

## Osservazioni sull'esposizione della creazione del corpo fatto di mente (*manomaya-kāya*) all'interno del *Sāmaññaphala-sutta*

Bryan De Notariis  
(Università degli Studi di Torino, Italia)

**Abstract** This article will analyse in detail some features of a passage which describes the creation of a mind-made body (*manomaya-kāya*) within the *Sāmaññaphala-sutta*. The study starts from the translation of the term '*manomaya*', which could have more than one grammatical interpretation. The point at issue is that both the commentarial tradition and a scholar who discussed this problem (Sue Hamilton) understand the compound with the first term (*mano/manas*) inflected in the instrumental case. I will argue that an interpretation, according to the genitive case, cannot be completely disregarded. Subsequently, the translation of a couple of terms (*muñja* and *isikā*) will be discussed, having a look to modern translation, to the Buddhist world view, and to the use of these terms within some Vedic texts. Finally, an odd wording of a passage will be analysed, and the comparison with the use of the same passage in a later exegetic text will highlight the conservative feature of the tradition of Pāli texts.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Descrizione della creazione del *manomaya-kāya*. – 3 Interpretazione del composto '*manomaya*'. – 4 Metafora per l'estrazione del corpo fatto di mente. – 4.1 Traduzioni problematiche. – 4.2 Inversione ablativo e accusativo. – 5 Conclusioni.

**Keywords** Buddhism. *Sāmaññaphala-sutta*. *Manomaya-kāya*.

### 1 Introduzione

Il presente scritto è il frutto di una ricerca più ampia che sto conducendo sul concetto di '*manomaya*' all'interno dei testi buddhisti in lingua pāli. L'approccio diretto alle fonti primarie ha messo in luce alcune difficoltà ermeneutiche, che, se risolte all'interno di altri lavori, avrebbero comportato digressioni eccessivamente lunghe. Pertanto, questo contributo è nato dall'esigenza di discutere alcuni dettagli in maniera più estesa. I risultati non sono da considerarsi ancora come definitivi, poiché necessiterebbero, sicuramente, di una disamina più ampia. Tuttavia, penso possano essere un buon punto di partenza e spunto per futuri approfondimenti.

Per cominciare, si può affermare che il termine *manomaya-kāya*,<sup>1</sup> traducibile come ‘corpo fatto di mente’ o ‘corpo prodotto attraverso la mente’, indica un concetto presente all’interno del canone pāli che si presenta attraverso differenti sfaccettature. Iniziando a sciogliere il composto in due parti, *manomaya* e *kāya*, ci si imbatte immediatamente in un primo problema. Il termine *kāya* non presenta grosse difficoltà, poiché può essere tradotto tranquillamente come ‘corpo’.<sup>2</sup> Ben diversa è la situazione per *manomaya*, che, come afferma Hamilton, è uno dei termini più oscuri

I miei ringraziamenti vanno al mio relatore di dottorato, Alberto Pelissero, per aver letto e commentato la bozza di questo lavoro, e al mio correlatore, Andrea Drocco, con il quale ho avuto modo di discutere alcuni argomenti trattati nel presente contributo.

Di fondamentale aiuto sono stati anche i suggerimenti e le indicazioni bibliografiche (pervenute tramite email) fornitemi dal Prof. Werner Knobl, per quanto riguarda la trattazione di alcune fonti vediche, e dal Prof. Mark Allon, per quanto riguarda il processo di sanscritizzazione dei testi buddhisti e lo studio del *Sāmaññaphala-sutta*. Benché il merito di questo lavoro sia frutto in gran parte degli aiuti ricevuti, eventuali sviste ed errori sono da imputare a me solo. Tutte le traduzioni dalle fonti in pāli e sanscrito, quando non diversamente specificato, sono a cura dell’Autore.

1 Per semplicità utilizzerò spesso il composto ‘*manomaya-kāya*’ che appare, prevalentemente, in testi post-canonici (si veda, per esempio, AA, I, 209), qualora non stia citando direttamente uno specifico passo testuale. La tendenza all’interno dei testi canonici, al contrario, è quella di non accoppiare i termini ‘*manomaya*’ e ‘*kāya*’ in un singolo composto (es: *mano-mayaṃ kāyaṃ*; D, I, 77).

2 Il termine *kāya*, sostiene Williams (1997, 206-7), è forse una delle parole più comuni per designare il ‘corpo’ in pāli e sanscrito. Benché la resa traduttiva possa sembrare relativamente semplice, vi è da sottolineare che la scelta di tale termine per designare il corpo potrebbe avere implicazioni tutt’altro che scontate in questo contesto. Tuttavia, una trattazione esaustiva relativa ai differenti vocaboli utilizzati nei testi pāli per indicare il ‘corpo’ andrebbe oltre i limiti del presente lavoro. Basti qui solo sottolineare come il termine *kāya* indichi un ‘accumulo di elementi’, poiché deriva da una radice  $\sqrt{ci}$ - che ha significati quali ‘accumulare’ e ‘raggruppare’. Infatti, quando *kāya* designa il corpo fisico può indicare il corpo costituito dai quattro elementi (terra, acqua, fuoco, vento), ma può essere anche il corpo oggetto di contemplazione che risulta costituito da elementi ripugnanti (capelli, denti, unghie ecc.). Oltre a designare il corpo fisico il suo uso è simile a quello della parola latina *corpus*, come quando indica un raggruppamento di qualcosa (per le varie definizioni di *kāya* si veda PED, 185-7). Di orientamento completamente diverso è *śarīra* (sanscrito: *śarīra*), un altro termine ampiamente diffuso per designare il corpo. Infatti, questo vocabolo, oltre al corpo fisico, indica anche il cadavere e le reliquie (cf. PED, 629). L’accezione indicante il corpo morto è presente anche in *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.2.6: «Quando le funzioni vitali se ne sono andate, il cadavere (*śarīra*) inizia a gonfiarsi» (*tat prāṇeṣūtkrānteṣu śarīraṃ śvayitum adhriyata*; Olivelle 1998, 38). La differenza tra *kāya* e *śarīra* potrebbe essere paragonata alla differenza che Olivelle ravvisa tra corpo vivente e corpo morto, tra *ātman* e *śarīra*, in *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.2.7: «Then he had this desire: ‘I wish that this corpse of mine would become fit to be sacrificed so I could get myself a living body (*ātman*)!’» (1998, 39). Infatti, Olivelle, commentando *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 3.2.13, afferma: «a distinction is made here between *śarīra* (‘physical body’ or ‘corpse’) and *ātman*. The exact meaning of the latter is unclear, but it must be related to the physical elements and the organic powers of the human being, since all the other items fall within those categories. The *ātman* here may thus refer to the vital aspects of the body, as opposed to the corporeal. A similar distinction between a corpse and a living body is made at B[ṛhadāraṇyaka]U[paniṣad] 1.2.7.» (1998, 507, parentesi quadre aggiunte dall’Autore).

trovati all'interno del canone pāli, poiché non solo può avere differenti interpretazioni grammaticali, ma è anche rintracciabile in differenti contesti (cf. 1996, 138).<sup>3</sup> Il commentatore Buddhaghosa sembrerebbe suggerire, in circostanze diverse tra loro, un'interpretazione secondo il caso strumentale del termine *manas*: *manomayo ti jhānamanena nibbatto* (DA, I, 120), *manomayan ti manena nibbattitaṃ* (DA, I, 222), anche se un'interpretazione secondo il caso genitivo sarebbe ben supportata da un uso non raro del termine '-*maya*' in fine di composto con il significato di 'fatto di', 'che consiste di' (cf. PED, 469). Infine, dato che in un composto il primo membro non è mai declinato, non si dovrebbe neanche escludere a priori la declinazione locativa: 'prodotto nella mente'. A complicare la situazione vi è il fatto che questo corpo, descritto come *manomaya*, appaia in differenti circostanze all'interno dei testi, rendendo difficile stabilire quale sia la sua reale funzione all'interno della dottrina buddhista. Sono stati rintracciati da Radich nove contesti all'interno del materiale in lingua pāli in cui viene chiamato in causa il concetto di *manomaya-kāya*. Questi nove contesti sono stati raggruppati in tre categorie: (I) pratiche e ottenimenti buddhisti, (II) cosmologia e (III) visione di altre scuole (cf. 2007, 228).<sup>4</sup> All'interno della raccolta di testi buddhisti denominata *Dīgha-nikāya* (La raccolta dei [discorsi] lunghi), sono presenti esempi per ognuna di queste categorie. Il *Sāmaññaphala-sutta* (Il discorso sui frutti della vita ascetica), *sutta* numero due del *Dīgha-nikāya*, sembra essere il *locus classicus* di una pericope che Radich ha definito la «pericope della pelle di serpente».<sup>5</sup> Questa pericope

3 L'analisi di Hamilton del composto *manomaya* si focalizza su quattro contesti: 1) il contesto in cui rappresenta una particolare ontologia, come nel primo e secondo verso del *Dhammapada*; 2) il contesto in cui il termine *manas* è volto a indicare il senso mentale, il così detto 'sesto senso' e non la mente in generale; 3) il contesto in cui funge da sinonimo metaforico per il livello cosmologico *rūpadhātu*; 4) il contesto in cui appare in relazione all'abilità di coloro che hanno sviluppato un certo livello meditativo di creare un corpo 'fatto di mente' (*manomaya*) (cf. Hamilton 1996, 139-40).

4 Nei nove contesti rintracciati da Radich il *manomaya-kāya* appare come: 1) il corpo mentale sviluppato a uno stadio avanzato del percorso verso la liberazione; 2) il destino nel *post-mortem* per coloro che ottengono un certo livello di realizzazione nel percorso buddhista; 3) il corpo con cui il Buddha visita il cielo di Brahmā; 4) il corpo utilizzato dal Buddha in un'occasione per andare da un discepolo con lo scopo di istruirlo; 5) una rinascita che sembra promessa anche a laici estremamente generosi; 6) la forma in cui alcune divinità sono incarnate in taluni cieli; 7) la forma in cui alcuni esseri erano incarnati nella parte iniziale di un *kalpa* (sanscrito; pāli: *kappa*); 8) un oggetto di un gruppo di oggetti di identificazione che possono essere erroneamente confusi col sé (*attan*); 9) una delle sette visioni nichiliste rifiutate dal Buddha nel *Brahmajāla-sutta* (cf. Radich 2007, 229). Vi è da aggiungere che il *manomaya-kāya* assume connotazioni differenti al di fuori dei testi in lingua pāli. Può, per esempio, essere il mezzo attraverso cui opera il processo di trasmigrazione, come si evince dal *Samyukta-āgama* in cinese (cf. Lee 2014, 70).

