

Repetita iuvant

Le 'vite passate' e l'esercizio alla vita ideale a venire nella letteratura agiografica sul Buddha in lingua pāli

Marco Guagni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract What does it mean to 'know' the life of the Buddha? Starting from this question, the paper explores how various developments in the Buddha's biographies have led to enlarge the meanings that the whole hagiographic *corpus* intends to convey. Focusing on the structure of the *jātaka* texts, the epistemic perspectives and practical reasons conveyed by these stories are examined. The analysis of the *jātakas'* narrative frames reveals the construction of an 'ethical sense of time' which provides the framework for the shaping of identities. The open-ended architecture of these tales engenders and arranges a double-faced 'cognition-position' structure that one needs to recognize and perform through the *medium* of the text. These narratives combine the monastic and secular spheres so as to provide cohesion and regulate the social relations of the whole Buddhist community. As powerful cognitive tools, *jātakas* trigger inferences about episodes, characters, and actions in order to establish a world-knowledge and the means to act through it.

Sommario 1. Il Buddha e il vortice narrativo: dar forma alla vita ideale. – 2. *Jātaka* come strumento narrativo: morfologia, genealogia e potere del testo. – 3. Il *bodhisatta* come figura della norma: su temporalità, categorie e *narrative agency*. – 3.1. Il *bodhisatta* come emblema della temporalità: dalla produzione del tempo narrativo all'uso corretto della vita. – 3.2. Dilatare il tempo, allontanare il *nirvāṇa*, pensare il presente: il *bodhisatta* della/nella società. – 3.3. Il *bodhisatta* come erogatore etico: a proposito dei rapporti fra particolare, universale, iper-valoriale. – 4. *Jātaka* come *conceptual blending*: inventare il 'comune' tra monastico e mondano. – 5. Conclusioni.

Keywords *Jātaka*. Bodhisatta. Biography.

1 Il Buddha e il vortice narrativo: dar forma alla vita ideale

La collezione delle storie *jātaka* (*Jātakatṭhavaṇṇanā*), così come ci è giunta, dà forma ad una fra le più celebri porzioni testuali che definisce l'estesa biografia del Buddha in lingua pāli.¹ I 547 componimenti letterari, costi-

1 Tutte le traduzioni dalle fonti pāli, quando non diversamente indicato, sono ad opera dell'autore.

Lungi dall'essere un giudizio di merito, il termine 'celebre' sottende la grande diffusione quantitativa che la rappresentazione testuale e artistica dei *jātaka* ha avuto dentro e fuori il contesto buddhista sudasiatico (cfr. Lamotte 1988, pp. 404-411).

tuenti l'insieme della suddetta collezione e comprensivi di parti in versi e parti in prosa, delineano le singole vite 'passate' o 'precedenti' che il Buddha Gautama visse nello *status* di *bodhisatta* (sanscrito: *bodhisattva*, 'colui che si adopera per il risveglio').² Queste esistenze, esperite prima di accedere al 'risveglio' finale e alla conseguente 'estinzione' nell'ultima vita (pāli: *nibbāna*, sanscrito: *nirvāṇa*), risultano essere molteplici, vissute in qualità di personaggi diversi ed eterogenei, eppure sempre caratterizzate dall'esercizio delle 'perfezioni' (pāli: *pāramī*, sanscrito: *pāramitā*).³

Prima di definire le strategie narrative e le politiche che, di fatto, hanno determinato la redazione di tali vicende - e quindi le intime finalità semiotiche e deontiche che ne hanno motivato la stesura -, è bene carpire anzitutto la *ratio* insita nel regime biografico del Buddha. Infatti, al fine di superare lo statuto della riproposizione descrittiva dell'agiografia, che nulla aggiunge al già detto del testo, conviene prendere le mosse da alcune caratteristiche testuali all'apparenza scontate - e per questo spesso trascurate -, che riguardano la sistemazione del materiale posto alla base dell'agiografia del fondatore.

A proposito, inizio col dire che la massa di informazioni biografiche sul Buddha deve essere compresa nella sua intrinseca natura magmatica, composita e crescente, ovvero soggetta ad una costante opera di elaborazione e accrescimento narrativo. Se non intesa in una prospettiva storica, quindi, ciò che si oscura dell'opera agiografica sono le implicite dinamiche di progressiva creazione e controllo del senso che si vuole istituire, così come i cogenti e sempre rinnovati propositi performativi ad essa legati.

Ogni vicenda biografica, generata e selezionata dai pronunciatori del discorso agiografico, deve essere pensata come inserita entro l'esteso corpus di scritture tradizionali per mezzo di una graduale e reiterata opera di affinamento e revisione. Un'operazione di continua estensione dell'informazione sulla 'vita illustre' che mostra, in realtà, un'istituita e sempre presente intenzionalità di fondo. Entro una tale angolazione, ciò che si percepisce come una semplice descrizione biografica rivela, piuttosto, una più cogente *costruzione* sul senso della vita ideal-tipica. Il prodotto biografico, così inteso, risulta cosa ben diversa e lontana dalla supposta oggettività del dato biografico - elemento che di fatto viene sempre alterato -, e dietro l'implicita percezione di unità e omogeneità fornita dal testo si nasconde, in

2 L'opera completa è inserita nella tradizione commentariale post-canonica in pāli (*aṭṭhakathā*). Di fatto risultano canoniche, dunque inserite nel *Tipiṭaka* pāli, solo le parti in versi (*gāthā*) dei *jātaka*. La parte in prosa, reale sede del procedere narrativo, è considerata un commento esplicativo alle sezioni poetiche. Nonostante tali confinamenti testuali, è assai probabile che le due parti fossero da sempre compresenti e dipendenti l'una dall'altra (cfr. Winternitz 1928; von Hinüber 1996, pp. 56-57).

3 Le dieci 'perfezioni', nell'ordine fornito, sono: 'generosità' (*dāna*), 'moralità' (*sīla*), 'rinuncia' (*nekkhamma*), 'saggezza' (*paññā*), 'vigore' (*virīya*), 'pazienza' (*khanti*), 'verità' (*sacca*), 'determinazione' (*adhīṭṭhāna*), 'gentile amorevolezza' (*mettā*) e 'equanimità' (*upekkhā*).

realtà, il continuo processo di scrittura e ri-scrittura biografica. Dunque, in contrasto all'effetto di coesione che l'autorità sancisce con il meccanismo di confinamento di un'opera entro un canone o una tradizione testuale, ogni annessione andrebbe in realtà pensata alla luce di un'originaria procedura di incremento e mutamento del complesso narrativo. Una serie di variazioni e ampliamenti capaci di estendere, nel caso specifico, non solo la dimensione quantitativa delle informazioni riguardanti la vita del Buddha, ma anche il portato semantico complessivo che le stesse comportano.

Entrando nel discorso per il tramite della logica elementare che lega un segno, un significato e l'uso di questi, risulta chiaro che la collezione dei *jātaka* non ha determinato solo un neutrale aumento numerico delle indicazioni biografiche sul Buddha, già presenti nei diversi *nikāya* pāli, ma nuovi modi di intendere l'esemplarità e da qui la performatività del modello di vita sotteso. Apparirà logico, quindi – poiché implicita è la logica di immaginazione e costruzione conoscitiva fornita dai testi –, che le vicende riguardanti le 'vite passate' debbano essere intese come un'estensione del portato gnoseologico e prescrittivo della vita già ritenuta esemplare del Buddha Gautama.⁴

Mentre, da un lato, alcuni studi divenuti classici hanno mostrato l'uso crescente e pervasivo, benché spesso disarticolato e frammentario, del dato biografico del Buddha riscontrabile nell'intera produzione intellettuale buddhista (cfr. Bareau 1963-1971; Lamotte 1988, pp. 648-685; Couture 1994), dall'altro, ulteriori analisi hanno permesso di scorgere una ben più stringente progettualità in questa continua pratica di estensione e trasformazione agiografica (cfr. Reynolds 1976, 1997; Woodward 1997; Silk 2003; Shaw 2010). L'articolazione di nuovi e diversi episodi, lignaggi e genealogie capaci di ampliare la vita e le vite trascorse del Buddha Gautama – così come dei molti 'Buddha del passato' postulati dalla riflessione buddhista –, è da ricondurre entro un'attenta volontà poetico-normativa delle varie agenzie fondatrici di tale discorsività. Volontà, si intende, capace di perseguire interessi e stabilire matrici normative e paradigmatiche sulla forma del narrato. Dunque, ciò che alla fine giunge a costituirsi attraverso il testo sono istruzioni e linee di '*practical reasoning*' per i referenti ultimi

4 È bene da subito specificare che la tarda redazione dell'opera *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*, così come la definitiva redazione nel contesto Mahāvihāra, non deve inficiare la possibilità speculativa riguardo alle vicende sul Buddha in essa contenute. Il genere dei *jātaka*, come meglio si esporrà sotto, è da considerarsi come una 'modalità narrativa' originatasi in tempi molto più antichi rispetto alla redazione finale della collezione. Se letta entro linee d'indagine narratologica tale modalità di racconto, presente con analoghe dinamiche anche in altre scuole buddhiste, risulta foriera di sviluppi e avanzamenti semantico-rappresentativi di assoluta importanza per l'innesto del buddhismo nelle dinamiche sociali e politiche coeve. Quindi, sebbene la specificità della collezione qui presa in oggetto sia da tenere in considerazione, la complessità relativa alla genesi dei *jātaka* non può rappresentare di fatto un'aporeticità analitica sul portato delle storie. Alcune recenti riflessioni comparativiste di Anālayo (2012) danno sostegno a questo modo ermeneutico di procedere.

di tali piani narrativi: gli agenti delle contigue comunità monastiche e laiche che traevano modello e mutuavano esempio di condotta proprio dalla forma di vita, o meglio, dalle forme che-si-son-date della vita del Buddha.⁵

Ora, se guardiamo a queste dinamiche con maggior perizia, ne consegue che lo stesso *Dhamma* (la 'legge del Buddha'), quale formula soteriologica dell'attività del fondatore, sembra sorgere proprio da quel vortice narrativo che ordina tutti gli eventi nel verso di una specifica finalità e conclusione. In tal modo, infatti, si coagulano e costruiscono attorno alla figura del Buddha i vincoli necessari fra 'ragioni' e 'azioni', 'condizioni' e 'modalità', 'mezzi' e 'fini'. In altri termini, l'esemplarità del Buddha viene in essere proprio dalla vorticosità del racconto che lo pone come il garante dell'azione sensata, ovvero dell'azione dotata di coerenza narrativa, e, da qui, dell'*idea* di azione che deve essere compiuta poiché creduta logicamente corretta in vista di un obiettivo.⁶

In ragione di ciò, il *bodhisatta*, figura dinamica originatasi in un secondo momento della riflessione agiografica buddhista (cfr. Anālayo 2010a), va riconsegnato alla preminenza nomologica che gli è propria. Esso non va riposto semplicemente nella penombra scenica, o peggio estetica, dell'insegnamento del *Dhamma* o dell'esercizio eulogistico verso il Buddha, ma nel fondante processo narrativo in grado di generare e ri-generare continuamente l'intima prossimità fra le vicende agiografiche, i pronunciamenti, le disposizioni e le pratiche collettive condivise.⁷

Lette con tali lenti, le forme di vita del Buddha, continuamente ridefinite dai fondatori del discorso agiografico, hanno comportato la creazione di altrettante forme d'azione sempre aggiornate e disponibili per gli agenti a cui le storie erano destinate. Se è vero, come ha affermato Schober,

5 La classica dicotomia mondo monastico/mondo laico è stata sottoposta a severo scrutinio in anni recenti. Nuovi studi, ponendo di riflesso seri dubbi anche sull'ulteriore distinzione classificatoria di Mahāyāna e Hīnayāna, hanno mostrato l'effettiva contiguità fra le due realtà collettive, nonché l'osmosi continua di pratiche e logiche di significazione compresenti e co-figuranti. Fra i numerosi lavori a riguardo si segnalano: Schopen 1997; Gombrich 1998; Silk 2002.

6 I riferimenti a un simile procedere interpretativo, nella letteratura specialistica, sono da ravvisare nel seminale lavoro condotto da Collins (1998, pp. 1-117) sul 'Pāli *imaginaire*'. Quest'ultimo è stato inteso come una struttura di tensione ideologico-narrativa dove: «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» (pp. 28-29).

7 È fondamentale considerare tali dinamiche normo-narrative a fronte delle proposte ermeneutiche offerte dall'analisi narratologica. L'atto narrativo diviene la struttura stessa attraverso la quale pensare e comporre l'azione e avviare le possibilità cognitive e pratiche dell'individuo. Con le illuminanti parole di Ricœur: «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» (1986a, p. 37).

che: «A perspective on Buddhist sacred biographies as indexical symbols, however, enhances the multivocality and narrative shifts in the message they convey» (1997, p. 12), rimane, tuttavia, da individuare l'ordine e il modo con cui la forma narrativa instaura, rigenera e innova gli spazi di significazione che diventano, infine, concetti da pensare, esperire e agire per l'intera comunità dei devoti. Da ciò deriva anche la necessità di pensare il fenomeno biografico entro le direttrici di una prospettiva storica che riconosca il processo di costituzione del senso e delle pratiche - quali prodotti istituiti dalle storie *jātaka* -, in stretta relazione alla contingenza che l'agenzia religiosa ha dovuto continuamente controllare e risolvere. I *jātaka*, insomma, sembrano aver offerto il materiale d'aggiornamento per la ridefinizione delle pratiche buddhiste e, insieme, la possibilità di estendere il portato normativo alle diverse componenti sociali.

