

Tensioni tra aspirazioni universali e manifestazioni particolari nel buddhismo Theravāda

Tensions between universal aspirations and particular manifestations in Theravāda Buddhism

BRYAN DE NOTARIIS (*Università Ca' Foscari Venezia*)

Abstract

This contribution will discuss the concepts of universal and particular in relation to the doctrinal transmission of Theravāda Buddhism. At first, the transformation of the universal doctrine known as *Dhamma* in a particular teaching (*sāsana*) will be considered. Later, the attempt by Buddhists to universalize the way of exposition known as *Abhidhamma* will be addressed, also briefly discussing a late narrative in which the Buddha preaches the *Abhidhamma* in a Heaven to his mother. As this narrative is included within the commentarial literature, the latter will be introduced as a way to maintain a more circumlocutory way of exposition (more particular and less universal). Finally, the language in which the Theravāda texts reached us, the so called Pāli, will be historically introduced, highlighting its function as a 'language of convenience' and observing how the Theravāda exegesis attempted to universalize such a language.

Keywords: Theravāda Buddhism, Pāli canon, Abhidhamma, Pāli commentaries, Pāli language

1. Introduzione

Sono stato spinto a scrivere questo libro principalmente da due sentimenti: l'ammirazione e l'exasperazione. L'ammirazione è verso il Buddha, che considero uno dei massimi pensatori – e una delle più grandi personalità – di cui si abbia notizia nella storia dell'uomo. Stilare classifiche di persone secondo un

ordine di merito è un passatempo adatto solo a un gioco di società, ma io sostengo che il Buddha appartiene alla stessa classe di Platone e Aristotele, i giganti che crearono la tradizione filosofica occidentale (Gombrich [2009] 2012, 23).

Aprire così Richard F. Gombrich l'introduzione al suo libro *What the Buddha Thought*, tradotto in italiano da Roberto Donatoni e pubblicato nel 2012 per i tipi dell'Adelphi col titolo *Il pensiero del Buddha*. Colgo qui l'occasione per attirare l'attenzione del pubblico di filosofi che mi auguro leggerà questa rivista sul fatto che c'è molto di filosoficamente rilevante nel buddhismo oltre ai soliti pensatori quali Nāgārjuna e Dharmakīrti, giusto per nominarne un paio tra i più famosi, sui quali si versano, ricorrentemente, fiumi d'inchiostro. In particolare, da amante e studioso di letteratura buddhista in lingua pāli, ossia dell'unico canone testuale buddhista scritto in una lingua indiana che sia giunto fino a noi nella sua interezza,¹ sento la necessità di dimostrare che si può interrogare filosoficamente il buddhismo antico in maniera feconda.² Tale tradizione ha avuto origine circa 2500 anni fa nel nord dell'India in seguito alla predicazione di un individuo a cui ci si riferiva – e a cui ci si riferisce tutt'ora – come il Buddha, alla lettera 'Colui che si è risvegliato' o più semplicemente il 'Risvegliato'.

La scuola Theravāda sostiene di aver preservato resoconti della sua predicazione all'interno di ciò che è comunemente conosciuto come il 'canone pāli', una raccolta di testi la cui importanza è ormai invalsa per lo studio del buddhismo

Ringrazio entrambi i revisori per la loro attenta lettura e i loro commenti al contributo. Specialmente un revisore mi ha segnalato sviste, refusi e punti critici su cui riflettere ulteriormente e a cui devo, quindi, un notevole miglioramento del presente scritto. Tutte le traduzioni dalle fonti in lingua pāli, quando non diversamente espresso, sono a cura dell'Autore. Eventuali errori rimanenti sono da imputare a me solo.

¹ È giusto qui abbracciare le osservazioni di Norman ([1984] 1992, 39-40) che suggeriscono accortezza nell'uso di aggettivi quali 'intatto' e 'completo' per descrivere il canone pāli, senza per questo sminuire le caratteristiche di organicità e coerenza che gli sono uniche se paragonato ad altre frammentarie e disorganiche evidenze pervenute in lingue indiane.