5 «'snake slough' pericope» (Radich 2007, 233). Di opinione leggermente differente è MacQueen, che identifica la sezione compresa tra l'apparizione del Buddha e la distruzione degli influenti impuri (*āsava*) - sezione che include questa pericope - come un'opera indipendente

è l'unica che pare includere il *manomaya-kāya* come elemento importante (sebbene non definitivo) nel percorso di liberazione buddhista (cf. Radich 2007, 255). Pertanto, sembra doveroso approfondire il modo in cui viene esposto il *manomaya-kāya* all'interno di questo sermone, anche perché il *Sāmaññaphala-sutta* sembra essere un *sutta* particolarmente antico. Infatti, insieme al *Brahmajāla-sutta* (Il discorso della rete di Brahmā; D, 1), viene menzionato nella tradizione canonica del primo concilio.<sup>6</sup>

## 2 Descrizione della creazione del *manomaya-kāya*

Il *Sāmaññaphala-sutta* narra di quando il re Ajātasattu si recò dal Buddha con una domanda che aveva già posto invano a maestri di altre sei dottrine: «O signore, è forse possibile indicare un frutto della vita ascetica che sia visibile proprio in questo mondo?».<sup>7</sup> Il Buddha inizia con l'espone i benefici ottenuti dalla vita ascetica, partendo dai più semplici ed immediati, come la libertà dagli obblighi mondani, fino al percorso che guida il praticante alla liberazione finale. Nel percorso verso la liberazione viene descritto l'iter meditativo del praticante che, una volta abbandonati i cinque ostacoli (*pañca-nīvaraṇa*),<sup>8</sup> ottiene, progressivamente, assorbimenti meditativi (*jhāna*) sempre più profondi, fino a ottenere il quarto livello di assorbimento (*catutthajjhāna*) che è «senza dolore e senza piacere, purificazione della

(cf. 1988, 179). Lo studioso sostiene che siccome questo passo è citato in forma estesa solamente nel *Sāmaññaphala-sutta*, «The reader of the *Dīgha*, therefore, may get the impression that this document 'belongs to' the *Sāmaññaphala* [...] The *Sāmaññaphala* is the first sutra one encounters in the *Sīlakkhandhavagga* that includes the entire document, and it makes sense that it be given in full here and abbreviated in the following sutras» (1988, 179-80). A sostegno della sua ipotesi, MacQueen sottolinea che: «In the Chinese *Dīrgha* one finds the document in question in a number of sutras [...] but here it is given in full only in the A-mo-chou ching (= Pali *Ambatṭha Sutta*). And, predictably, one finds that this is the first sutra encountered in this collection that contains it» (1988, 180). La definizione di *locus classicus*, attribuita al *Sāmaññaphala-sutta* in riferimento a questa pericope, sembrerebbe quindi non essere applicabile a tutte le tradizioni buddhiste. Cionondimeno, non sembra esserci candidato migliore del *Sāmaññaphala-sutta* ad ambire al titolo di *locus classicus* all'interno del canone pāli.

6 Vin, II, 287, questo fatto è citato anche da Pande [1957] 1995, 81. Altre caratteristiche che suggerirebbero l'antichità del *Sāmaññaphala-sutta* sono esposte da Radich 2007, 1427. Anche MacQueen (1988, 111, nota 16) sostiene l'esistenza di questo testo all'interno del canone buddhista in una fase iniziale, antecedente al primo scisma.

7 *sakkā nu kho bhante evam evaṃ diṭṭhe va dhamme sandiṭṭhikaṃ sāmañña-phalaṃ paññāpetun ti* (D, I, 51).

8 Per 'cinque ostacoli' si intendono: il desiderio sensuale (*kāmacchanda*), la malevolenza (*vyāpāda*), pigrizia e torpore (*thīna-middha*), agitazione mentale e preoccupazione (*uddhacca-kukkucca*) e, infine, il dubbio (*vicikicchā*) (cf. PED, 339).

consapevolezza attraverso l'equanimità».<sup>9</sup> Ora il praticante ha ottenuto un particolare status mentale, che lo rende in grado di distinguere chiaramente il proprio corpo (*kāya*) dalla propria coscienza (*viññāna*):

Così egli, quando ha ottenuto una mente (*citta*) purificata, ripulita, senza imperfezioni, libera da impurità, malleabile, adeguata a operare, stabilita, che ha ottenuto l'imperturbabilità, dirige e inclina la mente al fine di conoscere e vedere (*ñāṇa-dassana*). Egli così conosce: 'Questo è il mio corpo, dotato di forma, composto dai quattro grandi elementi, nato da madre e da padre, mantenuto da riso e giuncata, impermanente, soggetto a erosione, abrasione, rottura, distruzione, e questa è la mia coscienza che si appoggia a esso, che è legata a esso'.<sup>10</sup>

Ora che il praticante ha distinto il corpo dalla coscienza è in grado di vederlo chiaramente, dividendolo nei suoi costituenti di base ne vede l'origine e i mezzi attraverso cui esso è mantenuto. Infine, osserva come questo sia tutto sommato insoddisfacente, poiché impermanente e destinato a una progressiva distruzione.<sup>11</sup> Ecco allora sorgere, forse a causa di un siffatto corpo, la possibilità di svilupparne un altro:

Egli dirige e inclina la mente (*citta*) al fine di creare un corpo fatto di mente (*manomaya*). Egli, a partire da questo corpo, crea un altro corpo, dotato di forma, fatto di mente, dotato di tutte le membra, perfetto nelle sue facoltà.<sup>12</sup>

9 *adukkhaṃ asukhaṃ upekhā-sati-pārisuddhiṃ* (D, I, 75). Il composto '*upekhā-sati-pārisuddhiṃ*' è passibile di differenti interpretazioni. Walshe traduce il composto come: «purified by equanimity and mindfulness» (1995, 103). La mia traduzione è in accordo con l'interpretazione fornita da un testo dell'*Abhidhamma*, il *Vibhaṅga*: *ayaṃ sati imāya upekhāya vivaṭā hoti parisuddhā pariyodātā, tena vuccati upekhāsati-pārisuddhin ti* (Vibh, 261). Per questa interpretazione del composto devo ringraziare il Prof. Giuliano Giustarini, che mi ha gentilmente segnalato questa lettura alternativa.

10 *so evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigaṭūpakkilese mudu-bhūte kammaniye ṭhite ānejjappatte ñāṇa-dassanāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti. so evaṃ pajānāti: ayaṃ kho me kāyo rūpī cātum-mahā-bhūṭiko mātā-ṭṭika-sambhavo odana-kummāsupacayo anicc-ucchādāna-parimaddana-bhedana-viddhaṃsana-dhammo, idaṃ ca pana me viññāṇaṃ ettha sitaṃ ettha paṭibaddhan ti* (D, I, 76).

11 Nel canone è affermato più volte che tutto ciò che si dimostra essere impermanente (*anicca*) è anche insoddisfacente (*dukkha*): «O monaci, che ne pensate? La forma materiale è permanente o impermanente? | Impermanente signore! | Ciò che è impermanente è insoddisfacente o soddisfacente? | Insoddisfacente signore!» (*Taṃ kim-maññatha bhikkhave: rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā ti. | Aniccaṃ bhante. | Yaṃ pañāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā ti. | Dukkhaṃ bhante*; M, I, 138). Per la traduzione del termine *dukkha* come 'insoddisfacente' cf. Gombrich 2012, 102 e Keown 2013, 51.

12 *mano-mayaṃ kāyaṃ abhinimmināya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti. so imamhā kāyā aññaṃ kāyaṃ abhinimmināti rūpiṃ manomayaṃ sabbaṅga-paccaṅgiṃ ahīndriyaṃ* (D, I, 77).

La traduzione è già di per sé un atto interpretativo non privo di problematiche. Pare quindi opportuno analizzare meglio la resa di *manomaya* con 'fatto di mente'.

### 3 Interpretazione del composto 'manomaya'

Dal testo non è chiaro se *manomaya* vada tradotto come 'fatto di mente', 'prodotto attraverso la mente' o 'prodotto nella mente'. Il commento di Buddhaghosa glossa il composto attribuendo al termine *manas* un valore strumentale.<sup>13</sup> Tra gli studiosi accademici soltanto Hamilton si è occupata di discutere l'interpretazione grammaticale del composto. La ricercatrice getta così le basi per la sua analisi:

*Maya* can mean 'consisting of', 'made' or 'originating'. So, if taken as a genitive *tappurisa*, the compound can mean 'consisting of/made of the mind'; 'originating in the mind' if taken as a locative *tappurisa*; or 'made by the mind' if taken as an instrumental. In effect the locative and instrumental have the same meaning: that the mind is the cause of something else coming to be. The genitive meaning, on the other hand, indicates that the stuff of something is the mind, and its concern with *what* something is means that it is an ontological interpretation of the compound. (1996, 138-9)

Hamilton, pertanto, suddivide le interpretazioni in due gruppi: 1) la mente che è causa di qualcosa, interpretazione che implica una lettura del termine *manas* secondo o il caso strumentale o quello locativo; 2) la mente come materia di qualcosa, interpretazione ontologica che legge il termine *manas* declinato al genitivo. Questa duplice suddivisione è stata di cardinale importanza nella ricerca effettuata dalla studiosa, poiché emerge un impegno costante a dimostrare che, da un lato, la mente è un agente ed è causa di cose e che, dall'altro lato, tra stati o livelli di esistenza non esiste discontinuità ontologica. Questo modo di procedere porta a un'interpretazione secondo il caso strumentale (mente come agente) a discapito di quello genitivo (mente come ontologia).<sup>14</sup> Benché trovi il lavoro di Hamilton di notevole interesse, ritengo anche che uno sguardo ravvicinato ai testi possa fornire una differente chiave di lettura.

<sup>13</sup> «*manomaya* significa 'creato attraverso la mente'» (*manomayan ti manena nibbattitaṃ*; DA, I, 222).

<sup>14</sup> Hamilton, commentando l'episodio della creazione del *manomaya-kāya* all'interno del *Sāmaññaphala-sutta*, afferma che: «Its existence, therefore, is not in the mind or of the mind, but it is a body created by the power of the mind» (1996, 157).

Una prima critica all'interpretazione strumentale del composto concerne il fatto che non ci sarebbe bisogno di specificare che la mente è lo strumento attraverso cui una nuova struttura corporea viene in essere. Infatti, all'inizio del passo in questione, viene affermato che «egli dirige e inclina la mente (*citta*) per creare un altro corpo». Pertanto, sarebbe già chiaro che questo nuovo complesso corporeo è stato prodotto attraverso lo strumento mentale. Confrontando questa costruzione con il passo precedente, in cui il praticante conosce chiaramente la distinzione tra il suo corpo fisico e la sua coscienza (*viññāṇa*), si può notare una certa analogia. Una volta che il praticante prende consapevolezza del proprio corpo, afferma: «Questo è il mio corpo, dotato di forma, composto dai quattro grandi elementi, nato da madre e da padre» (*ayaṃ kho me kāyo rūpī cātum-mahā-bhūṭiko mātā-ṭettika-sambhavo*; D, I, 76). Successivamente, allo stesso modo, quando crea un nuovo corpo mentale, viene detto che «crea un altro corpo, dotato di forma, fatto di mente» (*aññaṃ kāyaṃ abhinimmināti rūpiṃ manomayaṃ*; D, I, 77). In entrambi i passi le due differenti strutture corporee iniziano a essere descritte con il termine *rūpin* che significa 'dotato di una forma'. Nel primo passo il testo continua dicendo che il corpo è 'formato dai quattro grandi elementi' (*cātum-mahā-bhūṭiko*) e che è 'nato da madre e da padre' (*mātā-ṭettika-sambhavo*), mentre nel secondo passo il testo continua dicendo che questa seconda entità corporea è *manomaya*. In un altro contesto, Buddhaghosa glossa il composto '*cātum-mahā-bhūṭiko*' affermando che: «*cātummahā-bhūṭiko ti cātu-mahā-bhūta-mayo*» (DA, I, 120), usando il termine '-*maya*' in fine composto per sottolineare che è 'composto da'. Inizialmente si potrebbe ipotizzare che il testo affermi che il primo corpo sia dotato di forma e sia composto dai quattro grandi elementi (*rūpī cātum-mahā-bhūṭiko*, quindi da intendere come *rūpī \*cātum-mahā-bhūta-mayo*), mentre il secondo sia dotato di forma e sia composto dalla mente (*rūpiṃ mano-mayaṃ*), traducendo quindi *manomaya* come 'fatto di mente'. Tuttavia, l'interpretazione di *manomaya* è ancora ben lontana dall'essere chiara, poiché il termine *manomaya* può essere contrapposto anche a *mātā-ṭettika-sambhavo* 'nato da madre e da padre'. Infatti, così come nel primo caso il corpo fisico ha origine dai genitori (*mātā-ṭettika-sambhavo*), così nel secondo caso il nuovo corpo non ha origini ordinarie, ma è, per così dire, autoprodotta grazie alla [propria] mente (*manomaya*). Potrebbe anche essere che il composto, in riferimento al corpo, veicoli contemporaneamente entrambi i significati e che quindi questo nuovo corpo sia prodotto attraverso la mente e sempre di mente sia composto.