Visto in questa funzione, il medium narrativo si rivela uno strumento straordinario nell'infondere soluzioni e nel gestire a più livelli una realtà mutevole, complessa, eppure sempre da governare. La logica delle rappresentazioni narrative, che sa imporre nuovi significati agli eventi riconsiderandoli attraverso le operazioni morfo-plastiche del testo, riesce, infatti, a garantire un *telos* normativo che fuoriesce a comprendere e riarticolare le relazioni prossemico-politiche fra i singoli individui e le loro comunità di riferimento.

In ragione di quanto precede, nel seguente lavoro si cercherà di mettere a questione proprio la produzione testuale dei *jātaka* e il prodotto semantico delle relative vicende, così da avanzare una prima proposta di analisi del materiale agiografico nell'ottica di una sottesa progettualità capace di costituire il nesso fra racconto biografico, norma e pratica istituita. Infatti, dove il racconto *jātaka* viene a cingere gli eventi, le ragioni e le azioni interne al narrato, così da formare l'orizzonte epistemico entro il quale conoscere e far proprie le vicende del *bodhisatta*, di conseguenza viene a costituirsi un plesso di disposizioni normative in grado di generare le modalità di condotta fruibili per i destinatari ideali di questi atti narrativi.⁸

A questo punto è utile proporre un esercizio di traduzione che permette di sintetizzare e scorgere entro una nuova prospettiva alcune delle dinamiche fin qui affrontate. Interpretando il regime del testo agiografico attraverso termini e concetti propri del campo economico-produttivo si potrebbe dire che ad ogni *produzione* narrativa sulla vita del Buddha corrisponde un *uso* pratico del campo semantico originato. Inoltre, laddove si riscontra l'*accumulo* delle varianti sul dato biografico si individua e distingue anche

⁸ Nell'ottica ermeneutica di Ricœur è chiaro il portato costitutivo dell'*azione sensata*: «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» (1986b, p. 131). A proposito delle capacità del racconto biografico di coniugare *bios*, *eidōs* e *hēxis* attraverso il tratto narrativo si vedano i saggi contenuti in France, St. Clair 2002.

il *consumo* differente e sempre rinnovato che di questo si è fatto. Va da sé che è solo attraverso la *circolazione* del prodotto testuale che vengono a diffondersi i vincoli narrativi che «collaborano all'assemblaggio dei soggetti' e alla 'fabbrica dei desideri' nell'immaginario collettivo» (Muzzio-lli 2010, p. 185). È, infine, nei dinamici rapporti di *produzione* testuale, qui specifici di una singola scuola buddhista (quella Theravāda) ma ravvisabili in qualsiasi altra tradizione scolastica (*vāda*), che si deve pensare il carattere distintivo delle relazioni intra- e inter-soggettive che proprio i testi qui considerati hanno inteso costituire e legittimare nel corso del tempo.

Ora, pensare in senso narratologico ai *jātaka* come 'frames of reference' e porli entro le dinamiche di un intenzionale accrescimento del corpus agiografico buddhista - fenomeno che può essere ora definito come l' 'incremento agiografico' della vita del Buddha -, permette di: 1) considerare la profonda relazione esistente fra narrazione, sistema di valori e possibilità di intervento nel mondo; 2) tracciare il momento fondativo dell'istituzione che salda *sempre e di nuovo* l'azione riferita al Buddha alle condotte che si vogliono rendere ordinarie, ripetibili e collettive; 3) scorgere nella figura deontica del *bodhisatta* un paradigma di costruzione etica e relazionale per la comunità dei devoti universalmente intesa.

2 *Jātaka* come strumento narrativo: morfologia, genealogia e potere del testo

Per meglio comprendere le modalità attraverso le quali i *jātaka* esercitano la loro azione costitutiva è necessario procedere con l'analisi delle componenti che rendono effettivo l'inscenamento del racconto.

Inizio ricorrendo alla classica distinzione, introdotta nell'ambito della teoria letteraria dai formalisti russi, fra un 'piano d'espressione' (*sjuzhet*, *plot*) e un 'piano del contenuto' (*fabula*, *story*) in riferimento a un qualunque prodotto di narrazione. Laddove il primo mostra il meccanismo formale di costruzione e intreccio delle vicende, il secondo corrisponde al risultato semantico che le stesse comportano. Di fatto, senza il peculiare dispiegarsi degli episodi in una precisa struttura narrante non sarebbe possibile costituire lo sfondo temporale ed epistemico entro il quale i personaggi si trovano ad agire. Di rimando, senza il relativo prodotto derivato dai ruoli attanziali, l'intera architettura teleologica della narrazione risulterebbe inconcepibile poiché priva di funzioni agenti e di significato. Tenere, tuttavia, separati i due livelli, di fatto inscindibili e compartecipi alla formazione del portato referenziale di ogni istanza narrativa, risulta particolarmente utile ai nostri fini.

Applicando, infatti, tale distinguo analitico ai testi qui presi in considerazione è possibile discernere una 'forma del *jātaka*', intesa come la struttura morfologica che muove le vicende, e un 'contenuto del *jātaka*', inteso come

il senso dell'attività svolta dal personaggio principale: il *bodhisatta*. Ciò che questi piani dinamici organizzano e consegnano è una modalità di racconto che pone in essere uno stato di cose, azioni e funzioni, dall'altissimo potere costituente. I *jātaka*, intesi in questo senso, finiscono per essere una *modalità normo-narrativa* del racconto agiografico che si è venuta a creare accanto alla descrizione della vita singola del Buddha e che ha posto l'azione esemplare del *bodhisatta* entro una struttura narrativa in grado di generare l'incremento di nuove vicende biografiche e nuovi significati pratici.⁹

Per mostrare le prove testuali a sostegno di quanto si propone, serve innanzitutto disporre una disamina della genesi e dello sviluppo del termine '*jātaka*' e successivamente del termine '*bodhisatta*'. Un tal modo di procedere permette, infatti, di mostrare sia le discontinuità con le altre porzioni del *Tipiṭaka* che narrano della biografia del Buddha Gautama, sia il processo di formalizzazione narrativa che la 'forma del *jātaka*' e il 'contenuto del *jātaka*' hanno insieme organizzato e istituito.

Prese al vaglio le numerose sezioni del Canone pāli, è possibile rilevare che la questione relativa alle 'vite passate' del Buddha è trattata in maniera pressoché episodica e approssimativa, sebbene essa sia riscontrabile negli attimi cruciali che descrivono le fasi dell' 'illuminazione'. Nella prima delle tre visioni notturne che accompagnano l'istante del 'risveglio', Gautama, assorto in meditazione, giunge al 'ricordo delle dimore passate' (pāli: *pubbenivāsānussati*), ovvero al ricordo di tutte le sue innumerevoli vite precedenti.¹⁰ Tuttavia, questa capacità di rammemorazione, riconosciuta come una delle sei 'conoscenze superiori' (pāli: *abhiññā*) pertinenti ad alcuni individui risvegliati, rimane solo accennata e non ulteriormente approfondita. Ebbene, il fatto che essa rientri all'interno di una tassonomica disposizione delle facoltà meditative del Buddha, dal carattere tipologico e non narrativo, permette di valutare appieno la differente evoluzione garantita dal procedere del racconto *jātaka*.¹¹

La 'forma del *jātaka*' mostra, infatti, una precisa, reiterata e non casuale strategia del ricordo delle vite precedenti del risvegliato. Essa assume una

9 È necessario segnalare che un analogo modo di procedere narrativo è di fatto riscontrabile anche in ulteriori testi che trattano di biografie illustri. Sull'esempio delle vite del Buddha si sono costituite, nel Canone pāli, le agiografie di monaci e monache illustri (presenti nei testi *Theragāthā*, *Therīgāthā*), numerose storie edificanti (*Apadāna*), ma anche un ingente numero di importanti testi afferenti ad altre scuole buddhiste quali: *Avadānaśataka* e lunghe sezioni contenute nel *Mahāvastu*, per citarne solo alcuni. Tutte opere dall'intento marcatamente didattico incentrate sulla *procedura narrativa* riscontrabile nei *jātaka* (cfr. Ohnuma 2007, pp. 26-139).

10 Cfr. *Majjhima-nikāya*, 1, 248: *pubbe nivāsānussatiññāya cittaṃ abhininnāmesim̐. so anekavihitam̐ pubbenivāsam̐ anussarāmi seyyathīdam̐: ekampi jātim̐ dvepi jātiyo tissopi jātiyo [...] ayaṃ kho pana me aggivessana rattiyā paṭhame yāme paṭhamā vijjā adhigatā.*

11 Per un'attenta disamina del concetto di *jātismara*, e delle sue evoluzioni, nella letteratura mahāyāna si veda Schopen 2005.

morfologia strutturale costante e fissa, si potrebbe dire normata e normale. Il primo quarto di verso funge da titolo del *jātaka*, segue poi una 'storia del presente' (pāli: *paccuppannavatthu*) che mostra una disputa, posta come una discussione sorta fra monaci, cronologicamente contemporanea al Buddha Gautama, la quale viene da lui risolta, giustificata e rimandata ad una 'storia del passato' (pāli: *atītavatthu*). In quest'ultima, il Buddha, non ancora operante come 'risvegliato', agisce in un tempo remoto come *bodhisatta*, assumendo, di vicenda in vicenda, varie identità (sovrano, consigliere regale, brahmano, divinità, fattezze animali ecc.). In questa 'storia del passato' compaiono, dunque, le *gāthā* canoniche accompagnate dal loro 'commento' narrativo (pāli: *veyyākaraṇa*). Nell'ultima parte si giunge alla 'connessione' (pāli: *samodhāna*), dove il Buddha Gautama identifica se stesso con il *bodhisatta*, mentre i vari personaggi apparsi nel 'racconto del passato' sono associati ai protagonisti della 'storia del presente' (imponendo, di fatto, un vincolo fra i personaggi apparsi nelle varie vicende e i discepoli e famigliari più stretti del Buddha).

È chiaro che l'operazione di manipolazione temporale disposta dal testo risulta il vero motore configurante delle vicende, nonché la strategia narrativa del *jātaka*. La logica interna al narrare i rispecchiamenti identitari tra passato e presente diviene, infatti, il fulcro dell'ipostatizzazione del *bodhisatta* come figura legata al Buddha, ma dotata di ulteriori e particolari caratteristiche deontiche legate alle *pāramī*. Il *bodhisatta*, in ogni singolo episodio, si trova ad agire proprio nel verso etico di una di queste 'perfezioni' virtuose, ovvero a compiere azioni edificanti nei confronti di altri personaggi.

In questo senso, la discontinuità strutturale e semantica rispetto alle vicende ordinarie del Buddha, così come le si ritrova nelle ulteriori sezioni del Canone pāli, appare indubbia e non casuale. Come ha mostrato Anālayo (2010a, pp. 55-93), molti degli episodi presenti nella collezione dei *jātaka* sono chiaramente ravvisabili in altre porzioni del Canone pāli, così come negli *āgama* conservati in redazione cinese. Tuttavia, in tali riferimenti non si riscontra né la sistemazione morfologica sopra esposta, né la presenza o le caratteristiche etiche proprie del *bodhisatta*. Ciò vuol dire che l'assetto fornito dalla modalità narrativa del *jātaka* ha rappresentato uno sviluppo morfologico e di significazione dei racconti ma, soprattutto, un passaggio da un generico contesto narrativo a sostegno dell'insegnamento del Buddha a una operante 'forma di vita' che istruisce e istituisce. A proposito, Appleton, ha sintetizzato: «The *jātaka* genre thus has roots in some of the earlier texts, yet in quiet a different form, both structurally and stylistically (as von Hinüber has shown), and ideologically» (2010, p. 51).¹² Ma ciò che

12 Vi è da sottolineare che il periodo di formazione delle storie raccolte nella collezione dei *jātaka* risulta essere molto più antico della redazione finale dell'opera *Jātakatthavaṇṇanā*, collocabile attorno al V secolo d.C. in ambito srilankese. È possibile datare la prima composizione delle vicende, per mezzo dell'analisi stilistica delle strofe (*gāthā*), al III o II secolo a.C.

qui si vuol ribadire è proprio come struttura e ideologia vengano sempre a determinarsi attraverso il medium narrativo, dove è il *modus operandi* della narrazione *jātaka* che origina e fonda l'*opus operatum* del *bodhisatta*.

A conferma di quanto si è detto, si vuole ora mostrare che anche il 'contenuto del *jātaka*', denotato dalla figura del *bodhisatta* come primario ruolo agente nel testo, ha subito fasi di sviluppo ed evoluzione del tutto simili a quelle sopra riportate.

Si possono ritrovare attestazioni del termine '*bodhisatta*' in molti *sutta* contenuti nei *nikāya* in pāli.¹³ Valutando attentamente tali ricorrenze, tuttavia, risulta indubbio che la valenza semantica legata al vocabolo è fortemente limitata (cfr. Samuels 1997). A questo termine, infatti, non pertiene alcuna funzione agente rispetto al narrato e rappresenta solo una caratteristica attributiva del Buddha Gautama mentre è ancora in cerca della definitiva liberazione.¹⁴ Tale indefinita e difettiva condizione precedente il 'risveglio' rivela una dimensione, si potrebbe dire, a 'grado zero' del *bodhisatta*. Essa, infatti, non prevede alcuna estensione temporale o relazionale con altri personaggi, rimanendo, di fatto, relegata all'esperienza storica di Gautama.