² Come, tra l'altro, già è stato fatto. Per chi infatti fosse interessato ad affrontare i testi pāli da una prospettiva filosofica, si raccomanda la lettura di Ronkin 2005 e dei contributi pubblicati nella *Revue Internationale de Philosophie* di Gombrich (2010) e Ronkin (2010).

antico.³ Sicuramente, taluni pensatori buddhisti più tardi rispetto alle fonti in oggetto si distinguono per esposizioni e tematiche più facilmente etichettabili come ‘filosofiche’ e quindi approcciabili filosoficamente in maniera più diretta, benché a mio avviso sia più stimolante cercare la filosofia laddove essa si nasconde, dove non è immediatamente rilevabile, magari con l’aiuto della storia e della filologia come strumenti d’indagine.⁴ Inoltre, come soleva fare Gombrich, il tentare di andare a ritroso nella storia del buddhismo, cercando di approssimarci il più possibile al momento in cui tutto ebbe inizio, non solo è un tentativo che forza l’ermeneuta ad affinare i suoi strumenti, ma i risultati possono contribuire a un maggior apprezzamento anche dei pensatori e delle tradizioni successive, in quanto ci palesano cambiamenti di rotta o sviluppi dottrinali.⁵ Pertanto, in questa breve disamina, approcceremo il tema dell’universale e del particolare da una prospettiva inconsueta, ossia quella della ‘trasmissione dottrinale’, cercando di far emergere le tensioni e le dinamiche che occorrono tra questi due estremi.

2. Una Dottrina universale in un insegnamento particolare

Come più e più volte evidenziato da Gombrich,⁶ il buddhismo – e in special modo il Theravāda – ha operato una netta distinzione tra una ‘Dottrina’ universale chiamata *Dhamma* e la sua fattispecie particolare, concretizzata nell’‘insegnamento’

³ Come ci ricorda Peter Skilling (2022, 221), la tradizione Theravāda rivendica una connessione con la prima recitazione comunitaria (*saṅgīti*) avvenuta dopo la morte del Buddha, mentre altre scuole credono che essa sia andata persa o comunque sia troppo frammentata. Sempre Skilling (2022, 220), giustamente, evidenzia come lo studio comparato di altre scritture buddhiste in altre lingue nelle ultime decadi abbia profondamente influenzato la nostra idea di ‘buddhismo antico’.

⁴ A questo proposito, è sicuramente degno di nota il recente contributo di Vincent Eltschinger in cui argomenta che il celebre poeta e drammaturgo Aśvaghōṣa, tra i primi rappresentanti del filone letterario del *kāvya*, “can with equal right be regarded as the first Buddhist philosopher – the first, at least, with a clearly identifiable literary personality, argumentative style, and intellectual agenda” (2023, 83).

⁵ Similmente, si può considerare il tentativo della fisica di risalire all’origine dell’universo o, più in generale, il valore di alcuni contributi teoretici all’interno delle cosiddette ‘scienze dure’ che poi hanno, inaspettatamente, ricadute sulle scienze applicate o sull’avanzamento tecnologico.

⁶ A questo proposito si vedano, a titolo esemplificativo, Gombrich [1988] 2006, 2; [1996] 2006, 4-7; 1997, 166-168.