Uno sguardo alle *upaniṣad* potrebbe essere di sostegno all'ipotesi che vedrebbe *manas* declinato al genitivo piuttosto che allo strumentale. Infatti, l'uso del composto *manomaya* all'interno dei testi *upaniṣadici* indicherebbe proprio una lettura del termine *manas* secondo il caso genitivo. Tale interpretazione è particolarmente evidente, per esempio, in *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.4.5:

Il sé (*ātman*) è, invero, il *brahman*, è fatto di coscienza, è fatto di mente, è fatto di soffio vitale, è fatto di visione, è fatto di udizione, è fatto di terra, è fatto d'acqua, è fatto di vento, è fatto di spazio vuoto, è fatto di lucentezza e oscurità, è fatto di desiderio e assenza di desiderio, è fatto di rabbia e assenza di rabbia, è fatto di giustizia e ingiustizia; consiste di tutto. Proprio questo è detto 'fatto di questo, fatto di quello'.<sup>15</sup>

Anche il dizionario di sanscrito redatto da Sir Monier Monier-Williams sembrerebbe indicare quest'unico modo di interpretare il composto.<sup>16</sup> Questo passo non avrebbe assolutamente senso se fosse tradotto interpretando i primi membri dei vari composti, formati con *-maya* al secondo membro, secondo il caso strumentale, poiché bisognerebbe ammettere che *ātman/brahman* è creato *da* qualcosa; con buona pace di Hamilton, che, in riferimento ad alcuni passi upaniṣadici, tentando di negare un'interpretazione secondo il caso genitivo, ha commentato: «it appears that there is no ontological discontinuity between levels of existence» (1996, 148).<sup>17</sup> La mancanza di discontinuità ontologica viene paragonata al ghiaccio, all'acqua e al vapore, i quali non sarebbero altro che tre diversi modi di esistere, per uno stesso elemento, all'interno di uno spettro di densità (cf. Hamilton 1996, 150). Tuttavia, nonostante vi sia continuità ontologica tra i vari stati di esistenza di uno stesso elemento, penso sia innegabile che si possa affermare, in via convenzionale, che una cosa è 'composta di acqua' e un'altra è 'composta di ghiaccio'. Si potrebbe dire che, benché in ultima analisi non vi sia una sostanziale differenza, la manifestazione apparente di questi stati di esistenza (ghiaccio, acqua, vapore) li presenta

15 *sa vā ayam ātmā brahma vijñānamayo manomayaḥ prāṇamayaś cakṣurmayaḥ śrotramayaḥ pṛthivīmaya āpomaya vāyumaya ākāśamayas tejomayo 'tejomayaḥ kāmamayo 'kāmamayaḥ krodhamayo 'krodhamayo dharmamayo 'dharmamayaḥ sarvamayaḥ | tad yad etad idaṃmayo 'domaya iti |* (Olivelle 1998, 120).

16 «consisting of spirit or mind, spiritual, mental» (SED, 785), indicando come riferimenti le *upaniṣad* e lo *Śatapatha-brāhmaṇa*.

17 Per Hamilton il negare una differenza ontologica significa anche negare un'interpretazione del composto secondo il caso genitivo. È anche degno di nota lo sforzo di tradurre i composti upaniṣadici che terminano con *-maya* in fine composto con dei calchi linguistici che lasciano indeterminata l'interpretazione. La studiosa traduce nel modo suddetto lo stesso passo upaniṣadico da me citato (es: conciousness-made, mind-made, breath-made, sight-made, hearing-made ecc.), anche se alla fine ammette: «made of all» (1996, 145). Tale pratica è in accordo con l'uso dei parlanti inglesi di tradurre *manomaya* come 'mind-made', traduzione ineccepibile dal punto di vista formale poiché è un calco pressoché perfetto del composto. Hamilton commenta il passo affermando che: «This passage clearly indicates an absence of ontological discontinuity between the different things of (or by) which one is made and implies that in identifying with Brahman one identifies with every thing» (1996, 145). Anche ammettendo che non vi sia discontinuità ontologica, l'interpretazione strumentale risulta veramente improbabile, tant'è che Hamilton prova flebilmente a insinuare l'interpretazione secondo il caso strumentale tra parentesi con quell'"or by".



all'esperienza ordinaria come diversi. Così come, utilizzando metaforicamente categorie filosofiche tipiche della speculazione buddhista, si può affermare che non vi è differenza sul piano assoluto (*paramattha*), ma vi è differenza solo sul piano relativo (*vohāra*). Essendo il linguaggio uno strumento puramente convenzionale per descrivere la realtà apparente, va da sé che una sostanziale non discontinuità sul piano ontologico non inficia un'interpretazione secondo il caso genitivo, poiché, apparentemente, le sostanze in gioco sembrerebbero differenti.<sup>18</sup>

Ora, dopo aver esposto quella che potrebbe sembrare un'apologia del genitivo, vi è da dire che non può neanche essere ignorato il fatto che il termine *manas* del composto *manomaya* venga interpretato secondo il caso strumentale all'interno dei commentari in lingua pāli.<sup>19</sup> Infatti, le elucidazioni di parole volte a suggerire sinonimi per i termini più ostici e a fornire indicazioni sull'interpretazione grammaticale dei composti, erano tra i primi modi di commentare e, probabilmente, l'azione stessa di commentare fu un'esigenza già presente agli albori del buddhismo. Il *Pātimokkha*, per esempio, fu incluso all'interno del canone accompagnato da un'elucidazione dei termini parola per parola (*padabhājanīya*). Un altro esempio dell'importanza dei commenti nel buddhismo antico è il *Niddesa*, il commentario a due *vagga* e a un *sutta* del *Sutta-nipāta*, che è stato incluso all'interno del canone (cf. Norman 1997, 149-50). Pertanto, non è da escludere che l'interpretazione commentariale del composto sia antica, anche alla luce del fatto che è condivisa da più commentari pāli.<sup>20</sup> Inoltre, l'interpretazione secondo il caso strumentale sembrerebbe essere presente anche all'interno dell'*Abhidharmakośa-bhāṣya* di Vasubandhu: «è definito 'manomaya' dal fatto di essere prodotto dalla sola mente, a causa del fatto che non viene in essere per mezzo di qualcosa di esterno come, per esempio, il seme, il sangue ecc.» (*sa eva manonirjātavāt manomaya uktaḥ | sukraśoṇitādikaṃ kiñcid bāhyam anupādāya bhāvāt*; Pradhan 1967, 153).

Lo scenario che si viene così a delineare rivela che, all'interno di quello che è il contesto più antico – ovvero quello upaniṣadico –, l'interpretazione del composto *manomaya* prevede *manas* declinato al ge-

18 Anche Harvey ha sostenuto una non discontinuità ontologica tra corpo e mente: «While *nāma* is centred on *citta* and *rūpa* is centred on the 'four great elements', there is no dualism of a mental 'substance' versus a physical 'substance': both *nāma* and *rūpa* each refer to clusters of changing, interacting process» (1993, 39). Tuttavia, ha anche affermato che lo sviluppo del *manomaya-kāya* esula dalla normale interazione tra corpo e mente: «non-normal patterns of interaction between mind and body are found in the cases of development of the 'mind-made' body [...] these non-normal cases are dependent on the power of meditation to bring about transformations in the normal pattern of *nāma-rūpa* interaction» (1993, 40).

19 Si vedano, per esempio, DA, I, 110, 120, 222; MA, III, 263; AA, I, 209; PtsA, II, 666.

20 Viene sottolineato anche da Norman (1989, 51) come alcune interpretazioni dei commentari siano tanto antiche quanto quelle canoniche.

nitivo, mentre l'interpretazione fornita all'interno della ben più tarda letteratura commentariale buddhista è un'interpretazione secondo il caso strumentale. In verità, dal testo canonico – come è stato precedentemente dimostrato – è possibile desumere entrambe le declinazioni. L'unico elemento, all'interno della narrazione presente nel canone, che sembrerebbe far pendere il piatto della bilancia a favore di un'interpretazione secondo il caso genitivo, consiste nel fatto che il nuovo corpo mentale è creato dopo la presa di consapevolezza della caducità del corpo fisico. Pertanto, sembrerebbe essere stato creato in contrapposizione a quest'ultimo. A questo proposito, è sicuramente degno di nota il trattamento di un corpo definito 'manomaya' all'interno di un'altra raccolta buddhista di testi presumibilmente antica: il *Samyutta-nikāya* (La raccolta dei [discorsi] connessi).

Il passo in questione (S, V, 282-4) narra di un episodio ambientato a Sāvaththī, che vede protagonista il discepolo Ānanda. La narrazione inizia con Ānanda che si avvicina al Buddha, come di consueto gli rende omaggio e si siede da un lato. Una volta sedutosi al suo fianco, gli chiede: «O Signore, riconosce forse il Beato di essersi recato al mondo di Brahmā attraverso il potere psichico, con un corpo fatto di mente?» (*abhijānāti nu kho bhante Bhagavā iddhiyā manomayena kāyena Brahma-lokam upasaṅkamitā*; S, V, 282). Il Beato risponde affermativamente, cosicché Ānanda lo incalza con un'altra domanda: «O Signore, ma allora il Beato riconosce di essersi recato al mondo di Brahmā con un corpo composto dai quattro grandi elementi, attraverso il potere psichico?» (*abhijānāti kho pana bhante Bhagavā iminā cātumahābhūtikena kāyena iddhiyā Brahma-lokam upasaṅkamitā*; S, V, 282). Il Buddha risponde nuovamente in modo affermativo, provocando una reazione di meravigliata sorpresa da parte di Ānanda.<sup>21</sup> La possibilità di librarsi fino al mondo di Brahmā è dovuta all'unificazione di corpo e mente. Viene affermato che il Buddha «concentra il corpo nella mente e la mente nel corpo»,<sup>22</sup> dopodiché dimora in questo stato di unificazione che comporta sensazioni corporee di piacevolezza e leggerezza fluttuante.<sup>23</sup> Questa pratica rende il corpo più leggero, più malleabile, più lavorabile, più luminescente, proprio come una sfera di ferro riscaldata per un giorno intero diventerebbe più leggera, più malleabile, più lavorabile, più luminescente.<sup>24</sup>

21 *tayidam bhante Bhagavato acchariyaṃ ceva abbhutaṃ ca* (S, V, 283).

22 *kāyam pi citte samādahati cittaṃ pi ca kāye samādahati* (S, V, 283).

23 *sukhasaññaṅca lahusaññaṅca kāye okkamitvā viharati* (S, V, 283).