Per scorgere una mutazione relativa al contesto in cui il termine si inserisce, ci si deve rivolgere ad un celebre *sutta* che funge da importante momento di speculazione sulla biografia del Buddha. Nel *Mahāpadāna-sutta*,¹⁵ l'abilità conoscitiva del Buddha Gautama viene focalizzata sul ricordo e il resoconto biografico dei sei Buddha che lo hanno preceduto. Il testo riporta gli attributi, le qualità e le vicende fondamentali di ogni singolo 'Buddha del passato', ovvero 'le regolarità' (*ayam ettha dhammatā*) che, seguendo uno schema ricorrente e stereotipico, sono proprie della vita di tutti i Buddha esistiti, compreso Gautama. Anche qui, l'uso di *bodhisatta*, nonostante sia riportato ed esteso a tutti i 'risvegliati', non va oltre l'istanza attributiva che mostra l'attesa del compimento.¹⁶

Ma è nel canonico *Buddhavamsa*, celebre testo a sé stante contenuto nel *Khuddaka-nikāya* pāli, che è possibile riscontrare l'impiego del termine

(cfr. Warder 1967, p. 97). D'altro canto, oltre alla presenza di specifici *bhāṇaka* ('ripetitori') del genere letterario *jātaka*, afferenti agli strati arcaici del Canone pāli (cfr. Norman 1983, p. 15), vi sono, a partire dal II secolo a.C., le esplicite rappresentazioni artistiche di alcune 'vite passate' presso importanti *stūpa* buddhisti (cfr. Appleton 2010, pp. 124-137).

13 Per le occorrenze del termine '*bodhisatta*' nel Canone pāli si veda Samuels 1997, p. 410.

14 Cfr. *Majjhima-nikāya*, 1, 17: *pubbeva sambodhā anabhisambuddhassa bodhisattasseva sato etadahosi*.

15 Cfr. *Dīgha-nikāya*, 2, 1-54.

16 Come sostenuto da Gombrich (1980), l'inserito dei 'Buddha del passato' sembra essere avvenuto essenzialmente per de-storicizzare l'insegnamento del Buddha Gautama e, sull'esempio dei *tīrthaṅkara* jaina, rendere la dottrina del *Dhamma* non arbitraria, increata ed eterna.

'*bodhisatta*' entro una ben diversa articolazione. Qui, in breve, si può accertere l'impiego della 'modalità *jātaka*', ovvero della struttura narrativa che costituisce la peculiare organizzazione di qualunque storia si circoscriva col termine *jātaka*.¹⁷

Nel *Buddhavaṃsa* la narrazione organizza le storie di ben ventiquattro 'Buddha del passato', ma, durante l'esposizione delle vicende del primo e più antico Buddha (il Buddha Dīpaṅkara), l'attenzione viene focalizzata su un ulteriore personaggio: un pio brahmano di nome Sumedha che si rivela essere il Buddha Gautama in una vita trascorsa.

È bene indicare alcuni degli snodi principali di quest'opera per cogliere appieno tutto il suo portato espressivo e semantico.

Sumedha, insoddisfatto degli scarsi risultati conseguiti dalla sua pratica ascetica, di fronte alla gloria del Buddha Dīpaṅkara esprime il proprio 'voto' (pāli: *abhinihāra*) a diventare un *bodhisatta*. Quello che sembra essere chiaramente un atto dichiarativo volto a investire un soggetto di uno specifico ruolo deontico è così tradotto da Collins: «By this resolution I have made (in the presence of) he who is unsurpassed among men, I will attain Omniscience and cause many people to cross over» (1998, p. 582).¹⁸ Dopo la 'profezia' (pāli: *vyākaraṇa*) di completa e futura realizzazione, il Buddha Dīpaṅkara istruisce colui che si è appena immesso entro il 'percorso del *bodhisatta*' con l'esposizione dettagliata delle dieci 'perfezioni' (*dasapāramī*) da perseguire con assiduità in vista del fine agognato. Ora, pensare a queste indicazioni di condotta e, in particolare, alle 'perfezioni' come a delle norme etiche - e non come a qualità dall'intento eulogistico - ,

17 Lungi dal considerare il *Buddhavaṃsa* come l'opera apripista del genere *jātaka*, si vuole invece mostrare la trasversalità dell'uso del genere narrativo qui preso in esame e, soprattutto, la pervasività che esso ha assunto nella narrazione delle vicende legate al Buddha Gautama. Di fatto, il *Buddhavaṃsa* sfrutta la logica narrativa dei *jātaka* rielaborandola nell'ottica cronologica dei ventiquattro 'Buddha del passato' così come la collezione delle storie *jātaka* impiega le medesime dinamiche per inscenare la serie delle 'vite precedenti' (senza alcun riferimento ai 'Buddha del passato') (cfr. Strong 2011, pp. 181-185). Si può supporre che i redattori del discorso agiografico in lingua pāli abbiano solo successivamente sentito la necessità di associare le peculiarità dei due testi - peculiarità, in un primo momento, mantenute distinte -, grazie alla collocazione post-canonica, proprio in apertura della collezione *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*, della completa biografia del Buddha Gautama chiamata *Nidānakathā*, una sorta di commento esteso ai versi del *Buddhavaṃsa*. Come si vedrà meglio in seguito, questa biografia 'conclusiva', posizionata come opera 'apripista' alla serie dei *jātaka*, segnala la probabile volontà di accorpate i risultati del processo di produzione agiografica così da potenziare definitivamente il dispositivo edificante legato alla narrazione delle vite del Buddha.

18 Cfr. *Buddhavaṃsa*, 2, 56: *iminā me adhikārena katena purisuttame | sabbaññutaṃ pāpuṇivā tāremi janataṃ bahu*. Il termine *adhikāra* ha qui il significato di gesto devozionale più che la valenza risolutiva suggerita da Collins. Sumedha, infatti, durante una celebrazione collettiva di pulitura di una strada in onore del Buddha Dīpaṅkara si getta nel fango impedendo a costui di sporcarsi le vesti. Con *adhikāra*, quindi, si marca ancor di più il valore etico e pubblico degli atti compiuti da Sumedha.

non è affatto eccessivo, anzi si rivela fondamentale se si vogliono intendere i pronunciamenti di Sumedha e di Dipaṅkara entro la loro cogente estensione prescrittiva. Il neo-*bodhisatta* così istituito e istruito, prima di dare enunciazione completa di ogni singola 'perfezione', dichiara esplicitamente: «Now I (will) contemplate the things that make one a Buddha» (p. 586).¹⁹ In questo breve ma fondamentale enunciato risulta chiaro ciò che *le parole mettono in atto*. È qui che va scorto l'intento normativo e deontico che si instaura tra una posizione di partenza (il *bodhisatta*), un'identità ideale prospettata (il Buddha) e le azioni ideal-tipiche (le *pāramī*) che realizzano lo scopo prefissato. Il legame sottile che lega i tre momenti di significazione e costituzione di quello che deve essere inteso come un ruolo istituito, il 'ruolo bodhisattvico', sono risolti alla fine di ogni vicenda. Il Buddha Gautama, proprio come nei singoli racconti *jātaka*, risale alla sua identità (trascorsa) con il brahmano Sumedha e la reitera, con altri e diversi personaggi-*bodhisatta*, per tutte le successive vicende dei 'Buddha del passato' sino all'effettiva ultima rinascita e alla conseguente liberazione dal ciclo samsarico.²⁰

Di fatto, la serie delle storie *jātaka* procede nel medesimo verso del *Buddhavaṃsa*, senza tuttavia legare le vicende ai 'Buddha del passato' e senza l'enunciazione tassonomica delle varie *pāramī* da seguire. Entro la stessa struttura narrante, dunque, ogni singolo *jātaka* non si rende semplice 'decalogo' normativo, bensì mostra l'applicazione specifica di una delle dieci norme da parte del *bodhisatta*. I 547 componimenti, per usare le intuizioni di Wittgenstein, rappresentano quindi uno straordinario impianto che sancisce, per mezzo delle vite passate del Buddha, la *regolarità* che ogni norma deve esibire per essere validata e, infine, (e)seguita.

A questo punto, le conseguenze derivate dall'innesco della modalità narrativa *jātaka*, ovvero dell'intima dipendenza fra ordinamento degli episodi e ordine delle possibilità pratiche dove «l'aspetto logico comprende anche l'aspetto etico» (Ricœur 1986, p. 71), non possono essere taciute.²¹ È nella disposizione temporale operata dal testo, si è detta la 'forma del *jātaka*', che si avvia la *mise en œuvre* delle condizioni e dell'attività propria del *bodhisatta* nell'ottica categorica ed etica delle *pāramī*, da qui il venire

19 Cfr. *Buddhavaṃsa*, 2, 115: *handā buddhakare dhamme vivināmi ito cito | uddham adho dasadisā yāvatā dhammadhātuyā*.

20 Il legame fra *Buddhavaṃsa* e la collezione delle storie *jātaka* è ancor più stretto se si pensa ad un'opera contenuta nella medesima porzione del Canone pāli: il *Cariyāpīṭaka*. Questo testo, conseguente al *Buddhavaṃsa*, consta di trentacinque storie che contemplano il *bodhisatta*, ben trentadue delle quali sono riscontrabili anche nella collezione dei *jātaka* pervenutaci (cfr. von Hinüber 1996, pp. 62-63; Appleton 2010, pp. 110-116).

21 Si segnala che l'ampio impiego, nei suddetti testi, di un lessico tecnico di chiara affinità con il linguaggio normativo - come espresso dai termini '*abhinīhāra*' e '*buddhakare dhamme*' -, segna e segnala il campo semantico di costruzione della norma da parte di uno specifico istituto o *ordo ordinans*.

in essere del 'contenuto del *jātaka*'. Il doppio nesso stabilito tra la forma e la formula offerta dal narrato salda irrevocabilmente l'azione ideale a un ruolo specifico, rendendola sensata, coerente e legittima poiché codificata *nell'aspettativa* gloriosa di colui che un giorno sarà Buddha. In tal senso, al *bodhisattayāna* (letteralmente il 'veicolo del *bodhisatta*'), inteso come il percorso qualificato e fruibile proprio di colui che ha la funzione di *bodhisatta*, soggiace il progetto messo in campo da un peculiare strumento narrativo, sorta di dispositivo algoritmico, in grado di 'veicolare' le *dasapāramī*, ovvero un preciso assetto di norme entro le quali poter agire nel *sensu* corretto.²²

3 Il *bodhisatta* come figura della norma: su temporalità, categorie e narrative agency

Per riuscire a pensare gli esiti effettivi scaturiti da un tal modo di raccontare la vita del Buddha, è utile spostare simmetricamente l'attenzione dalla trama di relazioni e funzioni interne al testo, al conseguente prodotto 'da pensare' che viene a stabilirsi e diffondersi nell'atto di reificazione esterna del narrato. In altri termini, ritenuto il *jātaka* come una speciale forma di conoscenza delle leggi che reggono il mondo, si vuole mostrare ciò che il dispositivo narrativo pone in essere nel momento di ricezione e interiorizzazione del suo contenuto.²³

Il portato logico e normativo che può trarsi dal palesamento del ruolo del *bodhisatta*, sempre saldato sull'esemplarità di colui che è infine giunto al rango di Buddha, ha come fine l'universalizzazione e la consensualità dei concetti e delle pratiche proposte dai testi. Il *bodhisatta* e la rete di relazioni semantiche che il processo narrativo organizza divengono insieme gli strumenti ergonomici e cognitivi per pensare, pensarsi e quindi agire in modo legittimo e sensato nel reale. È, infatti, il tratto narrativo che genera il senso e stabilisce il consenso verso le ragioni e le conseguenti azioni del

22 Il *jātaka* è, di fatto, un *para-deigma*, ciò che letteralmente *mostra* l'esempio del *bodhisatta* e, da qui, *fonda* la sua esemplarità. Quindi: «ciò che caratterizza l'esempio è che esso vale per tutti i casi dello stesso genere e, insieme, è incluso fra di essi. [...] l'esempio è un oggetto singolare che, per così dire, si dà a vedere come tale, *mostra* la sua singolarità» (Agamben 1990, p. 8).

23 Riguardo all'attuale dibattito sulla valenza costitutiva della narrazione e sul potere del testo di istituire strutture di refenza e intenzionalità il narratologo cognitivista Herman ha così sintetizzato: «narratives give rise to storyworlds precisely by being grounded in what Dennett refers to as 'intentional systems', or constellations of propositional and motivational attitudes such as believing and intending. [...] stories provide crucial resources for making sense of what goes on in terms of persons' interconnected reasons for acting within complex, dynamically evolving social and material environments [...] thus suggests how narrative affords an optimal environment for dovetailing circumstances and events with the intentions, desires, and experiences of persons or, more broadly, intelligent agents» (2013, p. 16).

fondatore, che vengono quindi percepite alla stregua di istruzioni giustificate, ragionevoli, ma ancor di più, doverose e necessarie nel loro dover essere eseguite. Dunque, accanto all'invito a come *conoscere il mondo* vengono a disporsi le relative norme da (*e*)*seguire nel mondo*. Queste ultime, nell'ottica della legge karmica messa a fondamento dei *jātaka*, permettono di ottenere proprio quel *summum bonum* etico-retributivo che è funzionale al percorso verso la 'buddhità'. In seno a tale logica, appare chiaro come la *ratio* imposta dal racconto coordini la coesione fra eventi, finalità, attori e valori, finendo per conferire validità all'intera proposta normativa e alla sua reale applicabilità.