del Buddha, chiamata *sāsana*. Il Buddha, secondo la tradizione, non ha inventato o elaborato una dottrina, bensì ha riscoperto una sorta di legge universale, eternamente presente e vera, per poi condividerla col resto dell'umanità (ma anche con le divinità)⁷ tramite il suo insegnamento. Il buddhismo, pertanto, come fenomeno storico localizzato temporalmente e geograficamente, è rappresentato dal *sāsana*, giacché il *Dhamma* è, per definizione, a-temporale (*akālika*; D III 227). Dal punto di vista buddhista, noi abbiamo ereditato l'insegnamento (*sāsana*) del Buddha Gotama, mentre in passato si sono avvicendati altri Buddha (D 14) e in futuro ce ne sarà almeno un altro, ossia il Buddha Metteyya (D III 75-76).⁸ Questo fatto, si capirà, ha una forte ricaduta sulla concezione del tempo e della storia. Si pensi alla differenza col Cristianesimo, in cui l'incarnazione del Cristo segna un evento storico irreversibile, per il quale c'è un prima e un dopo. Pertanto, nonostante l'apparire di un Buddha nel mondo sia sicuramente considerato un fatto importante, l'eventocionondimeno manca di quel carattere di unicità che contraddistingue la venuta di Cristo (De Notariis 2019a, 19). Questa semplice osservazione ci porta a considerare l'alto grado di dinamicità che la tradizione si auto-attribuisce, prevedendo un apice ogniqualvolta un Buddha appare nel mondo per esporre il *Dhamma* per mezzo di un *sāsana*, il quale gradualmente andrà a eclissarsi, in un progressivo declino, per poi scomparire finché un nuovo Buddha non rimetterà in moto l'intero processo. Non a caso, il primo sermone del Buddha ci è stato tramandato in un discorso intitolato dalla tradizione stessa *Dhammacakkappavattana-sutta* (S V 420-424), ossia 'Il discorso sulla messa in moto della ruota della Dottrina', o forse, si potrebbe specificare, la 'rimessa in moto'.

Il quadro finora delineato è certamente coerente con uno dei capisaldi del pensiero buddhista, ossia quello dell'impermanenza (*anicca*), una caratteristica che

⁷ Come anche affermato nella celebre formula conosciuta come *iti pi so* (nome derivante dal suo *incipit*): "Maestro di dèi e uomini" (*sathā deva-manussānaṃ*; D III 227).

⁸ Questo riferimento al Buddha Metteyya all'interno dei testi canonici in pāli, benché considerato il più antico, sembrerebbe essere un'aggiunta più tarda (cfr. Anālayo 2010, 95-128). Tuttavia, si potrebbe argomentare (come, effettivamente, è accaduto) che la fede nell'esistenza di un Buddha futuro può essere una sorta di conseguenza logica o corollario alla credenza in molteplici Buddha del passato (cfr. Anālayo 2010, 118 e n. 53). Per un'ipotesi sull'origine di Maitreya (corrispettivo in sanscrito di Metteyya), si veda Falk 2023.

accomuna tutte le cose del mondo e che quindi si ripercuote anche sull'insegnamento del Buddha stesso (cfr. Gombrich [1996] 2006, 5; [2009] 2012, 24), nel suo tentativo di portare la verità eterna del *Dhamma* all'interno di un mondo eternamente mutevole.⁹ Quando la Dottrina universale si fa insegnamento particolare essa diventa mutevole, impermanente, ed è per questo che i seguaci del Buddha, nel tentativo di preservarla il più a lungo possibile, crearono e tramandarono un'ampia tradizione testuale. Resoconti di discorsi e sermoni che il Buddha avrebbe tenuto di fronte a un pubblico eterogeneo sono raccolti in una composizione letteraria chiamata in pāli *sutta*. Sicuramente al lettore medio sarà più familiare la sua resa in sanscrito, ossia *sūtra*, benché, come è stato più volte fatto notare, vi è una notevole differenza tra i *sutta* in pāli e i *sūtra* in sanscrito di altre tradizioni indiane, essendo i primi verbosi e prolissi, in contrasto alla forma aforistica dei secondi. Infatti, alcuni studiosi sostengono che *sūtra* sarebbe da intendersi come un'errata sanscritizzazione della forma medio-indoaria *sutta*, che invece deriverebbe dal sanscrito *sūkta* (*su-ukta*, lett.: 'ben esposto'), un'interpretazione certamente in linea con l'esposizione dialogica dell'insegnamento da parte del Buddha, ma anche con la trasmissione orale dei testi che avvenne in un primo periodo.¹⁰