24 *kāyo lahutaro ceva hoti mudutaro ca kammaniyataro ca pabhassarataro ca. Seyyathāpi Ānanda ayoguḷo divasaṃ santatto lahutaro ceva hoti mudutaro ca kammaniyataro ca pabhassarataro ca* (S, V, 283). È degno di nota un parallelismo con la descrizione della mente del praticante che ha superato il quarto stato di assorbimento meditativo (*catutthajjhāna*) all'in-

Come risultato «il corpo, senza difficoltà, dalla terra ascende al cielo». <sup>25</sup> La contrapposizione presente in questo passo concerne la materialità del corpo, quindi, verosimilmente, la materia di cui esso è formato. Al corpo mentale viene contrapposto un corpo materiale, composto dai quattro grandi elementi. Il corpo fisico, più solido e più grossolano, viene alleggerito dall'unione con la mente, che quindi si configura come dotata di una materialità più sottile, in grado di 'diluire' la pesantezza della fisicità. <sup>26</sup> In questa narrazione vi è chiaramente una contrapposizione tra diverse densità corporee. Il commento a questo passo è tratto dalla *Sāratthappakāsinī* (L'illustrazione del significato di ciò che è essenziale), <sup>27</sup> che glossa la sequenza '*cātumahābhūtikena kāyena*' affermando che il termine '*cātumahābhūtika*' (composto dai quattro grandi elementi) è da intendersi come '*cātumahābhūta-maya*', utilizzando *-maya* in fine composto per indicare la composizione della materia di cui il corpo fisico è costituito. Il commento procede nella sua elucidazione sottolineando che la caratteristica di un siffatto corpo è la pesantezza (*bhārika*) e la gravosità (*garuka*), evidenziando così la caratteristica peculiare di quest'ultimo: la grossolanità. <sup>28</sup> Il commento, inoltre, evita di glossare il termine '*manomaya*', per il quale usualmente i commentari riportano l'interpretazione secondo il caso strumentale. Penso non sia casuale questa omissione poiché, di norma, la definizione commentariale di *manomaya* è uno scioglimento del composto che comporta l'attribuzione al primo membro (*mano/manas*) proprio del caso strumentale. Difatti, sarebbe stata difficilmente sostenibile tale interpretazione in questo contesto.

terno del *Sāmaññaphala-sutta*. Infatti, in questo testo, tale mente è descritta con svariati termini, tra i quali figurano anche lo stato di malleabilità (*mudu-bhūta*) e l'adeguatezza a operare o lavorare (*kammaniya*), (cf. D, I, 76). Il fatto che gli stessi termini compaiano anche nella metafora della sfera di ferro riscaldata richiama alla mente il concetto di 'ardore ascetico' (sanskrito: *tapas*). Così come il calore riscalda la sfera di metallo rendendola malleabile, allo stesso modo l'ardore ascetico conferisce duttilità alla mente.

25 *kāyo appakasireneva pathaviyā vehāsam abbhuggacchati* (S, V, 283).

26 Questo passo ha portato Johansson a sostenere che: «The idea is probably that the mind (*citta*) is thin and light; by mixing it well with the body the combination will become less heavy» (1979, 38).

27 Il passo in questione è SA, III, 260-1. Una traduzione alternativa del titolo del commento è fornita da Lottermoser che traduce: «she who explains the essence of the goal» (1982, 7).

28 Il termine pāli che, usualmente, viene tradotto con 'grossolano' è *oḷārika* (sanskrito ibrido buddhista: *audārika*, a partire dal termine sanscrito *udāra*; cf. BHSD, 161). Spesso nei testi appare in connessione con ciò che è composto dai quattro grandi elementi. Viene nominato per esempio, all'interno del *Poṭṭhapāda-sutta*, un sé grossolano formato dai quattro grandi elementi: *oḷārikam kho ahaṃ bhante attānaṃ paccemi rūpiṃ cātumahābhūtikam kabaliṅkārahāra-bhakkhan ti* (D, I, 186). Grossolano (*oḷārika* < *audārika*) è anche il corpo fisico, composto dai quattro grandi elementi, presente all'interno del *Śrāmaṇyaphala-sūtra* (la versione in sanscrito del *Sāmaññaphala-sutta*) pervenutoci all'interno del *Saṅghabhedavastu* dei Mūlasarvāstivādin: *ayaṃ mama kāyo rūpi\* o>dārika<ś cātumahābhūtikaḥ* (Gnoli 1978, 245).

Dagli elementi analizzati sembrerebbe quindi emergere una certa difficoltà ad escludere completamente il genitivo dall'interpretazione del composto *manomaya*, nonostante l'interpretazione secondo il caso strumentale sembrerebbe quella affermata nel tempo. Sarei pertanto incline a ipotizzare una transizione graduale in cui i testi canonici rappresentano ancora un passaggio intermedio in questo slittamento interpretativo, così come esemplificato dalla figura 1.

Genitivo Upaniṣad	Testi canonici buddhisti in pāli	Strumentale Commentari buddhisti

Figura 1. Rappresentazione diacronica dell'interpretazione grammaticale del termine *manas* all'interno del composto *manomaya*

#### 4 Metafora per l'estrazione del corpo fatto di mente

La creazione di questo nuovo corpo viene descritta come l'estrazione di qualcosa dal proprio contenitore o involucro:

O grande re, così come se un uomo dovesse estrarre da un giunco (*muñja*) lo stelo (*isikā*). Egli penserebbe: 'Questo è il giunco, questo è lo stelo, il giunco è una cosa, lo stelo è un'altra, ciononostante dal giunco è stato estratto lo stelo'. O grande re, così come se un uomo dovesse estrarre una spada (*asi*) dal fodero (*kosi*). Egli penserebbe: 'Questa è la spada, questo è il fodero, la spada è una cosa, il fodero un'altra, ciononostante dal fodero la spada è stata estratta'. O grande re, così come se un uomo dovesse rimuovere un serpente (*ahi*) dal cesto (*karaṇḍa*). Egli penserebbe: 'Questo è il serpente, questo è il cesto, il serpente è una cosa, il cesto è un'altra, ciononostante dal cesto è stato rimosso il serpente'.<sup>29</sup>

Ora il praticante è in grado di esercitare i poteri psichici (*iddhi*).<sup>30</sup> Pur non

29 *seyyathā pi mahā-rāja puriso muñjamhā isīkaṃ pavāheyya. tassa evam assa: ayaṃ muñjo ayaṃ isīkā, añño muñjo añña isīkā, muñjamhā tv eva isīkā pavālhā ti. seyyathā pi pana mahā-rāja, puriso asi kosiyaṃ pavāheyya. tassa evam assa: ayaṃ asi ayaṃ kosi, añño asi añño kosi, kosiyaṃ tv eva asi pavāhho ti. seyyathā pi pana mahā-rāja puriso ahiṃ karaṇḍā uddhareyya. tassa evam assa: ayaṃ ahi ayaṃ karaṇḍo, añño ahi añño karaṇḍo, karaṇḍā tv eva ahi ubbhato ti (D, I, 77).*

30 I molteplici poteri psichici (*iddhi-vidha*) che il praticante è in grado di esercitare sono elencati nella seguente pericope: «essendo stato uno egli diventa molti, essendo stato molti egli diventa uno, egli diventa manifesto o si cela, passa oltre i muri, le recinzioni e

essendo affermato esplicitamente, per come è strutturato il testo, potrebbe sembrare che i poteri psichici vengano esercitati grazie al corpo mentale.<sup>31</sup> I vari ottenimenti sono elencati in progressione, attraverso l'utilizzo di una struttura della frase ripetitiva che culminerà con l'ottenimento della liberazione finale. In questo percorso verso il *summum bonum*, dopo aver sviluppato i poteri psichici, il praticante sviluppa quelle che in altri testi sono definite 'conoscenze superiori' (*abhiññā*): l'elemento dell'orecchio divino (*dibba-sota-dhātu*),<sup>32</sup> la conoscenza del comprendere le [altrui] menti (*ceto-pariya-ñāṇa*),<sup>33</sup> la conoscenza del ricordo delle vite precedenti (*pubbe-nivāsānussati-ñāṇa*), la conoscenza della decadenza e dell'ascesa degli esseri (*cutūpapāta-ñāṇa*).<sup>34</sup> Infine, viene ottenuta la conoscenza della distruzione (*khaya-ñāṇa*) degli influssi impuri (*āsava*) [*āsavānaṃ khaya-ñāṇāya*, D, I, 83], attraverso la penetrazione delle quattro nobili verità – non esplicitamente menzionate, ma implicite nella terminologia utilizzata all'interno del brano –, che porta il praticante alla liberazione finale.

le montagne senza esserne ostacolato come se fosse nello spazio vuoto, si immerge nella terra ed emerge dalla terra come se fosse nell'acqua, cammina sull'acqua senza dividere [la superficie] come se fosse sulla terra, percorre lo spazio vuoto a gambe incrociate come fosse un uccello alato, tocca e accarezza la luna e il sole che hanno grande potenza e splendore, giunge fino al mondo di Brahmā proprio con il corpo» (*eko pi hutvā bahudhā hoti, bahudhā pi hutvā eko hoti, āvibhāvaṃ tiro-bhāvaṃ tiro-kuḍḍaṃ tiro-pākāraṃ tiro-pabbataṃ asajjamāno gacchati seyyathā pi ākāse, paṭhaviyā pi ummuja-nimmujjaṃ karoti seyyathā pi udake, udake pi abhijjamāno gacchati seyyathā pi paṭhaviyaṃ, ākāse pi pallaṅkena kamati seyyathā pi pakkhī sakūṇo, ime pi candima-suriye evaṃ mahiddhike evaṃ mahānubhāve pāṇinā parimasati parimajjati, yāva Brahma-lokā pi kāyena va saṃvatteti*; D, I, 78).

31 Sono di questa opinione anche Harvey 1993, 36; Hamilton 1996, 162-3; Radich 2007, 257; Lee 2014, 67.

32 Una forma di chiaroudienza. L'elemento dell'orecchio divino supera quello umano e permette di sentire suoni umani e divini a qualunque distanza, cf.: *so dibbāya sotadhātuyā visuddhāya atikkanta-mānusakāya ubho sadde suṇāti, dibbe ca mānuse ca, ye dūre santike ca* (D, I, 79).

33 Una sorta di telepatia. Il testo afferma che egli conosce i modi di pensare degli altri esseri, cf.: *so para-sattānaṃ para-puggalānaṃ cetasā ceto paricca pajānāti* (D, I, 79).

34 La traduzione inglese di Walshe riporta: «the knowledge of passing-away and arising of beings» (1995, 107). Sembra così interpretare il termine come 'la conoscenza del morire e del riemergere degli esseri', cosa che difatti avviene. Tuttavia, penso che l'enfasi vada posta sul fatto che viene osservata, dopo la morte, una rinascita in un piano di esistenza, inferiore o superiore, a seconda del *kamma* (in sanscrito: *karman*), cf.: *so dibbena cakkhunā visuddhena atikkanta-mānusakena satte passati cavamāne upapajjamāne, hīne paṇīte suvaṇṇe dubbhaṇṇe sugate duggate yathā-kammūpage satte pajānāti [...]* (D, I, 82).