Di conseguenza, è ora possibile intendere il duplice effetto istituyente che lo strumento narrativo *jātaka* è in grado di generare nei suoi destinatari ideali. Se da un lato si origina un peculiare *sfondo epistemico* entro il quale il soggetto può proiettarsi e per mezzo del quale farsi un'idea della realtà contingente, dall'altro viene a delinarsi un *plezzo di condotte* destinate a regolare le relazioni inter-soggettive. Questi due artefatti concettuali risultano, in realtà, profondamente legati fra loro poiché comune è la ragione narrativa che li lega. È, di fatto, la stessa 'forma del *jātaka*' che pone, propone e congiunge una particolare soggettività a uno spazio sociale di intervento. Le storie, come si è visto, prevedono per statuto la connessione meta-temporale fra il Buddha e un soggetto socializzato che agisce rettamente nel ruolo di *bodhisatta*, ovvero un soggetto che, pensato nel suo glorioso percorso di realizzazione, è di fatto sempre legato a un contesto pubblico di azione nel quale esercitare le *pāramī*. Ebbene, da ciò consegue che la possibilità stessa di giungere alla liberazione passa necessariamente – poiché il piano temporale ed epistemico delle vicende lo impone –, attraverso la concepibilità pratica del *bodhisatta* che ha la collettività come teatro del suo retto agire. Il 'contenuto del *jātaka*', dunque, fa del *bodhisatta* il depositario e l'erogatore verso la società di un preciso *set* di condotte e categorie etiche.

Nel seguente paragrafo, dunque, l'attenzione è tutta rivolta allo *sfondo epistemico* e al *plezzo di condotte* che le vicende del 'non-ancora-Buddha' dispongono e consegnano. La strategia argomentativa che si vuole adottare per indagare tali aspetti prende le mosse dalle importanti riflessioni proposte dalla filosofa Schechtman (1996) in seno alla questione della *narrative agency*: la teoria che vede l'organizzazione narrativa come fulcro per la costruzione e definizione del senso d'identità e d'azione. Il problema dell'identità, secondo tale metodologia analitica, verrebbe a distinguersi fra '*re-identification question*' e '*characterization question*'. Mentre la prima indaga il tema della *temporalità* intesa come l'effetto aggregante atto a fondare la reiterazione cognitiva del pensiero di sé in momenti temporali differenti, la seconda pone il tema della *caratterizzazione* posta dalla narrazione, ovvero tutto ciò che qualifica un individuo legandolo a particolari forme d'azione,

esperienze e attributi da pensare come propri.²⁴ In altri termini, senso del tempo e disposizioni personali diventano i due piani complementari autoimplicantisi nella costituzione narrativa di quella che viene a essere l'idea di sé (*subjectivity*) ed entro la quale pensarsi individui agenti.

A ben vedere, tali dinamiche sembrano avere notevoli affinità con la già definita distinzione di 'forma del *jātaka*' e 'contenuto del *jātaka*'. Forti di tale analogia, risulta possibile mettere a questione il prodotto concettuale messo in campo dalle storie e, dunque, dalla speculazione buddhista Theravāda, come fosse una strategia di costruzione d'una peculiare 'agentività'. È, quindi, nella duplice prospettiva della disamina della *temporalità* e della *caratterizzazione* posta e proposta dai *jātaka* che si vuole ora procedere.²⁵

3.1 Il *bodhisatta* come emblema della temporalità: dalla produzione del tempo narrativo all'uso corretto della vita

Come si è visto, il peculiare assetto temporale stabilito dalla modalità di racconto *jātaka* risulta fondamentale nell'istituzione del *bodhisatta* sia come figura narrativa congiunta al Buddha, sia come figura sociale agente entro un preciso ruolo normativo. È perciò possibile, sulla scorta delle intuizioni di Collins (1998, pp. 234-281), considerare la serie delle vicende narrate nel *Buddhavaṃsa* e le vicende *jātaka* non solo come «tales about time» (p. 257), ma come storie che strutturano e consegnano un'idea specifica di temporalità. A tal proposito è necessario tener presente che i *jātaka* non sono semplici racconti organizzati attraverso una trama che segue una cronistoria lineare, bensì opere che dispiegano una torsione del tempo narrativo tale da costituire specifiche relazioni diacroniche fra

24 Bastino queste parole per riassumere la spinosa ma nodale questione relativa alla *narrative agency*: «At the core of this view is the assertion that individuals constitute themselves as persons by coming to think of themselves as persisting subjects who have had experience in the past and will continue to have experience in the future, taking certain experiences as theirs. [...] On this view a person's *identity* is constituted by the content of her self-narrative, and the traits, actions, and experiences included in it are, by virtue of that inclusion, hers» (Schechtman 1996, p. 94). Per approfondimenti sul tema si vedano i saggi contenuti in Mackenzie, Atkins 2008.

25 A proposito è qui importante sottolineare che l'idea di soggettività qui considerata non è erronea o fallace poiché in contrasto con l'assunto, tipico del buddhismo, di 'assenza del sé' (pāli: *anattā*, sanscrito: *anātman*). Come ben espresso da Schechtman (1996, pp. 130-135) l'atto narrativo sa costituire una soggettività, o possibilità agentiva, destrutturando in varie forme l'idea stessa di soggetto. Nell'ottica della *narrative agency*, dunque, sopprimere la nozione di soggetto non significa escludere la possibilità di costruzione di una esperienza che si rende personale. Anzi, sono proprio tali *scomposizioni* narrative che riescono a plasmare nuove modalità di immaginazione etico-normativa per colui che giunge a pensarsi come agente.

i vari personaggi. Tali racconti, quindi, vanno più correttamente intesi alla stregua di strumenti narrativi che impiegano e rendono disponibile un concetto di tempo quasi fosse: «a figure brought forward for attention and reflection, a character which should be acknowledged in a list of *dramatis personae*» (p. 257).

È bene, tuttavia, indagare meglio questa fondamentale proprietà temporale delle vicende *jātaka* per capirne la strategica funzionalità epistemica di fondo.

Va tenuto presente che ogni singolo racconto è di fatto compreso e inserito entro la collezione dei *jātaka* in modo tale da mostrare l'incedere continuo e reiterato del percorso bodhisattvico verso la liberazione finale. A tal ragione, mentre la singola vicenda *jātaka*, e dunque la singola vita passata del *bodhisatta*, viene sempre a concludersi per mezzo della struttura narrativa 'chiusa' del singolo racconto, l'idea sottesa all'intero complesso narrativo propone, invece, un legame 'aperto' e 'ripetuto' delle varie vicende che, storia dopo storia, si pensano terminare nella realizzazione conseguita dal Buddha Gautama.²⁶ A ben vedere, però, questa logica rappresentativa d'avanzamento testuale e simbolico genera sia la performativa relazione fra il passato virtuoso del *bodhisatta* e il presente glorioso del Buddha, sia la definizione della legge karmica posta alla base della successione delle rinascite individuali. In termini euristici, la co-figurazione che si istituisce fra l'esposizione episodica dei *jātaka* e la conclusione soteriologica del Buddha intende costruire e istituire uno sfondo epistemico - comune e condiviso -, di retribuzione karmica perfettibile unicamente attraverso l'esercizio continuo e meritorio delle 'perfezioni'.²⁷ Il portato delle storie, quindi, mostra tutta la sua potenzialità conoscitiva sulla realtà e trasla immediatamente dal piano particolare della *mimesis*, si potrebbe dire il 'mondo del testo', al piano generale del *sensus communis*, disponendo così una sorta di 'testo del mondo' a disposizione di tutti, da riconoscere ed entro il quale operare.

Ebbene, se la rinascita di un qualsiasi individuo diviene esito derivato dal compimento più o meno assiduo di un'azione posta come corretta, ovvero di un'azione definita entro categorie etiche chiamate *pāramī*, ne consegue che ogni *status* passato, presente e futuro viene ricondotto e indissolubilmente legato a coordinate normative che si rendono universali sulla forma dell'esemplarità del *bodhisatta*. In altre parole, l'esempio del

26 Come già ribadito in precedenza, l'opera biografica *Nidānakathā* posta a introduzione della collezione delle 'vite passate' palesa e mostra il progetto insito ai *jātaka*, laddove l'esibizione del 'risveglio' finale del Buddha conferisce senso, coerenza e legittimità proprio all'esposizione paradigmatica delle *modalità normo-narrative* che hanno condotto a tale realizzazione.

27 In quanto fin qui espresso, si vuole scorgere un legame intenzionale fra quelli che Reynolds (1997) ha definito essere: «the lineage of buddhas» e «the *jātaka* lineage». A proposito si veda anche Strong 2011.

bodhisatta sta a indicare come ogni buona rinascita *debba essere* creduta possibile unicamente dietro l'adeguamento ad un preciso plesso di norme.

Tutto ciò segnala la presenza, entro il testo, di un nesso ordinante e performativo che lega teoria ed esempio. La figura edificante del *bodhisatta*, infatti, risulta essere la funzione agente e il ruolo attivo del contesto teorico ed epistemologico che viene a plasmarsi attraverso la narrazione. Nel momento in cui il personaggio *bodhisatta*, nelle sue molteplici vicende e 'vite passate', si mostra in qualità di colui che sfrutta (ma, in alcuni casi, subisce in negativo) le possibilità di sviluppo meritorio, egli indica anche l'unica forma di comportamento sensata, coerente e vantaggiosa da perseguire. La via del *bodhisatta* è, dunque, la modalità valida per *agire la teoria* che lo stesso testo pone e propone.²⁸

Bastino solo alcuni brevi esempi tratti dai racconti *jātaka* per comprendere meglio la logica etico-retributiva e il piano epistemico che le storie creano e consegnano.

In *Maṇicorajātaka* (*Jātaka* 194) il *bodhisatta*, figlio di possidenti (*gahapati*), dopo essere stato posto sul trono dalla divinità Sakka e aver regnato con rettitudine secondo virtù, finisce per guadagnare le regioni celesti in attesa di nuove e illustri rinascite.²⁹ Al contrario, in *Surucijātaka* (*Jātaka* 489) è lo stesso *bodhisatta* che, nelle vesti della divinità Sakka, pone sul trono un uomo virtuoso, che già aveva guadagnato la rinascita in paradisi superiori, così che possa dispensare le virtù apprese nella vita precedente vissuta in qualità di umile ma saggio lavoratore.³⁰ Non mancano racconti in cui la legge di retribuzione viene a disporsi e determinare le sorti di interi gruppi e comunità territoriali. In *Samuddavāṇijātaka* (*Jātaka* 466) si narra come i cinquecento discepoli di Devadatta con le relative famiglie, a causa delle loro colpe passate (che sono condannati a ripetere), siano risucchiati nell'inferno Avīci.³¹ Nel complesso *Bhaddasālajātaka* (*Jātaka* 465), invece, si espone l'importante vicenda riguardante i misfatti commessi dagli Śākya, il clan dinastico dal quale lo stesso Buddha Gautama discende, e il motivo per cui essi sono infine destinati ad essere sterminati.³²

La reiterazione narrativa dei *jātaka* e il soggiacente concetto di temporalità celano, quindi, una specifica finalità teleologica e costitutiva: produrre

28 In tal senso, considerevoli sono le osservazioni del filosofo Warnick sui rapporti istituiti fra teoria ed esempio: «the fact that one can learn a role by imitating a model already assumes that the learner has a theory about what features of the model are relevant to imitate. Exemplarity is always theory dependent. [...] a theory is necessary to learn anything from exemplars. An 'account of a behavior' must always come first» (2008, p. 112).

29 Cfr. *Jātaka*, 2, 121-125.

30 Cfr. *Jātaka*, 4, 314-325.

31 Cfr. *Jātaka*, 4, 158-168.

32 Cfr. *Jātaka*, 4, 144-157.

un peculiare senso del tempo affinché in esso possa disporsi la corretta azione (e la conseguente retribuzione) dell'individuo.³³ In altri termini, nel processo narrativo, piano temporale e piano etico si interfacciano così da diventare simmetrici e sincronici. Il *bodhisatta* diviene emblema dell'unica modalità corretta di *uso* del tempo e *uso* della vita poiché, come si è già detto, è caratteristica specifica della *produzione* narrativa inscenare, generare e cingere insieme cause, condizioni, effetti e soluzioni nel disporsi temporale del racconto.³⁴

Dunque, se l'architettura narrativa delle vicende *jātaka* genera un principio di visione della sorte del *bodhisatta* mostrato come dato oggettivo e concreto, esso non può che divenire la forma condivisa del vedere e valutare la sorte individuale e, da qui, considerare il destino che accomuna, o meglio, deve accomunare tutti i viventi (cfr. Squarcini 2012, pp. 53-60, 77-89). In tal senso le logiche metonimiche che si instaurano tra l'esclusività del Buddha e l'universalità degli esseri derivano dalle istanze epistemiche e normative sorte dai piani narrativi configuranti. Questi ultimi, infatti, riescono a plasmare la biografia così da produrre una specifica forma di vita, o meglio, una forma-della-vita che si rende oggettiva, condivisibile e applicabile. Come ha ben espresso Walters: «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» (1997, p. 176).

Ebbene, portando il discorso entro una prospettiva di genealogia delle pratiche di vita, è possibile pensare all'attività poietico-narrativa fin qui delineata come ad una tecnica che invita chiunque a prendere '*cognizione*' della propria '*posizione*'.³⁵ Il destinatario ideale di tale configurazione è condotto a pensarsi, nel suo corrente *status o* posizione sociale, come il risultato etico-retributivo di una condotta di vita passata che è proposta come sempre migliorabile nelle vite che verranno attraverso l'esercizio normato e continuo di determinate azioni. A seguito di ciò, proprio attraverso l'esempio del *bodhisatta*, si instaura un plesso di convinzioni e di

33 Molti sono gli studi di narratologia cognitiva che, nell'ottica della *narrative agency*, mostrano quanto la costruzione del tempo narrativo costituisca il senso del tempo così come è percepito, condiviso e agito. In termini tecnici il narrato perviene a definire e saldare il legame tra 'temporalità' (*temporality*), 'aspettualità' (*aspectuality*) ed 'esperienzialità' (*experientiality*): parametri e facoltà cognitive capaci di situare le possibilità agentive dell'essere umano (cfr. Margolin 1999; Fludernik 2003).

34 Per un'attenta proposta d'analisi di come i piani temporali del narrato, a partire da sequenze distinte, si mescolino sino a consegnare senso, consenso, sensazione e, quindi, esemplarità morale ad un destinatario ideale si rimanda a Carroll 2002.

