parlerò".

"Sì, Venerabile", risposero i monaci al Beato.

Il Beato disse:

Queste parole non solo fanno comprendere all'ascoltatore o al lettore che il Buddha risponderà alla domanda che è stata posta, ma anche che il suo insegnamento sarà una sorta di "rivelazione". Spiegando la differenza tra "questo" e "quello", cioè tra due condizioni o tra un punto di partenza e un punto di arrivo, egli dirà qualcosa di molto importante, sia per quanto riguarda la pratica sia per quanto riguarda la dottrina.

Relativamente a questa formula ci sono due cose da notare che potrebbero essere utili per ulteriori approfondimenti: la prima è che – come abbiamo visto – questa ricorre soprattutto nel *Samyuttanikāya*, una delle collezioni che contengono il maggior numero di insegnamenti che non si trovano in un contesto, ma semplicemente giustapposti. La seconda che i *sutta* contenenti questa formula quasi mai iniziano con la ben nota frase introduttiva: *evam me sutam. ekam samayam bhagavā* [nome del clan al loc.] *viharati* [nome del luogo al loc.] ("Così ho udito. In una certa occasione il Beato dimorava presso i ..., a ..."). Fornendo le indicazioni spazio-temporali, questa frase ha la funzione di legittimare la trasmissione dell'insegnamento.¹⁹ Vale la pena di notare che gli insegnamenti contenenti la formula precedente di "fiducia e di attesa" sovente fanno parte di una serie di *sutta* che può iniziare, ma non necessariamente, con la frase introduttiva appena menzionata, nota come *vijahārapada* o *vijahārasthāna* nei testi più tardi. Il *Sallasutta*, e tutta la metà prima del *Vedanāsamyyutta* di cui fa parte, rientra in questa tipologia; viene presentato come se fosse la continuazione del gruppo precedente, in cui vi è in realtà un *vijahārapada*. Forse non è un caso che l'edizione in grafia sinhala non separi il *Vedanāsamyyutta* dal *Salāyatanasamyyutta* che lo precede.²⁰

Sia nel *Sallasutta* sia nel *Dutiyalokadhammasutta* il testo inizia con una constatazione da parte del Buddha. Nel *Sallasutta* egli dice:

O monaci, l'uomo comune che non ha ricevuto gli insegnamenti sperimenta una sensazione piacevole, sperimenta una sensazione dolorosa, sperimenta una sensazione né-dolorosa-né-piacevole.

O monaci, il nobile discepolo che ha ricevuto gli insegnamenti sperimenta una sensazione piacevole, sperimenta una sensazione dolorosa, sperimenta una sensazione né-dolorosa-né-piacevole.

¹⁹ Cfr. Tola e Dragonetti 1999.

²⁰ Cfr. Bodhi 2000: 1128.

Nel *Dutiyalokadhammasutta*:

O monaci, l'uomo comune che non ha ricevuto gli insegnamenti ottiene guadagno e perdita, successo e disfatta, lode e biasimo, piacere e dolore.

O monaci, il nobile discepolo che ha ricevuto gli insegnamenti ottiene guadagno e perdita, successo e disfatta, lode e biasimo, piacere e dolore.

In entrambi i passi è interessante notare che il termine negativo (*assutavā*) precede il positivo (*sutavā*), invertendo l'ordine naturale che invece è ripristinato nella formula A in accordo con una precisa struttura narrativa – studiata da Mark Allon (1997: 241-242) – secondo la quale, in presenza di due termini opposti, di solito il positivo precede il negativo. Ci sono, naturalmente, eccezioni a questo schema per motivi concettuali o stilistici, come nel nostro caso.²¹

L'insegnamento vero e proprio inizia con i paragrafi successivi, che, a loro volta, sono divisibili in due parti: un riassunto dell'insegnamento (*uddesa*), che si sviluppa nella sua spiegazione (*niddesa*). Poiché lo scopo di questo breve saggio è analizzare le strutture, ometterò la citazione e l'analisi di questa parte, sebbene importantissima. Dal punto di vista formale anche in essa si potrebbero osservare le inversioni di alcuni termini e la scelta di termini pregnanti, ma non è il caso di appesantire il discorso.

Diciamo solo che in base alla descrizione del *Sallasutta*, più analitico e didascalico, il processo di creazione del dolore mentale è riassumibile secondo lo schema seguente: 1. Sensazione dolorosa (prima freccia); 2. Avversione nei confronti della sensazione dolorosa (seconda freccia); 3. Rafforzamento della tendenza latente (*anusaya*) all'avversione; 4. Ricerca della compensazione data da una sensazione piacevole; 5. Rafforzamento della tendenza latente verso l'attaccamento; 6. Incapacità a sperimentare sensazioni neutre; 7. Rafforzamento della tendenza latente verso la nescienza; 8. Identificazione con la sensazione che si sperimenta; 9. Legame con la sofferenza.

Il processo descritto dal *Dutiyalokadhammasutta*, invece, potrebbe essere riassunto nel modo seguente: 1. Non conoscenza del carattere impermanente e transitorio di guadagno, perdita ecc. di cui si è fatta esperienza; 2. Appropriazione della mente da parte di guadagno, perdita ecc.; 3. Attaccamento per il guadagno, avversione per la perdita ecc.; 4. Legame con la sofferenza.