## 4.1 Traduzioni problematiche

La terminologia utilizzata nell'esposizione di queste metafore comporta non poche difficoltà. La prima coppia di elementi è composta dai termini *muñja* e *iṣikā*, che ho reso rispettivamente come 'giunco' e 'stelo', anche se questa non è sicuramente l'unica opzione possibile e soddisfacente. Prima di spiegare le mie ragioni intendo dare uno sguardo alle altre, altrettanto valide, soluzioni. Una delle prime strategie traduttive adottate consiste nell'interpretare il termine *iṣikā* come 'giunco' e il termine *muñja* come la guaina che lo riveste. Questa opzione è stata adottata, per esempio, nella traduzione del 1899 del *Dīgha-nikāya* effettuata da Rhys Davids: «Just, O king, as if a man were to pull out a reed from its sheath» (1899, 88).<sup>35</sup> Un'interpretazione sicuramente più recente è quella di Gethin, il quale intende il termine *iṣikā* sempre come 'giunco', mentre traduce il termine *muñja* come 'reed grass',<sup>36</sup> che, vista la tendenza dei giunchi a raggrupparsi in folti ciuffi, tradurrei in italiano come 'cespuglio di giunchi'.<sup>37</sup> Queste due traduzioni implicano un'ermeneutica di questo processo di estrazione leggermente differente. Infatti, da una parte abbiamo un giunco spogliato della sua guaina, mentre dall'altra vi è un singolo giunco estratto da una molteplicità di giunchi. È proprio cercando di considerare come poteva essere inteso il processo di estrazione del *manomaya-kāya* che sono giunto a interpretare *muñja* come 'giunco' e *iṣikā* come 'stelo'. Ad attirare la mia attenzione è stata una definizione presente all'interno del recente dizionario di lingua pāli (*A Dictionary of Pāli*), redatto da Margaret Cone. La studiosa interpreta il termine *iṣikā* come la parte interna del giunco o dello stelo, la quale poteva venir utilizzata per fabbricare una freccia.<sup>38</sup> Un tale uso del termine viene riportato anche all'interno del *Sanskrit-Wörterbuch* per l'equivalente sanscrito *iṣikā*.<sup>39</sup> Sup-

35 Questa lettura deriva dall'interpretazione della stessa metafora riportata in *Śatapatha-brāhmaṇa* 4.3.3.[16]: *yatheṣikā vimuñjā syād*. Il passo afferma chiaramente che il giunco (*iṣikā*) è privato della guaina (*vimuñja*). Questa interpretazione dei due termini è stata mantenuta nella successiva traduzione di Walshe (cf. 1995, 104).

36 «It is as if, your majesty, a man were to draw out a reed from reed grass» (Gethin 2008, 31).

37 L'interpretazione di Gethin è molto fedele all'interpretazione del PED 480, che vede appunto il termine *muñja* come una tipologia di erba, assumendo quindi che tale termine sottintenda una collettività, così come il termine 'erba' in italiano sottintende un insieme di fili d'erba. Di conseguenza il termine *iṣikā* andrebbe a indicare l'elemento singolo. Tale interpretazione connessa con la metafora trova riscontro anche in un commentario pāli, che glossa il termine *muñja* in questo modo: *muñjamhā 'ti muñjatiṇamhā* (PṭṣA, II, 666), evidenziando tramite il termine '*tiṇa*' il suo essere una tipologia d'erba.

38 «the inner part of a reed or stalk (used as an arrow)» (DOP, 379).

39 «Halme werden häufig besprochen und als Zaubermittel, namentlich als Pfeile» (SW, 828). Anche il *Sanskrit-English Dictionary* accenna a questo uso di *iṣikā* con qualche riferimento in meno (cf. SED, 168).

ponendo che qualcuno debba spellare un giunco o estrarre da esso qualcosa, quel qualcosa avrà probabilmente una sua funzione. Nel successivo esempio della spada estratta dal fodero è lampante il fatto che, tra la spada e il fodero, solamente la prima è utilizzabile. Il fodero – così come il cesto nel caso del serpente – funge unicamente da contenitore, da copertura per ciò che invece veramente conta. Ci si potrebbe allora chiedere quale sia il valore del serpente. Il serpente nel cesto poteva essere, per esempio, lo strumento di lavoro degli incantatori di serpenti; i suddetti mendicanti utilizzavano questi ofidi ammaestrati allo scopo di guadagnare qualche moneta. Un resoconto di tale pratica è giunto fino a noi all'interno della *Samantapāsādikā* (L'amabile in ogni dove),<sup>40</sup> il commentario pāli al *Vinaya*. Infatti, questo commento, illustrando il significato del termine *apada* (serpente; letteralmente 'colui che è senza piedi'), afferma:

Il termine *apadesu* (locativo plurale del termine *apada*) è un nome del serpente (*ahi*), è un serpente che è stato catturato (*gahitasappa*), che appartiene a qualcuno come, per esempio, gli incantatori di serpenti (*ahiguṇṭhika*) ecc. Essi, addestrando [i serpenti], guadagnano finanche metà (*aḍḍha*) o un quarto (*pāda*) di *kahāpaṇa*.<sup>41</sup>

L'estrazione del corpo fatto di mente rappresenta anch'essa un'estrazione di qualcosa di valore da un suo contenitore più grossolano: il corpo fisico.

Il fatto che le cose potessero avere più livelli di densità o profondità, e che questi livelli a loro volta potessero avere differenti impieghi o una differente importanza, è cosa attestata sia nel buddhismo che nelle *upanīṣad*. Hamilton, nel suo lavoro, ha richiamato l'attenzione su come alcune cose o elementi possano avere tre modalità di esistenza. La studiosa cita *Chāndogya-upanīṣad* 6.5.1-4, che identifica tre modalità di esistenza per il cibo (*anna*), per l'acqua (*āpas*) e per il fuoco (*tejas*): uno stato grezzo (*sthaviṣṭa*), uno stato di mezzo (*madhyama*) ed uno più sottile, più raffinato (*aṇiṣṭa*) (cf. Hamilton 1996, 146). Similmente, si può osservare che tale modo di categorizzare il mondo era conosciuto anche dal buddhismo come, per esempio, dimostra il *Poṭṭhapāda-sutta* (Il discorso di Poṭṭhapāda; D, 9). In questa narrazione, Poṭṭhapāda postula (cf. D, I, 185-6) l'esistenza di tre tipi di sé (*attan*), i quali vengono man mano rifiutati dialetticamente dal Buddha: il sé grossolano (*oḷārika*), il sé fatto di mente (*manomaya*), il sé privo di forma (*arūpin*). Il semplice fatto che le cose possano avere più livelli o strati implica anche che le varie parti possano avere un determinato

40 Una traduzione alternativa è fornita da Lottermoser che traduce il titolo del commentario come «completely pleasing one» (1982, 7).

41 *apadesu ahi nāma sassāmiko ahiguṇṭhikādīhi gahitasappo. yaṃ kilāpento aḍḍham pi pādam pi kahāpaṇam pi labhanti* (VA, II, 362). Il *kahāpaṇa* è una moneta di rame a forma quadrata (cf. PED, 180).

valore o un determinato utilizzo e una non vale l'altra. Un buon esempio di quest'ultima affermazione è la similitudine del durame, che appare all'interno del *Mahāsāropama-sutta* (Il grande discorso della similitudine con il durame; M, 29) e del *Cūlasāropama-sutta* (Il discorso breve della similitudine con il durame; M, 30). In questi due testi viene esposto come i vari ottenimenti non dovrebbero essere confusi con la meta finale, così come il durame dell'albero non dovrebbe essere confuso con altre parti più esterne. Nel modo in cui è formulata all'interno del *Cūlasāropama-sutta*, la metafora passa in rassegna le varie parti o strati di cui è costituito un albero, evidenziando come tutto ciò che non è durame non sia fundamentalmente utile a realizzare ciò che ci si era prefissati di realizzare con il durame:

Oh brahmano, proprio come un uomo bisognoso di durame, che cerca il durame, che vaga alla ricerca del durame, dopo aver oltrepassato proprio un grande albero eretto dotato di durame, ignorando il durame, ignorando l'alburno, ignorando la corteccia interna, ignorando la corteccia esterna, dopo aver tagliato e preso rami e foglie se ne andasse pensando: «È il durame!». Avendolo visto, un uomo saggio direbbe proprio: «Questo buon uomo non conosceva sicuramente il durame, non conosceva l'alburno, non conosceva la corteccia interna, non conosceva la corteccia esterna, non conosceva rami e foglie così, invero, questo buon uomo bisognoso di durame, che cerca il durame, che vaga alla ricerca del durame, dopo aver oltrepassato proprio un grande albero eretto dotato di durame, ignorando il durame, ignorando l'alburno, ignorando la corteccia interna, ignorando la corteccia esterna, dopo aver tagliato e preso rami e foglie se ne va pensando: «È il durame!». Egli non raggiungerà il proprio scopo se ciò che dovrebbe essere realizzato col durame [fosse realizzato] attraverso il suo durame (in questo caso rami e foglie)». <sup>42</sup>

Da questa metafora si può desumere una ripartizione dell'albero secondo vari livelli. La parte più importante, il durame (*sāra*), è anche quella più interna. La figura 2 mostra i vari strati di cui è composto l'albero illustrato all'interno della metafora.

42 *Seyyathā pi brāhmaṇa puriso sāraththiko sārāgavesī sārāpariyesaṇaṃ caramāno mahato rukkhassa tiṭṭhato sāravato atikkamm' eva sāraṃ atikkamma phegguṃ atikkamma taccaṃ atikkamma papaṭikaṃ, sākḥāpalāsaṃ chetvā ādāya pakkameyya sāraṇ-ti maññamāno; tamenaṃ cakkhumā puriso disvā evaṃ vadeyya: Na vatāyaṃ bhavaṃ puriso aññāsi sāraṃ na aññāsi phegguṃ na aññāsi taccaṃ na aññāsi papaṭikaṃ na aññāsi sākḥāpalāsaṃ, tathā h' ayaṃ bhavaṃ puriso sāraththiko sārāgavesī sārāpariyesaṇaṃ caramāno mahato rukkhassa tiṭṭhato sāravato atikkamm' eva sāraṃ atikkamma phegguṃ atikkamma taccaṃ atikkamma papaṭikaṃ sākḥāpalāsaṃ chetvā ādāya pakkanto sāraṇ-ti maññamāno, yañ-c' assa sarena sārakaraṇīyaṃ tañ-c' assa atthaṃ nānubhavissatīti* (M, I, 198).



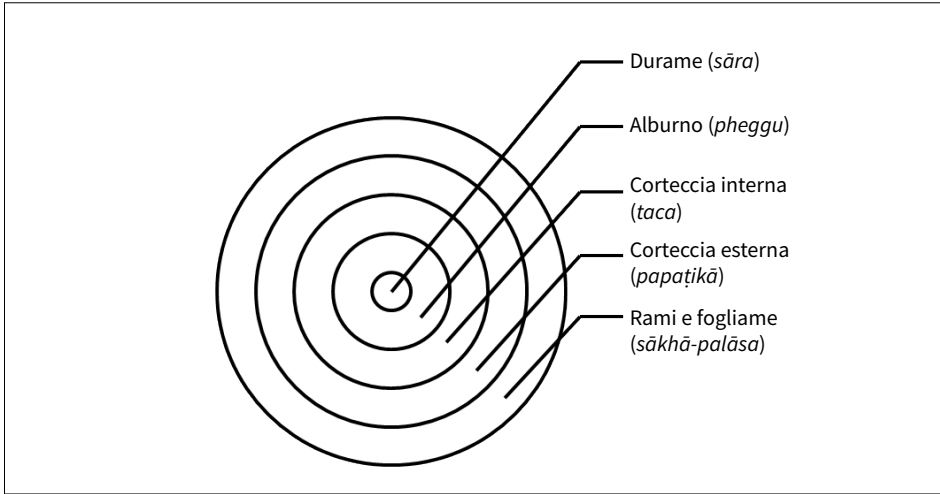


Figura 2. Stratificazione dell'albero descritta all'interno del *Cūḷasāropama-sutta* (M, 30)

Questa suddivisione tassonomica dell'albero mostra un modo di concepire le cose in modo analitico, che suddivide e discrimina tra le parti, poiché non tutte hanno lo stesso valore. L'andare nel profondo per ricercare la vera essenza è un modo di indagare la realtà già presente nelle *upanīṣad*, le quali testimoniano una ricerca del principio vitale all'interno dei fenomeni naturali e della natura dell'individuo (acqua, vento-respiro, fuoco).<sup>43</sup> Questo *modus operandi*, caratterizzato da osservazione e classificazione gerarchica, ancora permane nel buddhismo, il quale lo riversa nella sua visione del mondo e del cosmo.<sup>44</sup>

Tornando ora al problema del come tradurre i termini *muñja* e *isīkā* - dopo aver accennato a quella che poteva essere la visione del mondo sottesa a questa metafora - si potrebbero suddividere le scelte traduttive in due macro gruppi: 1) l'estrazione di una singolarità (*isīkā*) da una pluralità (*muñja*); 2) l'estrazione di una parte (*isīkā*) da un singolo intero (*muñja*). Nel primo caso *muñja* è un insieme di elementi e *isīkā* è un elemento singolo, nel secon-

<sup>43</sup> Cf. Frauwallner 1973, 36-61, in cui è fornita un'esposizione di come il principio vitale fosse ricercato tra questi elementi. Della Casa mette in luce i differenti approcci di questi primi cercatori di verità: alcuni di essi furono osservatori di fenomeni naturali; altri svilupparono un'indagine concentrata sulla natura dell'individuo; per altri ancora vi fu un procedere parallelo dell'osservazione dell'uomo e del cosmo; infine, ci fu chi attribuì le qualità di conoscenza e intelligenza, proprie del principio individuale, al principio cosmico (cf. 1973, 35-6).