35 Elaboro qui, entro dinamiche di costruzione narrativa, le illuminanti riflessioni di Bourdieu (1998, pp. 145-171) a proposito delle strutture cognitive, normative e sociali che gli agenti percepiscono come proprie, ed entro le quali essi si trovano necessariamente a pensare, a proiettarsi, a relazionarsi e, quindi, ad agire.

sposizioni tale da condurre un soggetto, di qualunque grado e condizione, a concepirsi e agire entro il seguente rapporto:

Vita N₁ = Cognizione → Posizione 1 → Normazione = Vita N₂

↳ Vita N₂ = Cognizione → Posizione 2 → Normazione = Vita N₃

↳ Vita N₃ = Cognizione → Posizione 3 → Normazione = Vita N₄

Il criterio sistemico dei racconti intende, quindi, rendere partecipe il ricevente di un ordine ripetitivo e graduale dove le 'posizioni' sociali sono acquisite, vita dopo vita, attraverso una modalità d'azione normata che, solo se eseguita, genera buona retribuzione karmica e vantaggiose rinascite. Ma ciò che è fondamentale capire è che tale dispositivo di dislocazione strumentale dell'agente, grazie alla visione di futuro garantita dagli eventi narrati, mira a rendere allettante e fruibile il percorso elaborato proprio nel *qui-e-ora* temporalmente inteso. La struttura teleologica e promettente dei testi qui considerati intende plasmare l'agire intenzionale tanto del *bodhisatta* quanto di colui che finisce per riconoscere il suddetto ruolo come praticabile nell'immediato presente. In seno a tale logica, il *bodhisatta* e le norme che regolano la sua attività assurgono a forme reali e attuali d'esperienza. Sempre in vista di un fine di là da venire (il *nirvāṇa*), il *bodhisatta* diviene il meccanismo paradigmatico che mostra e fissa nel suo così come nell'altrui presente uno specifico esercizio di condotta (che deve essere creduto) virtuoso e meritorio (cfr. Strong 1979).

3.2 Dilatare il tempo, allontanare il *nirvāṇa*, pensare il presente: il *bodhisatta* della/nella società

A questo punto, però, si vuole porre maggior attenzione proprio sulla latenza temporale del *nirvāṇa*, ovvero di quello che è posto come il fine ultimo della pratica buddhista, poiché proprio su questo effetto dilatante si vuol scorgere l'innesto di una ben più cogente dinamica istitutiva dei *jātaka*. L'itinerario narrativo delle vicende, infatti, posticipando di fatto l'immediato avvento del *nirvāṇa* e inibendo la volontà stessa di raggiungerlo, pone temporalmente il ripetersi del legame karmico di un individuo sempre entro una dimensione immanente e sociale nella quale dover pensare e, quindi, dover agire. Da ciò consegue che la componente etico-retributiva del *karma* e la legge del Buddha assumono una rilevanza che deve essere ritenuta necessariamente pubblica e (in) comune, teatro reale dell'azione retta che si deve compiere.

Se è la società stessa che viene ora ad essere pensata come un'organizzazione a struttura karmica comune e temporalmente reiterata, non solo l'ideale ascetico buddhista di allontanamento dal mondo trasla e si mesco-

la nella realtà del quotidiano,³⁶ ma è la stessa pratica buddhista che può divenire formula agglutinante e ordinante per l'intera collettività.³⁷ Come affermato da 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 Buddha's own intimate community» (2003, p. 14). Ma da questo deriva un ben più cogente esito: «that even political communities have karmic dimensions (or that even karma has a political dimension)» (p. 29).

È facile, quindi, concepire la pervasività che un tale reticolo normo-narrativo permette di mettere in gioco e l'esito consensuale e sociale che da esso si è originato. Il risultato provocato dalla messa in moto della figura esemplare del futuro Buddha, col suo innesco sociale, o meglio, socializzante, va visto, dunque, nelle possibilità strategiche, ideologiche e politiche che ha saputo garantire. Ma, su questo punto nodale, si tornerà con attenzione nell'ultimo paragrafo.

Ciò che si vuole per ora ribadire è che solo attraverso il mezzo narrativo del *bodhisatta* e dell'«eucronia bodhisattvica», intesa come la fondata percezione di una temporalità virtuosa che deve necessariamente trascorrere prima della liberazione, il meccanismo normativo si è potuto instaurare e diffondere come possibilità cognitiva e fattuale.

A sostegno di quanto fin qui espresso, merita richiamare alcuni studi storico-filologici che mostrano elementi testuali a conferma dell'immissione, del riconoscimento e dell'attuazione pratica del sistema logico-rappresentativo proposto dai *jātaka*.

La prima di queste indagini riguarda l'evoluzione della prassi dell'*arahant*, ovvero della figura di monaco in grado di ottenere l'«illuminazione» come riflesso dell'esperienza dei primi discepoli del Buddha (cfr. Bond 1984). In essa si mostra come vi sia, nel procedere storico dell'attività speculativa Theravāda, un continuo aumento degli stadi intermedi di realizzazione cui l'*arahant* può aspirare. Persino per questa figura esemplare di asceta, quindi, viene a costituirsi un percorso progressivo e molteplice di esistenze dove il *nirvāṇa* si rende impossibile da conseguire nell'immediato.

36 Recenti sono le indagini di Clarke (2014) che ben documentano la stretta contiguità fra le comunità monastiche (afferenti alle varie scuole buddhiste) e le comunità laiche di riferimento. Tali studi evidenziano che lo scambio di beni pratici e simbolici fra le due realtà non solo era pratica comune e riconosciuta, indirizzata ad una sorta di continua e incessante osmosi, ma era soggetta a una continua opera di controllo e sorveglianza normativa.

37 A riprova di quanto detto, è interessante notare che, a differenza dell'«impermanenza» del sé (pāli: *anicca*, sanscrito: *anitya*) posto come assunto fondante del buddhismo, le vicende *jātaka* vogliono portare a considerare come reiterate e reiterabili le medesime relazioni sociali che gli stessi individui esperiscono. Se nelle «storie del passato» il Buddha ha a che fare con personaggi che nelle «storie del presente» si rivelano essere sempre i suoi discepoli e famigliari più stretti, nel medesimo istante si consegna il senso di una realtà collettiva da vivere virtuosamente poiché ontologicamente destinata a riproporsi.

Allo stesso modo, nella tarda produzione commentariale in lingua pāli, ci si trova di fronte ad un'emblematica classificazione tripartita relativa allo stesso *status* di *bodhisatta* (cfr. Skilling 2002). La significativa suddivisione mette in rapporto le diverse capacità di consapevolezza acquisite degli individui che hanno scelto il percorso del 'non-ancora-Buddha' e i sempre più dilatati tempi di attesa in vista della futura 'estinzione'.

In entrambe le analisi ciò che si riscontra è la dilazione dell'avvento del *nirvāṇa* in 'età' (pāli: *kappa*) 'incalcolabili' (pāli: *asankheyya*), mentre ciò su cui si pone assoluta attenzione è l'idea di rinascita che necessariamente dà preminenza all'atto meritorio da svolgersi nella società. A tal proposito le conclusioni a cui giunge Bond sono chiare: «as the social base of the tradition became broader, there would have been a need for goals and means of salvation open to the monk and laity who were involved in society, viz., a gradual path» (1984, p. 239).

Ebbene, quello che questi studi permettono di rilevare - oltre alla considerevole prova che nel contesto classico Theravāda i due percorsi proposti, quello dell'*arahant* e quello del *bodhisatta*, erano di fatto entrambi percorribili e avviabili -,³⁸ è che tali ordinamenti seriori mostrano l'uso accertato del dispositivo narrativo della reiterazione temporale delle rinascite e della promessa della realizzazione istituiti attraverso i racconti *jātaka*. In definitiva, dietro il concetto di *vaghezza* temporale necessaria alla 'liberazione' si mostra il mezzo narrativo che garantisce la codifica delle aspettative personali e il simultaneo sorgere di un apparato normativo che conduce il comportamento del singolo a conformarsi alla matrice promettente stabilita dall'istituzione buddhista.³⁹ È qui che il potenziale insito in ogni pronunciamento sul 'non ora' e sul 'non ancora' - il quale diviene subito ammonimento a quel 'preoccuparsi del futuro' così carico anche di valenze emotive -, organizza antropologicamente ciò che il singolo incorpora come una propria specifica intenzionalità di condotta, sempre saldata alla dimensione proiettiva e progettuale di sé. È nella totale aderenza di soggettività, temporalità e norma che il ruolo del *bodhisatta* struttura la sua capacità

38 Problematica è la questione, in ambito pāli, dell'effettiva possibilità di diventare un *bodhisatta* da parte di un comune individuo. In assenza di un Buddha nell'età presente - da qui la necessità di postulare il 'Buddha del futuro' Metteyya (cfr. Anālayo 2010a, pp. 95-128) -, mancherebbe di fatto il riconoscimento 'ufficiale' e, dunque, la qualifica per l'avvio all'incarico suddetto. In realtà, oltre a riscontrare evidenze testuali ed epigrafiche che attestano la presenza di *bodhisatta* in attività (cfr. Harvey 2007; Appleton 2010, pp. 103-108), specialisti d'area hanno confermato il trasversale esercizio del percorso del *bodhisatta* da parte di monaci e devoti laici (cfr. Walters 1997; Strong 2011, pp. 185-186).

39 Per carpire tutta la valenza performativa che il tema della 'vaghezza' sa disporre nei testi qui considerati si invita a leggere, quasi in sinossi, l'analisi di Endo (1997, pp. 243-266), per quanto riguarda la varianza testuale sulla durata incalcolabile della 'carriera del *bodhisatta*', e le riflessioni di Luzzati (1999), per quanto concerne il concetto di 'vago' come importante elemento e strumento giuridico-normativo.

epistemica di presa sull'individuo sia esso afferente alla realtà monastica, sia a quella laica. Messo in luce un tale apparato dossologico e normativo, quindi, diviene facile intuire come il *bodhisatta* finisca per legittimare la capacità da parte dell'istituto buddhista di un più effettivo intervento ordinante sulla collettività.

3.3 Il *bodhisatta* come erogatore etico: a proposito dei rapporti fra particolare, universale, iper-valoriale

A questo punto, riconosciuta l'importanza della modellizzazione temporale che il dispositivo narrativo *jātaka* riesce a costruire nel racconto e a istituire nei riceventi, si può procedere nel definire la *caratterizzazione* che del *bodhisatta* si fa nelle storie. Ciò a dire che, configurata la facoltà di proiettarsi entro un piano temporale programmatico, si tratta ora di valutare la peculiare 'coloritura' e valenza etica che l'esempio del *bodhisatta*, per mezzo del contenuto valoriale insito nelle 'perfezioni', ha garantito all'intero percorso esperienziale.

In tutte le vicende della collezione *jātaka* il 'non-ancora-Buddha' si costituisce a personaggio principale che esprime il verso dell'azione narrativa. È chiaro che l'attività che caratterizza il protagonista dei *jātaka* è resa necessariamente come unica e particolare nello svolgersi di ogni singolo episodio o storia. Tuttavia, come si è già visto a riguardo del piano temporale disposto in quella che si è chiamata la 'forma del *jātaka*', l'azione si mostra, in realtà, come paradigmatica e compresa entro specifiche modalità reiteranti. Tutte le azioni compiute dal *bodhisatta*, infatti, corrispondono e rientrano in schemi categoriali di produzione etica chiamati *pāramī*. Ogni singolo *jātaka*, dopotutto, esibisce se stesso come caso particolare di una delle dieci possibili *pāramī*.⁴⁰

Da ciò consegue che, a livello generale della collezione delle storie *jātaka*, vi è da scorgere un macchinario narrativo che, in associazione con una peculiare forma temporale che struttura l'ordine e le conseguenze degli eventi, eroga e somministra la giusta prospettiva valoriale da dare a tali eventi e alle azioni che li determinano. Vi è, quindi, una mutuo fondarsi dell'azione che si rende virtuosa poiché v'è una categoria valoriale che la comprende e la legittima e, di riflesso, del valore che si fa tale perché v'è

40 Va da sé che il processo di sistematizzazione delle classi valoriali *pāramī* è avvenuto nel corso del tempo e dietro una continua opera di affinamento e coordinazione con le storie *jātaka* che, di volta in volta, venivano riconosciute e proposte come legittime. Come affermato anche da Appleton (2010, pp. 25-26, 98-103), sebbene solo nel commento in prosa del *jātaka* vi sia il palesamento di una relazione stretta con una relativa *pāramī*, la probabile originaria compresenza di parte poetica e parte prosastica e la presenza nelle *gāthā* di un lessico a tinte fortemente etiche confermano la primaria importanza che le 'perfezioni' hanno avuto per la definizione e lo sviluppo del genere *jātaka*.

un'azione che lo esprime. Ma è appunto in questa reciproco legame, dove giungono a saldarsi azione particolare e valore universale, che vengono a costituirsi le ideal-tipiche categorie cognitive, assiologiche e normative a disposizione degli agenti.⁴¹ La stringente logica narrativa ha, dunque, conseguenze telluriche sul fondare un'idea di condotta che si rende persuasiva e prescrittiva in senso universale proprio attraverso la *caratterizzazione* edificante del *bodhisatta*.⁴²

Per dare esempio di quanto si è detto è bene rivolgersi ad un *jātaka* in cui il caso particolare del *bodhisatta* pare proprio debba essere inteso nella prospettiva universale dei valori da riconoscere e, nel medesimo istante, da riversare in senso pratico nelle relazioni prossemico-sociali.