Questi discorsi spesso descrivono il Buddha elargire i suoi insegnamenti in un imprecisato momento, ma in un dato luogo, contestualmente a una data situazione,¹¹ facendo uso di un linguaggio allegorico, metaforico e spesso indirizzando l'insegnamento *ad personam*, impiegando un linguaggio *ad hominem* (cfr. Gombrich [1996] 2006, 1-26). Si potrebbe argomentare che quindi l'universale *Dhamma* ha subito un processo di estrema particolarizzazione, un fatto che non dev'essere

⁹ La nostra esistenza e l'universo intero rientrano nell'ambito di quello che nel mondo indiano è conosciuto come il *saṃsāra*, ossia uno scorrere o un fluire (\sqrt{sr}) corale (*saṃ-*), che corrisponde al ciclo di nascita, morte e rinascita a cui ogni essere vivente è soggetto e da cui il buddhismo cerca affrancamento. Il *saṃsāra* è, per il buddhismo, senza inizio e senza fine (S II 181-182, cfr. De Notariis 2019a, 18).

¹⁰ A sostegno di questa interpretazione si vedano Gombrich [1988] 1990, 23 e Norman 1997, 104; uno studioso di opinione contraria è von Hinüber 1994, 132.

¹¹ I *sutta* buddhisti iniziano in una modalità stereotipata (paragonabile al favolistico "C'era una volta...") in cui un fantomatico oratore sostiene di aver udito l'insegnamento del Buddha elargito in un tempo indefinito e in un dato luogo, per es.: "Così da me è stato udito. Un tempo il Beato dimorava a Sāvattthi, nel bosco di Jeta, presso il giardino di Anāthapiṇḍika..." (*evaṃ me sutāṃ. ekaṃ samayaṃ bhagavā sāvattthiyaṃ viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme*; D I 166).

sfuggito neanche alla tradizione stessa che ben presto tentò di porvi rimedio, provando a estrapolare dalla parcellizzazione del particolare nuovamente un universale.

3. L'Abhidhamma e il ritorno all'universale

A una prima raccolta degli insegnamenti del Buddha ha fatto seguito un tentativo di sistematizzazione e organizzazione del materiale, col preciso scopo di creare coerenza e un senso di unità. La rielaborazione dei primi materiali canonici presenta la dottrina buddhista alla luce di un nuovo registro linguistico, che dovrebbe trasmettere il significato ultimo, evitando allegorie ed esposizioni metaforiche. La stessa tradizione buddhista, a un certo punto, distingue tra il metodo espositivo usato nei *sutta* e quello dell'*Abhidhamma*,¹² l'apice del processo di sistematizzazione già presente *in nuce* in alcuni *sutta* più tardi.¹³ Il termine *Abhidhamma* è caratterizzato dal prefisso *abhi-* che indica qualcosa di 'ulteriore' o 'superiore' (Gethin 1998, 47) e in generale superlativizza ciò che segue, ossia il nostro *-dhamma*, ma può essere anche inteso come qualcosa in 'relazione' (*abhi-*) al *-dhamma* (Gethin 2022, 227).

Al di là dell'interpretazione del termine, l'*Abhidhamma* rappresenta la prima sistematica elaborazione esegetica dell'insegnamento del Buddha così come espresso nella letteratura dei *sutta* (Gethin 1998, 48). Infatti, il metodo espositivo dell'*Abhidhamma* è detto essere *nippariyāya*, ossia 'senza *pariyāya*'. Sembrerebbe qui d'uopo spendere due parole sul significato di quest'ultimo. Il termine *pariyāya* indica una modalità allegorica o iperbolica di esemplificare le cose (da *pari-√i*, lett.: 'andare/girare attorno'), un'esposizione metaforica, un linguaggio che non dovrebbe

¹² "Il *Sutta-piṭaka* è un'esposizione in un linguaggio convenzionale (*vohāra*), per via del fatto di essere stata insegnata abbondantemente in un linguaggio convenzionale dal Beato, che è abile nel linguaggio convenzionale; l'*Abhidhamma-piṭaka* è un'esposizione dal significato ultimo (*paramattha*), per via del fatto di essere stata insegnata abbondantemente col significato ultimo dal Beato, che è abile nel [veicolare il] significato ultimo" (*suttapīṭakaṃ vohāraḥ kusaleṇa Bhagavatā vohārabāhullato desitattā vohāradesanā, abhidhammapīṭakaṃ paramatthakusaleṇa Bhagavatā paramatthabāhullato desitattā paramatthadesanā ti vuccati*; As 21).