<sup>44</sup> La suddivisione del cosmo buddhista si basa su tre livelli di progressiva rarefazione: la sfera del desiderio (*kāmadhātu*), la sfera della forma (*rūpadhātu*) e la sfera della non-forma (*arūpadhātu*); si veda Gombrich 1975, 133-4.

do caso *muñja* è un singolo elemento e *iṣikā* ne è una parte. Uno sguardo ai testi vedici rivela che non esiste un'interpretazione univoca. In *Śatapatha-brāhmaṇa* 4.3.3.[16] si parla del *muñja* come di un qualcosa che può essere tolto dall'*iṣikā/iṣikā*: *yatheṣikā vimuñjā syād*. In un altro passo, *Śatapatha-brāhmaṇa* 6.3.1.[26], il dio Agni, allontanandosi dagli dei, entra dentro un giunco (*muñja*): *agnir devebhya udakrāmat sa muñjam prāviśat*, dalla cavità (*susira*). Spesso *muñja* sembrerebbe essere un termine utilizzato come singolare e non, quindi, come erba *muñja*, ma come singolo stelo di *muñja*. Infatti, in *Śatapatha-brāhmaṇa* 6.6.2.[15], per esempio, quando si intende l'«erba *muñja*» il termine *muñja* è declinato al plurale: *tadvā ātmaivokhā | yonir muñjāḥ [...]* (questo corpo, invero, è proprio il calderone del fuoco (*ukha*), l'utero (*yonī*) è l'erba (*muñja*) [...]). Anche il termine *iṣikā/iṣikā* sembrerebbe avere connotazioni simili. Si può osservare come *iṣikā*, all'interno di *Atharva-veda* 7.56.4, abbia la connotazione di «singolo stelo»: *ayam yo vakro viparur vyaṅgo mukhāni vakrā vṛjinā kṛṇoṣi | tāni tvam brahmaṇas pate iṣikām iva sam namah* (Tu [serpente] che qui, sinuoso, senza giunture, senza membra, rendi i volti contorti e deformati, possa tu, O Brahmaṇaspati, distenderli come un giunco).<sup>45</sup> Infatti, in *Chāndogya-upaniṣad* 5.24.3 l'utilizzo plurale di *iṣikā* è enfatizzato dal termine '*tūla*' (ciuffo) all'interno del composto '*iṣikā-tūla*', che va quindi a designare un «ciuffo di giunchi».

Sembrerebbe, quindi, da preferirsi l'interpretazione che vede *muñja* come singolo elemento e *iṣikā* come una parte di esso, verosimilmente quella più importante. Un altro motivo per cui la resa di *muñja* come singolo giunco andrebbe preferita risiede nel fatto che, nelle rimanenti due metafore, da un singolo oggetto (il fodero, il cesto) viene estratto un altro singolo oggetto (spada, serpente). Pertanto, se si deve estrarre dal giunco (*muñja*) la sua parte importante, di valore, questa potrebbe proprio essere lo «stelo», che quindi andrebbe a tradurre il termine *iṣikā*. Questa traduzione potrebbe includere concettualmente anche l'interpretazione che legge *iṣikā* come «giunco» e *muñja* come «guaina», poiché essendo lo stelo la porzione preponderante del giunco, estrarre lo stelo dal giunco potrebbe rappresentare il ripulire lo stelo dai vari fronzoli o escrescenze della pianta.<sup>46</sup>

45 Per l'interpretazione di *sam-nam*, letteralmente «piegare assieme», con un'accezione indicante il «raddrizzare» (straighten out) si veda Whitney [1905] 1962, 426.

46 Un'altra traduzione problematica è quella del termine '*karaṇḍa*'. Tuttavia, ho già discusso la traduzione di questo termine in un paper presentato al Convegno dell'Associazione Italiana Studi Sanscriti, tenutosi presso la Sapienza Università di Roma (De Notariis, in corso di stampa), a cui sto ancora lavorando e che verrà pubblicato in inglese. Basti qui solo specificare che la mia traduzione del termine è sostenuta dall'*A Critical Pāli Dictionary* (cf. CPD, 290).

## 4.2 Inversione ablativo e accusativo

Un altro punto di interesse che riguarda questa metafora è una bizzarra inversione dell'ordine delle parole, che non modifica il significato, ma che fa riflettere su alcuni punti. Innanzitutto, quando si ha a che fare con della letteratura orale è pacifico presupporre che le ripetizioni di parti del testo costituiscono lo strumento migliore per la memorizzazione e la successiva trasmissione.<sup>47</sup> Pertanto, la natura orale dei testi buddhisti ha influito fortemente sugli elementi formali in essi presenti.<sup>48</sup> Infatti, come sottolinea Bhikkhu Anālayo, quando si tratta lo stesso argomento in forma sia positiva che negativa accade che la frase in forma positiva venga ripetuta con le stesse parole e nella stessa modalità di formulazione, adottando solo il minimo cambiamento necessario per conferirle un significato negativo. La stessa cosa accade per le pericopi, espressioni formulari che costituiscono un'unità di senso compiuto, le quali vengono usate in testi differenti e adattate, con il minimo cambiamento possibile, all'occasione specifica (cf. Anālayo 2007, 8). Posto che esista quindi un principio di economicità nella struttura di composizione dei testi, sorprende notare che la forma con cui il *Sāmaññaphala-sutta* riporta le tre metafore non è perfettamente identica. Il testo in pāli cerca di rispettare questo principio di economicità. Infatti, i maggiori cambiamenti spesso sono dovuti alla necessità di far concordare gli aggettivi e i verbi con i sostantivi, i quali sono gli unici che effettivamente cambiano. L'unico cambiamento difficilmente giustificabile<sup>49</sup> riguarda la posizione che assumono i nomi di ciò che è estratto (stelo 'isīkā', spada 'asi', serpente 'ahi') e di ciò da cui si estrae (giunco 'muñja', fodero

47 Allon giustamente afferma che: «Verbatim Repetition obviously represents the greatest aid to memory. The greater the percentage of a text that is verbatim repetitive the easier it is to learn and remember» (1997b, 52).

48 Una lista concisa di elementi formali per facilitare la memorizzazione è fornita da Sferra che, parlando dei *bhāṇaka* 'recitatori' (coloro che, da quel che sembra, erano responsabili della trasmissione orale dei testi), afferma che essi «per ricordare gli insegnamenti, si sarebbero giovati delle ripetizioni, ma anche di *stock-phrases*, di liste (*mātikā*), di indici dei contenuti (*uddāna*), della disposizione in progressione numerica (il caso più eclatante è quello dell'*Aṅguttaranikāya*), delle allitterazioni, della composizione nominale di termini opposti mediante la a privativa in funzione di cerniera, e, infine, del cosiddetto Waxing Syllables Principle e cioè l'espedito per cui le parole sono ordinate secondo un numero crescente di sillabe» (Sferra 2009, 100). Uno studio approfondito delle caratteristiche stilistiche dei testi pāli dovute all'oralità è sicuramente Allon 1997a.

49 Vi è anche il cambiamento dei verbi utilizzati. Mentre per le prime due coppie si usa la combinazione 'pavāheyya' e 'pavālhālo' (a seconda del genere del sostantivo con cui concorda), per l'ultima coppia serpente/cesto vengono utilizzati 'uddhareyya' e 'ubbhato'. Probabilmente l'azione di tirar fuori un serpente dal cesto non è sentita come identica all'azione di estrarre una spada o uno stelo, così come in italiano se dobbiamo tirar fuori dal terreno un fiore o un minerale usiamo due verbi differenti: estrarre il minerale e cogliere il fiore. Lo stelo e la spada vengono pertanto 'sfilati' mentre il serpente viene 'tirato su', 'estratto', 'rimosso'.

'kosī', cesto 'karaṇḍa'). Infatti, la prima coppia, composta da giunco e stelo, è espressa con la forma *muñjamhā isīkaṃ* 'dal giunco [si estrae] lo stelo', mentre le altre due coppie sono riportate in modo invertito: *asi kosiyā* 'la spada [si estrae] dal fodero', *ahim karaṇḍā* 'il serpente [è rimosso] dal cesto'. Nella prima coppia viene usato prima l'ablativo e poi l'accusativo, mentre nelle altre due coppie è stato messo prima l'accusativo e poi l'ablativo.

Una spiegazione potrebbe essere che la coppia '*muñjamhā isīkaṃ*', con prima l'ablativo e poi l'accusativo, sia stata attinta da un contesto comune a quello di *Kaṭha-upaniṣad* 6.17,<sup>50</sup> nella quale appare la formulazione *muñjādiveṣikaṃ*, che fuor di *sandhi* apparirebbe come '*muñjāt iva iṣīkaṃ*', utilizzando pertanto prima l'ablativo e poi l'accusativo. La formulazione, in entrambi i testi, differisce da quella più antica presente in *Śatapatha-brāhmaṇa* 4.3.3.[16],<sup>51</sup> che riporta *yatheṣikām muñjād vivṛhed*, in cui l'accusativo precede l'ablativo. Nonostante questa inversione dei casi possa sembrare un dettaglio insignificante, non bisogna dimenticare che questi leggeri cambiamenti nella composizione del testo possono avere implicazioni che a prima vista sembrano irrilevanti, ma che, se analizzati attentamente, possono portare alla luce questioni interessanti.<sup>52</sup> L'impressione è

50 Secondo Olivelle (cf. 1998, 13) la *Kaṭha-upaniṣad* è la più antica di un gruppo di *upaniṣad* (formato da: *Īśā*, *Svetāśvatara* e *Muṇḍaka*), che probabilmente si sono formate durante gli ultimi secoli che precedono l'inizio dell'era volgare.