In *Sivijātaka* (*Jātaka* 499),⁴³ il sovrano e *bodhisatta* Sivi, è un retto governante. La vicenda, in sintesi, vuole che la divinità Sakka, camuffata da cieco brahmano, metta alla prova la nota generosità del re chiedendo allo stesso uno dei suoi occhi. Nonostante la contrarietà dei sudditi, Sivi accetta di buon grado la possibilità di mostrare la sua virtù e, dopo aver donato entrambi gli occhi, guadagna la facoltà della visione divina. È però nella parte conclusiva della storia che la retorica narrativa si mostra nella sua più chiara formulazione prescrittiva e istituente. Dopo aver convocato tutte le corporazioni sociali (*sabbasenīyo sannipātetvā*), infatti, il sovrano impartisce, nelle *gāthā* canoniche, il seguente precetto (*dhammaṃ desento*):

Non c'è nulla di superiore alla generosità in questa vita da (uomini)
 mortali,
 avendo io dato un occhio da uomo ne ho ottenuto uno sovrumano.
 Quindi, dopo aver appreso ciò, o popolo (di Sivi), donate e [poi]
 beneficiate.
 Avendo dato e fruito al meglio delle [vostre] possibilità, guadagnate
 integerrimi il cielo.⁴⁴

41 Sulla logica che unisce particolare-universale (*token-type*), così come si determina nella disposizione ordinata degli enunciati linguistici, e sulle relative categorie cognitive che si istanziano, si rimanda alle analisi del linguista Jackendoff (1987, pp. 135-159) e al cospicuo dibattito narratologico che da questo studio si è originato.

42 Nel senso qui proposto vanno anche le analisi condotte da Black e Geen (2011) sui molteplici e reiterati *usi* del personaggio letterario nei testi religiosi e sulle potenzialità insite nel ruolo narrativo nel contesto intellettuale sudasiatico classico. Invece, per quanto riguarda la capacità del testo di creare un costrutto cognitivo-inferenziale tale da ingiungere le ragioni e le disposizioni proprie di un ruolo attanziale ad un destinatario reale si rinvia alle considerazioni di Margolin (2007).

43 *Jātaka*, 4, 401-412. L'importanza e il grado di diffusione di questo *jātaka* sono innegabili. Oltre alle rappresentazioni artistiche rinvenibili ad Ajaṅṭā e nell'arte del Gandhāra, il racconto, nelle sue varianti, è confluito nella collezione *Avadānaśataka* e nella raccolta sanscrita *Jātakamālā* di Ārya Śūra fino a trovare espressione in numerose versioni cinesi.

44 *Jātaka*, 4, 412: *na cāgamattā param atthi kiñci maccānaṃ idha jīvite | datvā mānusaṃ*

Quello che si esplicita nel pronunciamento regale appena letto appare alla stregua di un pragmatico e legittimo richiamo all'utile insieme individuale e sociale, mentre l'esempio iperbolico del *bodhisatta* è riportato entro linee di effettiva possibilità pratica attuabili da chiunque. Infatti, la genesi dell'auspicata azione del donare, a qualsiasi grado, deriva dalla stretta relazione significativa con la classe valoriale di cui il *bodhisatta* – quindi l'istituto buddhista che lo formula –, si fa erogatore. In altri termini, l'azione generosa, la 'generosità', l'essere generosi e il 'diventar virtuosi' vengono compresi e resi dipendenti l'un l'altro entro il 'rigor di logica' della narrazione. Da questo reciproco fondarsi, l'azione del *bodhisatta*, sempre compresa nell'alveo della correttezza fissata da una 'perfezione' di riferimento, finisce per diventare, infine, attuazione ordinaria, comune e pubblica doverosa per l'intera compagine sociale.

Nel medesimo verso procede anche *Seyyajātaka* (*Jātaka* 282), dove l'esempio e le parole del sovrano *bodhisatta* invitano tutti a godere del bene che può scaturire dalle relazioni vissute in senso virtuoso. Si legge nelle *gāthā* canoniche e nei versi che precedono la fine del racconto:

La componente migliore è colui che [mette in] pratica il meglio,
avendo trattato con [benevole] vicinanza uno [io ho] preservato cento
[uomini] dall'esser uccisi.
Trattando tutto il mondo con [benevole] vicinanza, una volta morti,
non andrete soli in cielo, udite ciò popolo di Kāsi!
Con la coltivazione della benevolenza verso la moltitudine il
bodhisatta spiegò [cos'è] la virtù [...].⁴⁵

Da qui, dunque, è possibile intendere e considerare le 'perfezioni' di cui il ruolo del *bodhisatta* si fa portatore alla stregua di '*hypergoods*', 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.⁴⁶ Compresse sotto questa nuova luce teoretica le *pāramī* procurano e

cakkhum laddham [me] cakkhum amānusaṃ | etam pi disvā Sivayo detha dānāni bhuñjatha | datvā ca bhutvā ca yathānubhāvaṃ aninditā saggam upetha thānan ti. Interessante la polisemia di *yathānubhāvaṃ* che, nelle molte ricorrenze pāli, rende sia l'agire entro le proprie possibilità, sia in accordo con uno specifico modello (spesso legato alla dimensione regale).

45 *Jātaka*, 2, 402: *seyyaṃso seyyaso hoti yo seyyam upasevati | ekena sandhim katvāna satam vajjhe amocayim | tasmā sabbenā lokena sandhim katvāna ekako | pecca saggam na gaccheyya, idam suṇoṭha Kāsayo [...] evaṃ Mahāsatto mahājanassa mettābhāvanāya guṇaṃ vaṇṇetvā [...].*

46 *Hypergoods*, nelle proposte teoretiche di Taylor (1989, pp. 62-90), sono, di fatto, nuclei di significazione narrativa che determinano le categorie morali entro le quali valutiamo il e agiamo nel mondo. Essi sono specifici valori paradigmatici che: «not only are incomparably more important than others but provide the standpoint from which these must be weighed, judged, decided about» (p. 63).

prescrivono il criterio morale che stabilisce *perché* le azioni e le preferenze del *bodhisatta* sono giuste e motivate e *perché* devono essere in un certo qual modo imitate. In ultima istanza, le *pāramī*, ora meglio traducibili con il termine di 'iper-valori', permettono il transito continuo di disposizioni, principi di valutazione e parametri morali fra narrazione e definizione costitutiva d'identità.

4 *Jātaka* come *conceptual blending*: inventare il 'comune' tra monastico e mondano

A questo punto, definito lo strumento *jātaka* come fondatore di *temporalità* e *caratterizzazione* etica dentro e fuori dal racconto, è bene concludere l'analisi qui condotta rivolgendo l'attenzione ad alcuni esempi di intervento nelle relazioni sociali che le storie del *bodhisatta* hanno inteso esercitare.⁴⁷

Come si è cercato di mostrare, la stringente logica normo-narrativa insita nei racconti si rivolge, in ultima istanza, all'intera 'comunità del Buddha'. In questa sorta di tensione progettuale nel verso collettivo vi è, tuttavia, da riconoscere la capacità determinata dalla narrazione di intersecare e combinare disposizioni, competenze e pratiche tanto della comunità monastica (pāli: *saṅgha*), quanto della collettività laica composta da devoti e devote (pāli: *upāsaka/upāsikā*). Come di fatto mostra la stessa distinzione formale che i *jātaka* sono venuti ad assumere fra 'storia del presente' e 'storia del passato', con il passaggio continuo di questioni inerenti la realtà monastica del Buddha e soluzioni rimandate al passato sociale del *bodhisatta*, si son voluti connettere ambiti e piani simbolici diversi così da rendere più omogenee le proposte di condotta, più cogenti gli intenti di diffusione sociale delle stesse e, da qui, favorire l'osmosi continua di beni pratici e simbolici entro le diverse dimensioni collettive.

Prendendo come spunto alcune illuminanti riflessioni di Ohnuma (1998), ciò che si intende mostrare è ancora la potenzialità insita nelle dinamiche

47 È utile accennare, senza esaurire in questa sede la spinosa questione, allo stretto legame esistente tra la produzione che si è fatta dell'opera agiografica buddhista e la diffusione di specifiche istanze politiche da parte dei detentori del potere politico. Non sorprende, infatti, che lo sviluppo incrementale delle vicende *jātaka* sia storicamente da collocare a partire dal tentativo di Aśoka Maurya, sovrano che si vuole protettore e fautore della dottrina del Buddha. Da qui è possibile pensare come l'opera agiografica abbia favorito la necessaria simbiosi fra agenzie religiose e gruppi di potere, soprattutto in un contesto storico dove l'agone politico era giocato entro i gradi di consenso necessari alla creazione e al mantenimento dell'ordine. Di fatto, il dato agiografico, non separato dal dato geografico, punta a diffondere un 'dover essere' sempre congiunto ad un 'dover appartenere' comunitario. Ciò che si è puntato a sfruttare della biografia del Buddha è, quindi, l'efficacia aggregante per l'intera collettività e l'effetto accumulatore di risorse semiotiche e fisiche sul territorio (si pensi, a riguardo, al fiorire di *stūpa* e siti di pellegrinaggio legati alle vicende del Buddha e patrocinati dai vari potentati locali) (cfr. Walters 1997; Appleton 2007; Neelis 2010, pp. 27-34, 65-78).

del racconto *jātaka* di unire e mescolare contesti narrativi diversi così da originare nuovi regimi semantici e disporre inedite soluzioni pratiche per i riceventi.⁴⁸

In questo senso, diversi sono i racconti che organizzano per la componente laica della comunità nuovi e specifici principi di condotta da praticare. Principi, è bene sottolineare, che implicano l'attivo e dinamico esercizio etico e non la sola astensione e rinuncia da particolari attività così come imposte dalle classiche virtù del laico (*pañca sīlani*) trattate nei *sutta* canonici. Ancora la particolare posizione narrativa del *bodhisatta*, in qualità di sovra-erogatore mediale posto tra ordine mondano e proiezione gloriosa, rende ogni pronunciamento normativo più preciso, inerente, socialmente mirato, ma nello stesso tempo forte della designazione legittimante che si fa oggettiva e universale.

Nelle *gāthā* di *Vidhurapaṇḍitajātaka* (*Jātaka* 545), il saggio consigliere regale Vidhura, il *bodhisatta* nel racconto, interrogato su molte questioni di rilevanza pubblica, rivolge istruzioni per definire i doveri del capofamiglia (*gahaṭṭha*) non difformi dalle qualità del monaco e in sintonia con le norme e i valori disposti dalla tradizione socio-giuridica brahmanica:

[Il capofamiglia] non sia promiscuo, non goda da egoista delle primizie, non si dedichi a cose futili, tutto ciò non accresce la saggezza. [Sia] virtuoso, completo nel dovere, diligente, capace di discernere, umile, sensibile, amorevole, gentile nei modi e affettuoso. [Sia] disponibile verso gli amici, generoso nello scambio, pronto all'intesa e sempre bendisposto a supportare con cibo e bevande brahmani e asceti. [Sia] desideroso [di rispettare] il *Dhamma*, preservi ciò che è stato appreso, sempre incline a fare domande e onorato di seguire i virtuosi ben istruiti. [...] Così, libero da sofferenza, un uomo che segue la vera dottrina non si affligge quando, dopo la morte, raggiunge l'altro mondo.⁴⁹

Inoltre, in molti *jātaka* si vuole valorizzare ed estendere a tutta la collettività la pratica dell'*uposatha* come ricorrenza temporale fissa nella quale aumentare l'osservanza dei precetti e delle pratiche di donazione.⁵⁰

48 Recente è l'indagine, condotta tra scienze cognitive e teoria narrativa, sul *conceptual blending*: la possibilità di creare nuovi spazi di significazione logico-pratica a partire dall'intreccio di già definiti ambiti narrativi e concettuali. A proposito si veda il testo apripista di Turner (1996) e le nuove prospettive di ricerca in Hartner e Schneider (2012).

49 *Jātaka*, 4, 286-287: *na sādharmaṇādar' assa, na bhuñje sādum ekato, na seve lokāyatikam, n'etaṃ paññāya vaddhanam | silavā vattasampanno appamatto vicakkhaṇo nivātavutti athaddho surato sakhilo mudu | saṅgahe tāva mittānam saṃvihāgī vidhānavā tappeyya annapānena sadā samaṇabrāhmaṇe | dhammakāmo sutādhāro bhavēyya paripucchako sakkacca payirupāseyya silavante bahussute [...] avyāpajjho siyā evaṃ saccavādī ca māṇavo asmā lokā param lokam evaṃ pecca na socatīti.*

50 Fra i numerosi esempi riguardo all'osservanza laica dell'*uposatha* si segnalano le chiare istruzioni presenti in: *Jātaka*, 1, 96: *te [...] vihāram gantvā dhammam suṇanti dānam den-*

Nell'ottica dell'istanza di universalizzazione della dottrina buddhista non deve affatto sorprendere l'introduzione di un comune dispositivo di intercalazione calendariale – fondamentale per la gestione della comunità monastica e ora prospettato anche per il laico –, capace di saldare lo scorrere del tempo ordinario all'esercizio meritorio delle virtù.

Sul medesimo versante, in una serie di importanti *jātaka* si riscontra un ulteriore e interessante tema narrativo: il *bodhisatta*, in qualità di retto sovrano, conduce tutta la compagine sociale alla conversione, alla fondazione di una rinnovata e virtuosa comunità e, infine, alla rinascita gloriosa.⁵¹ Questa è la sintesi offerta in *Cullasutasomajātaka* (*Jātaka* 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 Brahma.⁵²

Il *topos* narrativo dell'ingresso in un preciso *ordo ordinatus* va visto nel senso poietico-normativo sin qui indagato, dove è l'*ordo ordinans* Theravāda che pone e propone, di fatto, l'inclusione delle componenti sociali entro un progetto di ridefinizione delle pratiche e delle aspettative comuni. Così, anche l'itinerario logico-rappresentativo del sovrano che si fa virtuoso (*dhammikarāja*) poiché compreso nelle disposizioni del *bodhisatta*, e che per questo si rende capace di guidare tutto il regno a prosperare sia nel *qui-e-ora* samsarico, sia in visione di successive e illustri rinascite, mostra la prospettiva sociale e, ancor di più, l'utilizzo politico che si è cercato di garantire e veicolare attraverso lo strumento *jātaka*.⁵³

ti sīlaṃ rakkhanti uposathakammaṃ karonti; Jātaka, 3, 52: te pi cattāro paṇḍitā samaggā sammōdamānā sīlaṃ pūretvā uposathakammaṃ katvā yathākammaṃ gatā.