¹³ Come, per esempio, il *Saṅgīti-sutta* (D 33) e il *Dasuttara-sutta* (D 34).

essere quindi preso alla lettera, ma sempre contestualizzato. Al contrario, ciò che è esposto in maniera *nippariyāya* esprime l'insegnamento in un modo astratto, generale, letterale e più 'universale', in quanto è un'esposizione decontestualizzata da un pubblico e, quindi, più teorica.¹⁴ Questo esercizio di second'ordine viene pienamente legittimato dalla tradizione che finirà per accostare ai canestri (*piṭaka*) dei discorsi (*sutta*) e della disciplina (*vinaya*) un terzo canestro, ossia l'*Abhidhamma-piṭaka*, formando la raccolta dei cosiddetti 'Tre canestri' (*tipiṭaka*).

Ricordiamo qua che in evidenze canoniche antiche troviamo espressioni quali *dhamma-vinaye* (M I 132) o *dhammo ca vinayo ca* (Vin II 290), che suggerirebbero come in un primo momento *Dhamma* e *Vinaya* costituissero il materiale testuale disponibile. Infatti, si dice addirittura che "questo *Dhamma* e questo *Vinaya* costituiscono l'insegnamento (*sāsana*) del Maestro" (*ayaṃ dhammo ayaṃ vinayo idaṃ satthusāsanaṃ*; A II 168) e nuove 'parole e sillabe' (*pada-vyañjana*) attribuite al Buddha "devono, dopo essere state apprese, essere poste a confronto coi *sutta* e comparate col *Vinaya*" (*uggahetvā sutte otāretabbāni vinaye sandassetabbāni*; A II 168), suggerendoci così che, in un primo momento, il *Dhamma* fosse contenuto nei *sutta*.¹⁵ Pertanto non sorprenderà, considerando il problema della legittimizzazione, che la tradizione buddhista abbia ricondotto l'esposizione dell'*Abhidhamma* al Buddha stesso, così come esposto in una narrazione tramandata in varie opere post-canoniche e di cui si ha una dettagliata esposizione all'interno del commentario al *Dhammapada*

¹⁴ Riguardo a *pariyāya* e *nippariyāya*, si vedano Ronkin 2005, 26; Gombrich [1996] 2006, 65; [2009] 2012, 28-29; Heim 2015, 152-153. Vi è infine da specificare che la coppia *pariyāya/nippariyāya* non è l'unica alternativa possibile per differenziare il metodo espositivo dei *sutta* rispetto all'*Abhidhamma*. Per esempio, si potrebbe discutere in termini di insegnamenti il cui significato è da determinare (*neyyattha*) in contrapposizione a quelli col significato già determinato (*nītattha*), cfr. Gethin 2022, 231.

¹⁵ Vi è da notare che vi sono occorrenze di una lista più estesa composta da *dhamma-dhara*, *vinaya-dhara* e *mātikā-dhara* (D II 125). Il termine *dhara* indica 'uno che porta', nel senso che ha 'memorizzato' (viz. 'porta in testa'), il *dhamma*, il *vinaya* e, troviamo, le *mātikā*, alla lettera delle 'matrici', liste mnemoniche di elementi applicabili a diversi contesti. Le *mātikā* sembrerebbero effettivamente essere connesse allo sviluppo dell'*Abhidhamma* e per un maggior approfondimento si veda Gethin 1992.