51 La medesima metafora appare anche in *Śatapatha-brāhmaṇa* 5.1.2.[18].

52 Un esempio simile può essere tratto dall'*Ariyapariyesana-sutta* (Il discorso della nobile ricerca; M, 26), all'interno del quale viene narrato l'incontro del futuro Buddha (quindi un Bodhisatta) con i due maestri: Ālāra Kāmāla e Uddaka Rāmaputta. Nei due episodi la trama è più o meno la stessa: il Bodhisatta si reca prima da un maestro e poi dall'altro per impararne la dottrina. Dopo averla ben appresa gli viene riconosciuto di averla imparata completamente e gli viene proposto di restare e guidare il gruppo di discepoli, ma il futuro Buddha trova questi insegnamenti insoddisfacenti e se ne allontana. Dottrinalmente il Bodhisatta trova insoddisfacente prima la 'sfera del nulla' (*ākiñcaññāyatana*), insegnata da Ālāra Kāmāla, e successivamente la 'sfera di né-percezione-né-non-percezione' (*nevasaññānāsaññāyatana*), insegnata da Uddaka Rāmaputta. I due episodi sono narrati in una sequenza e in una forma pressoché identica e l'unica differenza dottrinale riguarda le sfere di assorbimento meditativo. Ovviamente, l'altro cambiamento necessario è il nome dei maestri presso cui il futuro Buddha si reca. Tuttavia, il resoconto dell'accaduto presenta dei dettagli che non hanno niente a che vedere con il messaggio dottrinale, ma sono puramente descrittivi dell'episodio. Infatti, ha notato Skilling: «the main difference is one of tense change: while in the account of the first meeting Ālāra Kālāma is spoken of in the present tense, in the account of the second meeting Uddaka Rāmaputta is spoken of in the present, but Rāma is spoken of in the aorist or past tense. This tense makes it clear that Uddaka Rāmaputta and Rāma are not one and the same person [...] but that Uddaka is the disciple, either the spiritual or real son (*putta*) of the deceased teacher Rāma» (1981-1982, 99). L'episodio è stato utilizzato da Wynne per dimostrare che la tradizione buddhista ha effettuato un deliberato sforzo nel ricordare che, al tempo in cui veniva narrato l'episodio, Ālāra Kālāma era in vita, Rāma era morto e Rāmaputta non aveva realizzato la dottrina che insegnava (ma era stata realizzata da Rāma, suo padre, in passato). Tale precisione nella descrizione dell'episodio sembrerebbe indicare che, oltre alla volontà di trasmettere un messaggio dottrinale, vi è stato anche lo sforzo di tramandare un resoconto storico (cf. 2005, 62-5).

quella di trovarsi di fronte a delle metafore di natura duttile che potevano essere applicate a vari contesti.<sup>53</sup> Queste metafore facevano parte di un *milieu* condiviso e non è da escludere che, in un dato periodo, abbiano acquisito una loro forma di espressione stereotipata, la quale è quindi stata inserita *verbatim* all'interno della letteratura orale buddhista, dando origine a questa singolarità. Infatti, quello che si può desumere da testi successivi al *Sāmaññaphala-sutta* è che questa inversione di ablativo e accusativo non era la normalità. Un ottimo esempio è presente all'interno del *Visuddhimagga* (Il sentiero della purificazione), il cui autore è presumibilmente Buddhaghosa, vissuto approssimativamente tra il IV e il V secolo d.C.<sup>54</sup> All'interno di questo testo (cf. Vism, 406), nell'arco di una manciata di righe, la metafora viene citata due volte. La seconda volta in cui appare, si presenta come una citazione dal canone e perciò è riportata parola per parola, mantenendo quindi la singolare inversione ablativo/accusativo.<sup>55</sup> Tuttavia, la prima volta in cui se ne fa menzione, la metafora viene parafrasata dal commentatore: *so taṃ muñjamhā isikaṃ viya kosiya asim viya, karaṇḍāya ahiṃ viya ca abbāhati* (Vism, 406). Si può quindi notare come, in condizioni di maggior libertà compositiva, un autore del calibro di Buddhaghosa, con un'indiscussa conoscenza della lingua pāli, abbia emendato l'esposizione delle tre metafore, omologando la posizione di ablativo e accusativo. Così, se da un lato la sensibilità di un esperto conoscitore della lingua sembra, per così dire, urtata da questa inversione dei casi, dall'altro lato dimostra una certa cura nel riutilizzo del materiale canonico che viene citato *verbatim*. Un'omologazione della posizione di ablativo e accusativo è presente anche nella versione del *Sāmaññaphala-sutta* in sanscrito (*Śrāmaṇyaphala-sūtra*) inclusa all'interno del *Saṅghabhedavastu* dei Mūlasarvāstivādin. All'interno di questo testo si può notare come la metafora sia presentata in modo più regolare: *muñjād iṣikām āvrhyāt [...]*

53 Parte di questa metafora è presente anche in un testo jaina: il *Sūtrakṛtāṅga*. Il passo in cui appare è stato così tradotto da Jacobi: «Those who maintain that the soul is something different from the body, do not see the following (objections): [...] 'As a man draws a sword from the scabbard and shows it (you, saying): 'Friend, this is the sword, and that is the scabbard', so nobody can draw (the soul from the body) and show it (you, saying): 'Friend, this is the soul, and that is the body'. As a man draws a fibre from a stalk of Muñga grass and shows it (you, saying): 'Friend, this is the stalk, and that is the fibre'» ([1895] 1964, 340). La metafora è usata in questo caso con un altro significato. Il suo uso in differenti contesti è discusso anche in Norman [1976] 1991, 102.

54 Il *Mahāvamsa* afferma che Buddhaghosa arrivò a Ceylon durante il regno del re Mahānāma (prima metà del V secolo, 409-31 d.C., cf. Norman 1983, 130, nota 217). Sembrerebbe sicuro poter affermare che non può essere più tardo del 489 d.C., data in cui fu composta la traduzione cinese della *Samantapāsādikā* (cf. Norman 1983, 130; Hinüber 1996, 103). È stato proposto da von Hinüber come arco temporale di vita per Buddhaghosa un periodo tra il 370 e il 450 d.C. (cf. 1996, 103).

55 Il passo è introdotto da '*tena vuttam*', che spesso introduce una citazione dal testo radice (*mūla*) o da un altro testo canonico (cf. Kieffer-Pülz 2015, 439-41).

*karaṇḍād ahim āvr̥hyāt [...] koṣād asim āvr̥hyāt.*<sup>56</sup> È anche da notare che nella versione in sanscrito viene usato un unico verbo all'interno di tutte e tre le metafore per indicare l'estrazione (contrariamente alla versione in pāli). Tuttavia, quando si ha a che fare con testi sanscritizzati e li si compara con gli equivalenti in pāli, non è sempre possibile sostenere che sia la versione in sanscrito a essere quella sbagliata (cf. Norman 1997, 103).

La singolarità di questa inversione di ablativo e accusativo nei testi pāli e il trattamento che ha ricevuto da parte del *Visuddhimagga*, rivela una certa fedeltà nella trasmissione del testo. Come questa singolarità sia venuta in essere è un fatto che può essere soggetto solo a congettura.<sup>57</sup> Supponendo che tale forma fosse sorta nel periodo di trasmissione orale del testo, potrebbe avere rilevanza il parallelismo con *Kaṭṭha-upaniṣad* 6.17 (che mostra la stessa sequenza ablativo/accusativo), e la successiva omologazione, operata dal Saṅghabhedavastu e solo parzialmente da Buddhaghosa (ovvero quando non cita *verbatim* dal canone), sarebbe dovuta a un processo di trivializzazione. Da questo punto di vista, potrebbe sembrare un classico caso di *lectio difficilior potior*.<sup>58</sup> Infatti, è più plausibile supporre che sia stata la tradizione in sanscrito ad omologare una versione che presentava delle difficoltà, piuttosto che la tradizione pāli a intaccare un'esposizione già di per sé lineare e simmetrica. A discapito del fatto che questa ipotesi sia vera, il *Visuddhimagga* dimostrerebbe che, una volta che la versione in pāli del testo raggiunse una forma stabile, ci fu particolare cura nel tramandarla senza emendarla.

56 «*tadyathā puruṣo muñjād iṣikām āvr̥hyāt; taṃ cakṣuṣmān puruṣo dṛṣṭvā jānīyād <ayaṃ muñja iyam iṣikā, muñjād iṣikām āvr̥hatīti evam e>va\*sa tasmāt kāyāt mānasam vyutthāpyāyaṃ kāyam abhinirmimite rūpiṇaṃ manomayaṃ avikalāṃ ahīnendriyaṃ; tadyathā puruṣāḥ karaṇḍād ahim āvr̥hyāt; taṃ cakṣuṣmān puruṣo dṛṣṭvā jānīyād ayaṃ karaṇḍaḥ ay<am ahiḥ, karaṇḍād ahim āvr̥hatīti; evam eva sa> tasmāt kāyāt mānasam vyutthāpyāyaṃ kāyam abhinirmimite rūpiṇaṃ manomayaṃ avikalāṃ ahīnendriyaṃ; tadyathā puruṣāḥ koṣād asim āvr̥hyāt; taṃ cakṣuṣmān puruṣo dṛṣṭvā jānīyād ayaṃ koṣo'yam asiḥ koṣād asim āvr̥ha<tīti; evam eva sa tasmāt kāyāt māna>sam vyutthāpyāyaṃ kāyam abhinirmimite rūpiṇaṃ manomayaṃ avikalāṃ ahīnendriyaṃ» (Gnoli 1978, 246).*

57 Purtroppo non è sempre possibile risalire alla forma originale del testo. Come ha affermato Maas: «Se la tradizione si rivela corrotta, si deve cercare di risanarla per mezzo della *divinatio*. Questo tentativo porta o a un'emendazione palmare, o a più congetture più o meno ugualmente soddisfacenti, o a riconoscere che non si può sperare di risanare la tradizione per mezzo della *divinatio* (*crux*)» ([1960] 2017, 20).

58 Tale principio di critica testuale è stato spesso utilizzato da Gombrich come, per esempio, in Gombrich 1990, 8-9; [1996] 2006, 11-2; 2012, 149, nota 1.

## 5 Conclusioni

Il presente contributo, come da titolo, si è limitato a effettuare alcune osservazioni su un argomento che, sicuramente, richiederà ulteriori approfondimenti futuri. È stata messa in luce la difficoltà interpretativa di alcuni termini, come il composto *manomaya* e la coppia di termini *muñja* e *isikā*, presenti all'interno delle metafore volte a illustrare l'estrazione di qualcosa da un suo contenitore. La tendenza, sia da parte della tradizione buddhista sia da parte di Hamilton, era quella di interpretare il primo termine (*manas*) del composto *manomaya* secondo il caso strumentale. Tuttavia, è stato messo in luce il fatto che ci potrebbero essere buone ragioni per una lettura canonica secondo il caso genitivo, aprendo nuovamente la questione. Inoltre, le differenti interpretazioni grammaticali del composto *manomaya* nel corso del tempo lascerebbero presagire che possa esserci stato uno sviluppo diacronico anche per il *manomaya-kāya*, rendendo pertanto auspicabile una futura ricerca volta a questo approfondimento. I termini *muñja* e *isikā* si sono rivelati difficili da interpretare, poiché assumono spesso significati leggermente differenti a seconda del contesto. La proposta interpretativa che è stata avanzata vede l'*isikā* come la parte essenziale della pianta che funge da sostegno, vale a dire lo stelo. Quest'ultimo può avere anche una sua utilità intrinseca come componente principale per la creazione di una freccia. Di conseguenza, il *muñja* può essere considerato come lo stelo con le sue parti in eccesso, ossia il giunco per intero (in senso lato è anche la guaina che fa da scorza allo stelo). L'estrazione dell'*isikā* dal *muñja*, insieme alle altre metafore, rende evidente che ciò che ha valore è da ricercare oltre la scorza esterna. Queste metafore metterebbero in luce come, al di là di un corpo (*kāya*) più grossolano, esista un altro corpo (il *manomaya-kāya* per l'appunto) più rarefatto, ma altrettanto reale. Ricerche future potrebbero essere volte a rintracciare altre ricorrenze di illustrazioni metaforiche all'interno dei testi vedici anteriori e coevi al buddhismo, al fine di determinare meglio il loro contesto d'uso. Questo porterà a una maggiore consapevolezza delle motivazioni che soggiacciono all'adozione delle metafore in relazione al *manomaya-kāya*. Infine, è stata presa in considerazione la curiosa inversione, all'interno dell'esposizione delle tre metafore, nell'ordine dei termini declinati all'ablativo e all'accusativo. Il trattamento operato dal *Visuddhimagga* nei confronti di questa particolarità sembrerebbe confermare l'asserzione generale, assunta da alcuni studiosi, che vede il canone pāli come il prodotto di una tradizione conservatrice (sebbene non statica).<sup>59</sup>