51 Sul tema si segnalano anche i seguenti racconti: *Kurudhammājātaka* (*Jātaka* 276); *Rājovādājātaka* (*Jātaka* 334); *Bhikkhāparamparājātaka* (*Jātaka* 496); *Sarabhaṅgājātaka* (*Jātaka* 522); *Mahābodhijātaka* (*Jātaka* 528); *Mūgapakkhajātaka* (*Jātaka* 538).

52 *Jātaka, 5, 191-192: Mahāsatto tena maggena taṃ assamaṃ pavisitvā paṭhamaṃ sayamaṃ pabbajitvā pacchā sese pabbājesi, aparabhāje bahū pabbajimsu [...] so pi isigaṇo tassa ovāde ṭhatvā Brahmaloaka-parāyano ahoṣiti.* Sulla valenza politica del termine *gaṇa* si veda Thapar 2002, pp. 137-150.

53 La questione relativa alla definizione di una peculiare 'sovranità bodhisattvica' necessita di una ben più ampia e attenta analisi rispetto allo spazio che qui si può dedicare ed è strettamente legata al tema già accennato delle istanze politiche associate alla produzione agiografica sulla vita del Buddha. Basti però dire che è nel verso di una concreta *Realpolitik* che, nei *jātaka*, si dà attenta descrizione delle 'dieci norme di condotta del re' (*dasarājadhamme*) come riflesso delle *pāramī* del *bodhisatta*. Infatti, se si analizzano entro le linee d'indagine parti in prosa e *gāthā* canoniche contenute nei *jātaka*, è chiara la presenza di un persuasivo impianto normo-narrativo che vuole condurre il sovrano ad incarnare la norma del *bodhisatta* così che egli possa pensarsi in grado di governare virtuosamente l'intero complesso sociale. A tal proposito si legge, ad esempio, nelle *gāthā* di *Mahābodhijātaka*

Per quanto concerne la figura del monaco, invece, si punta a stabilire una sorta di ridefinizione dei rapporti che egli deve instaurare e mantenere, in senso mediale, con le complesse dinamiche della collettività. Il motivo è presto inteso: dal momento in cui l'agenzia religiosa buddhista viene progressivamente a costituirsi come centro di potere simbolico e geo-politico ciò che si determina per l'istituto monastico e per coloro che ne fanno parte è la necessità di gestire e regolare la complessa realtà contingente (cfr. Bailey, Mabbett 2003, pp. 161-195, 215-256; Freiburger 2006). In particolare, poiché l'istituto monastico si trova a dover governare le relazioni sociali in 'entrata' (il monaco proviene sempre da un ambiente sociale dal quale spesso fatica ad affrancarsi) e in 'uscita' (laddove il contesto della comunità laica rimane il bacino dove impostare le strategie di reclutamento dei novizi e di ottenimento dei beni primari) l'utilizzo del dispositivo normo-narrativo *jātaka* si rivela ancora il mezzo per adeguare, dilatare e legittimare nuove forme di condotta.

In ragione di ciò, i racconti qui presi in considerazione rimangono gli unici testi in lingua pāli a trattare e a risolvere la notevole questione della pietà filiale e dell'obbligo di dare sostentamento ai propri genitori da parte del monaco (pāli: *bhikkhu*) (cfr. Schopen 2007).⁵⁴ Il tema relativo al prendersi cura dei propri famigliari risulta, infatti, uno fra gli argomenti nodali dibattuti e tuttavia differentemente risolti dai testi buddhisti delle varie scuole.⁵⁵ La complessità e la varianza delle soluzioni offerte, pertanto, sono indice dell'importanza e urgenza che la definizione del ruolo del monaco nella società ha rappresentato per i diversi istituti buddhisti. Dunque, il fatto che proprio entro i *jātaka* si pervenga ad una peculiare soluzione del

(*Jātaka* 528): «Se un toro procede nella giusta direzione durante la transumanza, tutta la mandria procede nello giusto senso sotto la [sua] retta sorveglianza. Nel medesimo verso, tra gli uomini, se colui che è considerato il migliore segue il *dhamma* tutti gli altri fanno lo stesso. Tutto il regno è felice se il re è giusto [se (e) segue il *dhamma*]. *Jātaka*, 5, 242: *gavañ ce taramānāṃ ujum̐ gacchati puṅgavo sabbā tā ujum̐ gacchanti nette ujugate sati | evam evaṃ manussesu yo hoti seṭṭhasammato so ce pi dhammaṃ carati pag eva itarā pajā, sabbam̐ ratṭham̐ sukham̐ seti rājā ce hoti dhammiko*. Dietro il chiaro intento prescrittivo dei racconti come quello appena presentato si rileva la volontà di sfruttare la sinergia fra potere del testo e potere politico reale, ovvero fra il potere simbolico che l'agenzia religiosa buddhista sa offrire e il potere effettivo che i potenziali detentori del monopolio politico possono mettere in campo e rendere legittimo e autorevole proprio a mezzo di tali narrazioni.

54 La gratitudine e la reverenza da accordare ai propri genitori è formula riconosciuta in alcune porzioni del Canone pāli come ad esempio: *Dīgha-nikāya*, 3, 188-189 (*Sīgālovāda-sutta*); *Aṅguttara-nikāya*, 1, 61-62 (*Kataññu-sutta*); *Aṅguttara-nikāya*, 3, 43-44 (*Putta-sutta*); *Aṅguttara-nikāya*, 3, 45-46 (*Ādiya-sutta*); *Itivuttaka*, 109-111 (*Sabrahmaka-sutta*). Tuttavia, in nessuno di questi testi si pone un problema d'ordine pratico per il monaco e, soprattutto, si aggiunge allo stesso di dover risolvere lo stato di indigenza dei propri congiunti. Sulla questione si riscontra solo una citazione controversa in *Vinaya*, 1, 297-298 (*Civarakhandhaka*). Per l'elenco dei numerosi *jātaka* che trattano l'argomento si rimanda a Schopen 2007, p. 119 nota 30.

55 Riguardo ad alcune evidenti discontinuità testuali in riferimento a questo tema si veda: Anālayo 2010b, p. 19 e Clarke 2014, pp. 45-56.

problema mostra con chiarezza non solo la peculiare soluzione a cui la scuola Theravāda è giunta, ma la modalità e la performatività dei testi che hanno garantito la ridefinizione dei compiti 'sociali' del monaco.

Ora, facendo ricorso ad alcuni *jātaka*, si può vedere nel dettaglio come la narrazione ha saputo articolare la rete di significati e soluzioni tale da dirimere la questione relativa alla pietà filiale.

Nella 'storia del presente' di *Sāmajātaka* (*Jātaka* 540) la norma originaria che proibisce ad un rinunciante di provvedere per un laico è così ricordata dal compagno di un monaco che, preoccupato per la sorte avversa accaduta ai propri genitori, intende porre fine al loro stato di indigenza:

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.⁵⁶

In ragione di ciò, conscio dei propri doveri primari, il monaco è quasi convinto ad abbandonare la condizione di rinunciante per poter finalmente aiutare la famiglia d'origine. Egli, infatti, afferma:

Io diventerò inadatto [allo *status* di rinunciante]. Che ne sarà [allora] della mia [scelta alla] rinuncia? Diventando [però] un capofamiglia, supportando i genitori e facendo atti di generosità, sarò destinato al cielo.⁵⁷

A questo punto, benché il monaco riconosca la possibilità di praticare una vita irreprensibile e allettante anche nella posizione di laico, è il Buddha stesso che interviene a risolvere quella che percepisce essere una grave situazione di crisi. Volendo riportare un soggetto al legittimo ruolo di monaco, il Buddha dirime quello che sembra essere un vero e proprio stato di eccezione rimandando al suo stesso passato, ovvero ad una sua vita precedente, la possibilità di prendersi cura dei genitori indigenti. Si legge:

«O *bhikkhu*, che [tipo di] laico intendi supportare?» domandò il Beato. «I miei genitori, Signore». Allora il Beato ebbe desiderio di sostenere la

56 *Jātaka*, 4, 71: *āvuso satthā saddhādeyyaṃ vinipātetuṃ na deti, tvaṃ saddhādeyyaṃ gahetvāṃ gihīnaṃ dadamāno ayuttaṃ karosīti*. Come ricorda Schopen (2007, p. 117), nel contesto pāli è possibile riscontrare l'uso del termine *saddhādeyya* accostato al verbo *vinipāte* unicamente nel passaggio già citato di *Vinaya*, 1, 297-298. Tuttavia, il fatto che non si citi la formula autorevole presente nel *Vināya* pāli fa pensare ad un probabile primato temporale della soluzione offerta nel *jātaka*.

57 *Jātaka*, 6, 70: *abhabbo bhavissāmi, kiṃ me pabbajjāya, gihī hutvā mātāpitāro posetvā dānaṃ datvā saggaparāyano bhavissāmīti*. Interessante che nel seguito si citi *Samyutta-nikāya*, 1, 391-392 (*Mātiposaka-sutta*) nel quale il Buddha riconosce le giuste azioni di un brahmano laico - quindi non un *bhikkhu* -, che sostiene la propria madre. Il rimando al *sutta*, nella probabile volontà di legittimare ulteriormente il *jātaka*, rivela in realtà la portata innovativa di quest'ultimo.

volontà di quello. «È bene, è bene!», così diede il benessere 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. [Come] richiesto dai monaci, allora, il Buddha espose il senso della questione attraverso [il racconto delle] sue precedenti azioni.⁵⁸

In queste ultime parole proferite dal Buddha risulta chiaro come sia l'operazione analogica veicolata dalla rappresentazione narrativa ad offrire la legittimazione ad una nuova, si potrebbe dire innovativa, modalità d'azione. Alla fine del *jātaka*, infatti, attraverso il pronunciamento del *bodhisatta*, il ruolo e lo *status* di rinunciante sono soggetti ad una netta ridefinizione deontica. Quello che diviene un inedito dovere monastico – il prendersi cura dei genitori –, viene ad assumere persino un carattere universale, una prerogativa comune e imprescindibile per l'intera comunità. Si legge nelle *gāthā* canoniche in chiusura di racconto:

Qualunque uomo assiste i propri genitori [e ciò è] secondo la norma: perfino gli dei hanno cura di chi supporta i genitori. [...] [Gli dei] in questo mondo lo venerano e, in seguito, costui gode dei paradisi.⁵⁹

Da questi esempi è facile cogliere come l'incremento narrativo articoli una specifica struttura di costruzione e ri-costruzione del senso. Ciò che nei testi si determina è un preciso intervento veridittivo e nomotetico relativo tanto alle vicende vissute dai personaggi interni alle storie, quanto alle possibilità e alle competenze di un qualunque soggetto posto fuori dal testo. Il duplice valore risolutivo e istituente viene, quindi, a diffondersi al di fuori dell'opera letteraria proprio grazie all'attività normo-narrativa che definisce il piano entro il quale può disporsi l'agire intenzionale di un qualsiasi individuo. È così che il carattere aggregante del pronunciamento normativo può essere erogato nel verso della comunità dei devoti universalmente intesa.

A conferma di quanto detto, è emblematico l'esempio e l'insegnamento agglutinante disposto dal *bodhisatta* in *Nandiyamigajātaka* (*Jātaka* 385). In questa storia la protezione della propria famiglia viene indicata come

58 *Jātaka*, 6, 71: *gihī bhikkhu posento ke posesīti pucchi, mātāpitāro bhante ti, tato satthā tassa ussāhaṃ janetukāmo hutvā sādhu sādhu 'ti tikkhattuṃ sādhu kārāṃ datvā tvaṃ mayā gatamagge thito, ahaṃ pubbe cariyāṃ caranto mātāpitāro posesin ti āha. So bhikkhu ussāhaṃ paṭṭhilaḥhi. Satthā tāya pubbacariyāya āvikaraṇatthaṃ bhikkhūhi yācito atītaṃ āharī.*

59 *Jātaka*, 6, 94: *yo mātaraṃ pitaraṃ vā macco dhammena posati devāpi naṃ tikicchanti mātāpettibharaṃ janāṃ [...] idh' eva naṃ pasamsanti, pecca sagge ca modatīti.* Tale formula la si ritrova, nelle sue varianti, in altre porzioni del canone ma limitata ai doveri del buon capofamiglia laico.

dovere del monaco così come, per analogia, la protezione del regno e dei sudditi deve essere compito preminente del sovrano. Infatti, mentre nella 'storia del presente' si mostra il bene che deriva dal tutelare la propria discendenza,⁶⁰ nella 'storia del passato' il *bodhisatta*, rinato con le sembianze animali di un cervo, istruisce lo stesso sovrano a estendere e assicurare tale pratica a tutti gli esseri:

Il *bodhisatta*, così come narrato in *Nigrodhajātaka*, si assicurò che la protezione fosse garantita a tutti i cervi della foresta, agli uccelli che volano nel cielo e ai pesci che nuotano nell'acqua. Egli [quindi] stabilì il re entro le cinque virtù [e disse]: «Oh grande sovrano, ora che hai abbandonato la condotta riprovevole, sii retto nel governare il [tuo] regno attraverso le 'dieci norme di condotta del re', attraverso l'assenza di collera, l'equità e il *Dhamma*». ⁶¹

Dietro questi esempi è facile riconoscere l'estensione onnicomprensiva verso la società e il portato politico che la modalità narrativa e istitutiva dei *jātaka* ha garantito. Conseguenza è che tutti i piani sociali vengono congiunti e normativamente riconsiderati attraverso la combinazione di competenze e poteri simbolici e pratici del sovrano che (e)segue le istruzioni del *bodhisatta*. È facile a questo punto comprendere quanto si è sin qui proposto: di considerare l'itinerario del *bodhisatta* come espressione di un dispositivo normo-narrativo per mezzo del quale è sempre possibile articolare e agganciare le aspettative/disposizioni degli utenti alle promesse/norme degli erogatori di condotta e viceversa. È così che il percorso del *bodhisatta* si fa strumento per la gestione di uno spazio 'in comune' capace, invero, di mescolare e governare all'occorrenza questioni e soluzioni dell'ambiente monastico e, insieme, della realtà laica. È qui, infatti, che il *bodhisatta* agisce, il ruolo del *bodhisatta* si impone e la via del *bodhisatta* si incardina: «In this polarity lies the making of the way. The way beside the world becomes the way in the world» (Pierce 1969, p. 254).