La prova ulteriore e decisiva del legame tra i due *sutta* in discussione è data dal fatto che, mentre le formule iniziali e altre formule minori che non abbiamo discusso, presenti nella parte centrale e nella conclusione dei due testi, compaiono anche altrove nel Canone, i versi finali sono comuni solo a questi.

st. 2cd iṭṭhassa dhammā na mathenti cittam
 aniṭṭhato no paṭighātam eti.

st. 3 tassānurodhā athavā virodhā
 vidhūpitā atthagatā na santi.

²¹ Si veda però Norman 2006: 69.

padam ca ñatvā virajam asokam
sammā pajānāti bhavassa pārāgū ti.

Le cose desiderate non turbano la mente,
quelle indesiderate non suscitano avversione.

Attrazione e repulsione, per lui,
sono disperse, hanno raggiunto la loro fine, non esistono.
Comprendendo lo stato privo di macchia e dolore,
egli conosce correttamente e trascende il divenire.²²

Per la precisione, queste parole compaiono solo tre volte in tutto il Canone e cioè nel *Sallasutta*, nel *Dutiyaḷokadhammasutta* e nel *Paṭhamalokadhammasutta*, il *Primo sutta sulle condizioni del mondo*. Quest'ultimo testo precede immediatamente il *Dutiyaḷokadhammasutta*, di cui rappresenta una versione estremamente concisa, consistendo unicamente nella formula iniziale e nelle strofe finali del testo.

L'esempio che è stato presentato non vuole dimostrare che la funzione di rimando ad altri testi sia sempre attiva, vuole essere lo spunto per verificare la sua possibile applicazione anche in altri casi, a riprova di una precisa tecnica di costruzione del significato.

Università di Napoli "L'Orientale"

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI ESSENZIALI

- Allon, Mark 1997 = *Style and Function. A study of the dominant stylistic features of the prose portions of Pāli canonical sutta texts and their mnemonic function*, The International Institute for Buddhist Studies, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series 12, Tokyo.
- Bechert, Heinz 1982 = "The Date of the Buddha Reconsidered", *Indologica Taurinensia* 10, pp. 29-36.
- 1985 = (a cura di) *When did the Buddha live?*, Delhi.
- 1991-92 = *The Dating of the Historical Buddha*, 2 vols., Göttingen.
- Bodhi, Bhikkhu 2000 = *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, 2 vols., Wisdom Publications, Somerville (MA).
- Caruso, Elisa 2005 = *Il concetto di saddhā (Śraddhā) nel buddhismo indiano antico*, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Tesi di laurea non pubblicata, Napoli.
- Cicuzza, Claudio 2001 = "Sallasutta. Il discorso della freccia (*Saṃyutta Nikāya* 36.6)", in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, a cura di R. Gnoli, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, pp. 429-35 [ristampato con lievi modifiche in C. Cicuzza, F. Sferra (a cura di), *I discorsi del Buddha*, Oscar Mondadori, Milano 2002, pp. 143-147, note pp. 260-261].
- Cicuzza, Claudio e Francesco Sferra 2001 = "I testi antichi", in *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, a cura di R. Gnoli, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, pp. lxxix-cxxxvii.
- Collins, Steven 1990 = "On the Very Idea of the Pali Canon", *Journal of the Pali Text Society* 15, pp. 89-126.
- 1992 = "Notes on some oral aspects of Pali literature", *Indo-Iranian Journal* 35, fasc. 2/3, pp. 121-135.

²² Trad. Cicuzza 2001: 434.

- Filippini-Ronconi, Pio A.C.F. 1968 = *Canone buddhista*, UTET, Torino.
- Gethin, Rupert 1992 = “The Mātīkās: Memorization, Mindfulness and the List”, in Janet Gyatso (ed.), *The Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, SUNY Series in Buddhist Studies, Albany (NY), pp. 149-172.
- Hartmann, Jens-Uwe 2002 = “Further Remarks on the New Manuscript of the *Dirghāgama*”, *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies*, vol. 5 (March), pp. 133-150.
- Hinüber, Oskar von 1994 = “The Oldest Literary Language of Buddhism” in O. von Hinüber, *Selected Papers on Pāli Studies*, The Pāli Text Society, Oxford, pp. 177-194.
- 1996 = *A Handbook of Pāli Literature*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Manné, Joy 1990 = “Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and Their Implications for our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature”, *Journal of the Pali Text Society* 15, pp. 29-87.
- Norman, Kenneth Roy 1979 = “Dhammapada 97: A Misunderstood Paradox”, *Indologica Taurinensia* VII (= *Dr. Ludwik Sternbach Felicitation Volume. Part One*), pp. 325-331.
- 2006 = *A Philological Approach to Buddhism. The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*, The Pali Texts Society, Lancaster.
- Sferra, Francesco 2005 = “La figura del Buddha e il suo insegnamento”. In: Stefano Rosso, Emilia Turco, Gianfranco Ceronetti (a cura di), *Dialogo come progetto - 2. Le tradizioni religiose dell'Asia*, Quaderni “Ecumenismo e Dialogo” 9, “Commissione interregionale per l'ecumenismo e il dialogo” Piemonte-Valle d'Aosta, Torino, pp. 61-64 (la discussione [“Dibattito (F. Sferra - M. Maggi)”] si trova alle pp. 72-76).
- In corso di stampa, “Il concetto di atammayatā nei Nikāya pāli”. In: Paolo Urizzi (a cura di) *Il Fine ultimo dell'Uomo*. Atti del 1° Simposio su: Prospettive sacre d'Oriente e d'Occidente. Palermo 2005, Città Nuova Editrice, Roma.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Aprile 2011
(CZ2/FC3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net