Viste le insidie che si nascondono dietro a termini apparentemente innocui, si potrebbe dire che, effettivamente, il diavolo si nasconde nei dettagli

59 Questa espressione l'ho attinta da Gombrich che, scrivendo a proposito della lingua pāli, la definiva, in via provvisoria, la lingua «of the earliest Buddhist scriptures as preserved in one (conservative, but not static) Buddhist tradition» (1994, XXIII).

e sono proprio questi ultimi che necessitano ancora di essere approfonditi. Parafrasando Norman: ciò che è già stato fatto necessita di esser fatto nuovamente.<sup>60</sup> In particolare, se da un lato si guarda ai testi della tradizione commentariale per interpretare il canone, dall'altro bisogna sempre tenere in considerazione il contesto peculiare dei testi canonici. Pertanto, acquistano un'importanza capitale i testi antecedenti alla tradizione buddhista, poiché possono fornire uno scorcio riguardo al contesto di origine di alcuni termini. Ciò che precede e ciò che sussegue un dato testo si pone ai due estremi dell'atto interpretativo e l'interpretare, in fin dei conti, è un po' come attraversare la strada: si guarda prima a sinistra poi a destra e solamente quando entrambi i lati appaiono privi di pericoli si può giungere sani e salvi alla meta.

## Abbreviazioni

### Testi in lingua pāli

AA	<i>Aṅguttara-nikāya-aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)</i>
D	<i>Dīgha-nikāya</i>
DA	<i>Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsini)</i>
M	<i>Majjhima-nikāya</i>
MA	<i>Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)</i>
Pṭsa	<i>Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā (Saddhammappakāsini)</i>
S	<i>Samyutta-nikāya</i>
SA	<i>Samyutta-nikāya-aṭṭhakathā (Sāratthappakāsini)</i>
VA	<i>Vinaya-aṭṭhakathā (Samantapāsādikā)</i>
Vibh	<i>Vibhaṅga</i>
Vin	<i>Vinaya</i>
Vism	<i>Visuddhimagga</i>

60 «I say: 'What has not been done needs to be done, and what has been done needs to be done again'. Of these the second is the more important, because, by and large, the most important Pāli texts were published first, when little was known about the Pāli language - there were only inadequate dictionaries and grammars, and only a few manuscripts had come to Europe» (Norman 1997, 2).



## Dizionari

BHSD	<i>Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary</i> (Edgerton)
CPD	<i>Critical Pāli Dictionary</i> (Trenckner)
DOP	<i>Dictionary of Pāli</i> (Cone)
PED	<i>Pali-English Dictionary</i> (Rhys Davids, Stede)
SED	<i>Sanskrit-English Dictionary</i> (Monier-Williams)
SW	<i>Sanskrit-Wörterbuch</i> (Böhtlingk, Roth)

## Bibliografia

## Fonti primarie

I riferimenti a testi in lingua pāli sono da ricondurre alle edizioni realizzate dalla Pali Text Society e coincidono con la lista delle abbreviazioni. I riferimenti alle *upaniṣad* sono tratti da Olivelle 1998.

- Abhidharmakośa-bhāṣya* = Pradhan, Prahlad (ed.) (1967). *Abhidharmakoshabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Atharva-veda* = Roth, Rudolph; Whitney, William D. (Hrsgg.) [1856] (1924). *Atharva Veda Sanhita*. Berlin: Ferd. Dümmlers.
- Saṅghabhedavastu* = Gnoli, Raniero (ed.) (1978). *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, vol. 2. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Śatapatha-brāhmaṇa* = Weber, Albrecht (ed.) (1855). *The Śatapatha-Brahmaṇa in the Mādhyandina-Çâkhâ, with extracts made from the commentaries of Sâyaṇa, Harisvâmin and Dvivedagang*. Berlin: Ferd. Dümmler's Buchhandlung; London: Williams and Norgate.

## Fonti secondarie

- Allon, Mark (1997a). *Style and Function. A Study of the Dominant Stylistic Features of the Prose Portions of Pāli Canonical Sutta Texts and their Mnemonic Function*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Advanced Buddhist Studies.
- Allon, Mark (1997b). «The Oral Composition and Transmission of Early Buddhist Texts». Connolly, Peter; Hamilton, Sue (eds.), *Indian Insights: Buddhism, Brahmanism and Bhakti. Papers from the Annual Spalding Symposium on Indian Religions*. London: Luzac Oriental, 39-61.

- Anālayo, Bhikkhu (2007). «Oral Dimensions of Pāli Discourses: Pericopes, other Mnemonic Techniques and the Oral Performance Context». *Canadian Journal of Buddhist Studies*, 3, 5-33.
- Böhtlingk, Otto; Roth, Rudolph [1852-1855] (1990). *Sanskrit-Wörterbuch, Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie Der Wissenschaften*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Cone, Margaret (2001). *A Dictionary of Pāli*, vol. 1 (a-kh). Oxford: Pali Text Society.
- Della Casa, Carlo (1973). «Di alcune caratteristiche delle Upaniṣad più antiche». *Indologica Taurinensia*, 1, 33-46.
- De Notariis, Bryan (in corso di stampa). «Dal canone al commento. Evoluzione del concetto di *manomaya-kāya* nella letteratura buddhista in lingua pāli». *Convegno e Assemblea dei Soci dell'Associazione Italiana Studi Sanscriti* (Roma, 26-28 ottobre 2017).
- Edgerton, Franklin [1953] (1993). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. 2: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Frauwallner, Erich (1973). *History of Indian Philosophy*, vol. 1. Translated from German by V.M. Bedekar. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gethin, Rupert M.L. (transl.) (2008). *Sayings of the Buddha. A Selection of suttas from the Pali Nikāyas*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Gombrich, Richard F. (1975). «Ancient Indian Cosmology». Blacker, Carmen; Loewe, Michael (eds.), *Ancient Cosmologies*. London: George Allen & Unwin, 110-42.
- Gombrich, Richard F. (1990). «Recovering the Buddha's Message». Skorupski, Tadeusz (ed.), *The Buddhist Forum. Seminar Papers 1987-1988*. London: SOAS, 5-20.
- Gombrich, Richard F. (1994). «Introduction: What is Pāli». Geiger, Wilhelm, *A Pāli Grammar*. Transl. by Batakriṣṇa Ghosh. Edited and revised by Kenneth R. Norman. Oxford: Pali Text Society, XXIII-XXX.
- Gombrich, Richard F. [1996] (2006). *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. 2nd ed. London: Routledge (1st ed. London: Athlone Press).
- Gombrich, Richard F. (2012). *Il pensiero del Buddha*. Trad. di Roberto Donatoni. Milano: Adelphi. Trad. di: *What the Buddha Thought*. London: Oakville, Equinox, 2009.
- Hamilton, Sue (1996). *Identity and Experience. The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental.
- Harvey, Peter (1993). «The Mind-Body Relationship in Pāli Buddhism: A Philosophical Investigation». *Asian Philosophy*, 3(1), 29-41.
- Hinüber, Oskar von (1996). *A Handbook of Pali Literature*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Jacobi, Hermann (transl.) [1895] (1964). *Gaṇa Sūtras*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Johansson, Rune E.A. (1979). *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*. London: Curzon Press. Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series 37.
- Keown, Damien (2013). *Buddhism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kieffer-Pülz, Petra (2015). «Quotatives Indicating Quotations in Pāli Commentarial Literature, I *Iti/ti* and Quotatives with *Vuttaṃ*». *Journal of Indian Philosophy*, 43(4-5), 427-52.
- Lee, Sumi (2014). «The Meaning of 'Mind-made Body' (S. *manomaya-kāya*, C. *yisheng shen* 意生身) in Buddhist Cosmological and Soteriological systems». *Buddhist Studies Review*, 31(1), 65-90.
- Lottermoser, Friedgard (1982). *Quoted Verse Passages in the Works of Buddhaghosa. Contributions towards the Study of the lost Sīhaḷaṭṭhakathā Literature* [PhD Dissertation]. Göttingen: Georg-August-Universität.
- Maas, Paul [1960] (2017). *La critica del testo*. Trad. di Giorgio Ziffer. Roma: Edizioni di storia e letteratura. Trad. di: *Textkritik*. 4a ed. Lipsia: B.G. Teubner, 1960.
- MacQueen, Graeme (1988). *A Study of the Śrāmaṇyaphala-Sūtra*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Monier-Williams, Monier (1899). *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press.
- Norman, Kenneth R. [1976] (1991). «Kriyāvāda and the Existence of the Soul». Edited by Kenneth R. Norman, *Collected Papers*, vol. 2. Oxford: Pali Text Society, 99-112.
- Norman, Kenneth R. (1983). *Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayana Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Norman, Kenneth R. (1989). «The Pāli Language and Scriptures». Edited by Tadeusz Skorupski. *The Buddhist Heritage, Papers Delivered at the Symposium of the Same Name Convened at the School of Oriental and African Studies University of London, November 1985*. Tring (UK): The Institute of Buddhist Studies, 29-53.
- Norman, Kenneth R. (1997). *A Philological Approach to Buddhism. The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*. London: SOAS.
- Olivelle, Patrick (1998). *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Pande, Govind C. [1957] (1995). *Studies in the Origins of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Radich, Michael D. (2007). *The Somatics of Liberation. Ideas about Embodiment in Buddhism from its Origins to the Fifth Century C.E.* [PhD Dissertation]. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Rhys Davids, Thomas W. (transl.) (1899). *Dialogues of the Buddha*, vol. 1. London: Pali Text Society.

- Rhys Davids, Thomas W.; Stede, William [1921-1925] (2015). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Bristol: Pali Text Society.
- Skilling, Peter (1981-1982). «Uddaka Rāmaputta and Rāma». *Pāli Buddhist Review*, 6(2), 99-105.
- Sferra, Francesco (2011). «Tecniche di composizione del canone pāli. Trasmissione e costruzione del sapere nel buddhismo Theravāda». Roselli, Amneris; Velardi, Roberto (a cura di), *L'insegnamento delle technai nelle culture antiche = Atti del Convegno* (Ercolano, 23-24 marzo 2009). Pisa; Roma: Fabrizio Serra editore, 95-107.
- Trenckner, Vilhelm et al. (1999). *A Critical Pāli Dictionary*, vol. 3, fasc. 6. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Walshe, Maurice (transl.) (1995). *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Whitney, William D. (transl.) [1905] (1962). *Atharva Veda Samhitā*. Delhi: Motilal Banarsidass. Harvard Oriental Series 7.
- Williams, Paul (1997). «Some Mahāyāna Buddhist Perspectives on the Body». Coakley, Sarah (ed.), *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 205-30.
- Wynne, Alexander (2005). «The Historical Authenticity of Early Buddhist Literature. A Critical Evaluation». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 49, 35-70.