60 Cfr. *Jātaka*, 3, 270: „sādhū sādhu bhikkhu porāṇakapaṇḍitāṃ vaṃsaṃ pālesi, porāṇakapaṇḍitā hi tiracchānayoṇiyāṃ nibbatitvāpi matāpitunnāṃ jīvitāṃ adāṃsu“.

61 *Jātaka*, 3, 273: *evaṃ Mahāsatto Nigrodhajātake vuttanāyena' eva sabbesaṃ araṇṇe migānaṃ ākāsagatasakuṇajalacaramacchānaṃ abhayaṃ dāpetvā rājānaṃ pañcasu silesu patitṭhāpetvā „mahārāja, rañṇā nāma agatigamaṇaṃ pahāya dasarājadhamme akopentena dhammena same-na rajjāṃ kāretuṃ vaṭṭatīti“.*

5 Conclusioni

A seguito dell'itinerario argomentativo qui condotto appare chiaro che la 'messa in scena' dei racconti *jātaka* comporta una 'messa in senso' e, insieme, una 'messa in pratica' delle peculiari ragioni e azioni del loro protagonista: il *bodhisatta*. Per mezzo della logica narrativa che si è cercato di delineare, lo strumento narrativo *jātaka* genera la possibilità stessa di predisporre e imporre gli intenti e le finalità proprie della figura esemplare del 'non-ancora-Buddha' ai riceventi ideali delle storie. Se da un lato, quindi, è confermata l'assoluta normatività di uno specifico dispositivo narrativo, dall'altro si mostra il ricorso ad una continua estensione e revisione delle circostanze e delle azioni vissute dal 'risvegliato' così da aggiornare ed estendere l'esercizio di condotta e le pratiche di vita dei devoti. È, infatti, per mezzo della reiterazione di queste vicende che l'istituto buddhista Theravāda ha saputo tornare a *riconfigurare* l'azione del fondatore posta come primaria e innovativa al fine di *ridefinire* l'attività ordinaria del monaco. Ma ancora, in questo fenomeno istituzionale si è ravvisata una più cogente volontà progettuale: estendere all'intera comunità del Buddha, dunque all'intera compagine sociale, il relativo portato etico dei *jātaka*.

I racconti delle 'vite precedenti', intesi in questo senso, offrono uno straordinario laboratorio per tastare e valutare le discontinuità e, di conseguenza, le evoluzioni pratico-concettuali accorse entro il Canone pāli, finanche nei confronti delle sue sezioni esplicitamente normative (il *Vinaya pāli*). I testi qui indagati, tolti dal confinamento favolistico e moraleggiante nel quale sono stati a lungo inseriti, mostrano invero la continua e generativa attività nomotetica dell'istituzione nella spasmodica gestione della contingenza del reale. La scrittura agiografica, tutta giocata sui rimandi performativi e analogico-rappresentazionali stabiliti al fine di collegare la figura edificante ai corpi da edificare, mostra la stretta e fondante relazione che si instaura fra *bio*-grafia e *socio*-gonia, ovvero fra la scrittura sistematica di una forma di vita ideale e la definizione di quegli spessi strati di relazioni e azioni regolate che divengono le lenti collettive attraverso le quali vedere e leggere gli accadimenti del mondo. I *jātaka*, perciò, rendono la cifra del potere istituzionale del testo che innesca, permette, legittima e innova il sempre dinamico esercizio dell'autorità sull'uno e sulla moltitudine.

Bibliografia

Tutti i testi in lingua pāli sono da ricondurre alle edizioni disposte della Pāli Text Society.

Per i testi dei *jātaka* in lingua pāli si è utilizzato:

Fausbøll, Viggo [1877-1896] (2000). *The Jātaka together with Its Commentary*. 7 vols. Oxford: Pāli Text Society.

Agamben, Giorgio (1990). *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
Anālayo (2010a). *The Genesis of Bodhisattva Ideal*. Hamburg: Hamburg University Press.

Anālayo (2010b). «Once Again on Bakkula». *Indian International Journal of Buddhist Studies*, 11, pp. 1-28.

Anālayo (2012). «Canonical Jātaka Tales in Comparative Perspective: The Evolution of Tales of the Buddha's Past Lives». *Fuyan Buddhist Studies*, 7, pp. 75-100.

Appleton, Naomi (2007). «A Place for the Bodhisatta: The Local and the Universal in Jātaka Stories». *Acta Orientalia Vlnensia*, 8 (1), pp. 109-122.

Appleton, Naomi (2010). *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*. Farnham: Ashgate.

Bailey, Greg; Mabbett, Ian (2003). *The Sociology of Early Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bureau, André (1963-1971). *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et le Vinayapiṭaka anciens*. 2 vols. Paris: École française d'Extrême-Orient.

Black, Brian; Geen, Jonathan (2011). «The Character of 'Character' in Early South Asian Religious Narratives: An Introductory Essay». *Journal of the American Academy of Religion*, 79 (1), pp. 6-32.

Bond, George D. (1984). «The Development and Elaboration of the Arahant Ideal in the Theravada Buddhist Tradition». *Journal of the American Academy of Religion*, 52 (2), pp. 227-242.

Bourdieu, Pierre (1998). *Meditazioni pascaliane*. Milano: Feltrinelli.

Carroll, Noël (2002). «The Wheel of Virtue: Art, Literature, and Moral Knowledge». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 60 (1), pp. 3-26.

Clarke, Shayne (2014). *Family Matters in Indian Buddhist Monasticism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Collins, Steven (1998). *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Couture, André (1994). «A Survey of French Literature on Ancient Indian Buddhist Hagiography». In: Granoff, Phyllis; Shinohara, Koichi (eds.), *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 9-44.

Endo, Toshiichi (1997). *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the*

- Concept of Buddha in the Pali Commentaries*. Dehiwala: Buddhist Cultural Center.
- Fludernik, Monika (2003). «Chronology, Time, Tense and Experientiality in Narrative». *Language and Literature*, 12, pp. 117-134.
- France, Peter; St. Clair, William (eds.) (2002). *Mapping Lives: The Uses of Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Freiberger, Oliver (2006). «Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way». In: Freiberger, Oliver (ed.), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*. New York: Oxford University Press, pp. 235-258.
- Gombrich, Richard (1980). «The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition». In: Balasooriya, Somaratna et al. (eds.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London: Gordon Fraser, pp. 62-72.
- Gombrich, Richard (1998). «Organized Bodhisattvas: A Blind Alley in Buddhist historiography». In: Harrison, Paul; Schopen, Gregory (eds.), *Sūryacandrāya: Essays in Honour of Akira Yuyama*. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, pp. 43-56.
- Harvey, Peter (2007). «The Bodhisattva Career in the Theravāda». In: Keown, Damien; Prebish, Charles S. (eds.), *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Routledge, pp. 83-87.
- Herman, David (2013). *Storytelling and the Sciences of Mind*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- von Hinüber, Oskar (1996). *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Jackendoff, Ray (1987). *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Lamotte, Étienne (1988). *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*. Trans. by Sara Webb-Boin; dir. by Jean Dantinne. Louvain: Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve.
- Luzzati, Claudio (1999). «Le metafore della vaghezza». In: Comanducci, Paolo; Guastini, Riccardo (a cura di), *Analisi e diritto 1999*. Torino: G. Giappichelli Editore, pp. 117-130.
- Mackenzie, Catriona; Atkins, Kim (eds.) (2008). *Practical Identity and Narrative Agency*. New York: Routledge.
- Margolin, Uri (1999). «Of what Is Past, Is Passing, or to Come: Temporality, Aspectuality, Modality and the Nature of Literary Narrative». In: David Herman (eds.), *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*. Columbus: Ohio State University Press, pp. 142-166.
- Margolin, Uri (2007). «Character». In: Herman, David (ed.), *The Cambridge Companion to Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66-79.
- Muzzioli, Francesco (2010). *Letteratura come produzione: Teoria e analisi del testo*. Napoli: Guida Editore.

- Neelis, Jason (2010). *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden: Brill.
- Norman, Kenneth R. (1983). *Pāli Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ohnuma, Reiko (1998). «The Gift of the Body and the Gift of Dharma». *History of Religions*, 37 (4), pp. 323-359.
- Ohnuma, Reiko (2007). *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving away the Body in Indian Buddhist Literature*. New York: Columbia University Press.
- Pierce, David C. (1969). «The Middle Way of the Jātaka Tales». *The Journal of American Folklore*, 82 (325), pp. 245-254.
- Reynolds, Frank E. (1976). «The Many Lives of Buddha: A Study of Sacred Biography in Theravāda Tradition». In: Reynolds, Frank E.; Capps, Donald (eds.), *The Biographical Process: A Study in the History and Psychology of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 37-62.
- Reynolds, Frank E. (1997). «Rebirth Traditions and the Lineages of Gotama: A Study in Theravāda Buddhology». In: Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 19-39.
- Ricœur, Paul (1986a). *La semantica dell'azione*. Milano: Jaca Book.
- Ricœur, Paul (1986b). *Tempo e racconto*, vol. 1. Milano: Jaca Book.
- Samuels, Jeffrey (1997). «The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice: A Reevaluation of the Bodhisattva-Śrāvaka Opposition». *Philosophy East and West*, 47 (3), pp. 399-415.
- Schechtman, Marya (1996). *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schneider, Ralf; Hartner, Marcus (eds.) (2012). *Blending and the Study of Narrative: Approaches and Applications*. Berlin: De Gruyter.
- Schober, Juliane (1997). «Trajectories in Buddhist Sacred Biography». In: Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 1-15.
- Schopen, Gregory (1997). «Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit». In: Schopen, Gregory, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 23-55.
- Schopen, Gregory (2005). «The Generalization of an Old Yogic Attainment in Medieval Mahāyāna Sūtra Literature: Some Notes on Jātismara». In: Schopen, Gregory, *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 190-220.
- Schopen, Gregory (2007). «The Buddhist Bhikṣu's Obligation to Support His Parents in Two Vinaya Traditions». *The Journal of the Pali Text Society*, 19, pp. 107-136.

- Shaw, Sarah (2010). «And That Was I: How the Buddha Himself Creates a Path between Biography and Autobiography». In: Covill, Linda; Roesler, Ulrike; Shaw, Sarah (eds.), *Lives Lived, Lives Imagined: Biography in the Buddhist Traditions*. Boston: Wisdom Publications, pp. 15-47.
- Silk, Jonathan A. (2002). «What, if Anything, is Mahāyāna Buddhism?: Problems of Definitions and Classifications». *Numen*, 49, pp. 355-405.
- Silk, Jonathan A. (2003). «The Fruits of Paradox: On the Religious Architecture of the Buddha's Life Story». *Journal of the American Academy of Religion*, 71 (4), pp. 863-881.
- Skilling, Peter (2002). «Three Types of Bodhisatta in Theravāda Tradition: A Bibliographical Excursion». In: *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori Edited by a Publication Committee*. Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai (International Buddhist Association), pp. 91-102.
- Squarcini, Federico (2012). *Forme della norma: Contro l'eccentricità del discorso normativo sudasiatico*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- Strong, John (1979). «The Transforming Gift: An Analysis of Devotional Acts of Offering in Buddhist Avadāna Literature». *History of Religions*, 18 (3), pp. 221-237.
- Strong, John (2011). «The Buddha as Ender and Transformer of Lineages». *Religions of South Asia*, 5 (1-2), pp. 171-188.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Thapar, Romila (2002). *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*. London: Penguin Books.
- Turner, Mark (1996). *The Literary Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Walters, Jonathan S. (1997). «Stūpa, Story, and Empire: Constructions of the Buddha Biography in Early Post Aśokan India». In: Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and South-East Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 160-192.
- Walters, Jonathan S. (2003). «Communal Karma and Karmic Community in Theravāda Buddhist History». In: Holt, John C.; Kinnard, Jacob N.; Walters, Jonathan S. (eds.), *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and South-East Asia*. Albany: SUNY Press, pp. 9-39.
- Warder, Anthony K. (1967). *Pali Metre: A Contribution to the History of Indian Literature*. London: Pali Text Society.
- Warnick, Bryan R. (2008). *Imitation and Education: A Philosophical Inquiry into Learning by Example*. Albany: SUNY Press.
- Winternitz, Moriz (1928). «Jātaka Gāthās and Jātaka Commentary». *The Indian Historical Quarterly*, 4 (1), pp. 1-14.
- Woodward, Mark R. (1997). «The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism». In: Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 40-63.