(*Dhammapada-aṭṭhakathā*).¹⁶ In questa tarda narrativa (Dhp-a III 216-223),¹⁷ il Buddha, dopo aver eseguito delle esibizioni miracolose (*pāṭihīraṃ katvā*) come l'emissione di fuoco e acqua da varie parti del corpo e la creazione di un *alter ego* di se stesso,¹⁸ decide di ascendere al cielo del Tāvatiṃsa per insegnare l'*Abhidhamma* a sua madre, considerando il fatto che questa è un'azione compiuta anche dai Buddha che lo precedettero:

Proprio mentre il Maestro eseguiva la miracolosa esibizione, rivolse [il seguente pensiero:] “Dove si recano in ritiro per la stagione delle piogge i Buddha del passato dopo che hanno eseguito questa miracolosa esibizione?” [Risposta:] “Essi si recarono in ritiro per la stagione delle piogge presso lo stato esistenziale del Tāvatiṃsa e insegnarono l'*Abhidhamma-piṭaka* alla madre”.

sathā pāṭihīraṃ karonto va 'kattha nu kho atīte buddhā imaṃ pāṭihīraṃ katvā vassaṃ upentī' ti āvajjivā, 'Tāvatiṃsabhavane vassaṃ upagantvā mātu Abhidhammapiṭakaṃ desentī' ti (Dhp-a III 216).

Nel far ciò, il Buddha reitera un comportamento idealtipico, riattualizza il passato e pone le basi per un modello futuro. Piuttosto che una progressione lineare, il tempo sembra qui seguire traiettorie circolari, riattuando modelli passati nel presente. Tra l'altro, se consideriamo che l'insegnamento buddhista è ritenuto progredire verso un graduale declino, come si potrebbe o dovrebbe giustificare una risistemizzazione come quella operata dall'*Abhidhamma*, che si presenta come un'esposizione anche più chiara rispetto ai primi resoconti testuali? Esattamente come hanno fatto i buddhisti, ossia dicendoci che non solo era già prevista, ma che è stata anche esposta dal Buddha stesso, legittimando così la sua presenza all'interno del canone, quest'ultimo altresì chiamato *Buddha-vacana* 'Parola del Buddha'. Inoltre,

¹⁶ Uno studio di questa narrativa in una versione preservata all'interno del *Samyukta-āgama* in cinese è fornito da Anālayo (2012). Altre occorrenze in pāli di questo episodio sono riportate in Pj II 570, Ja IV 265-266 e Vism 390-392 (fonti citate anche in Anālayo 2012, 10 n. 11).

¹⁷ Per una traduzione in inglese, si veda Burlingame 1921, 47-52.

¹⁸ Quest'ultimo prodigio, con tutta probabilità, si riferisce all'esternalizzazione del corpo mentale (*manomaya-kāya*), si compari infatti Dhp-a III 216 con Paṭis II 209-210.

il contesto in cui è posta la narrazione, ossia un cielo paradisiaco, e il pubblico composto da varie divinità che ascoltano l'esposizione dell'*Abhidhamma* da parte del Buddha potrebbero suggerirci un tentativo di promuovere questa più tarda raccolta letteraria dalle aspirazioni più universali. Infatti, a una più elevata e raffinata esposizione dottrinale sembrerebbe corrispondere un contesto superiore rispetto a quello terreno, quasi che la guisa mitologica cercasse di rappresentare lo slancio universale. Va da sé che l'*Abhidhamma* spopola nel cielo, aiutando perfino gli dèi a comprendere la Dottrina:

Il Maestro insegnò in questo modo l'*Abhidhamma-piṭaka* per tre mesi. Al termine dell'istruttivo discorso, ottocento mila milioni di divinità compresero correttamente la Dottrina e anche Mahāmāyā (viz. la madre del Buddha) si stabilì fermamente nel frutto di chi è entrato nella corrente.

sathāpi ten' eva nīhārena temāsaṃ Abhidhammapiṭakaṃ desesi. desanāvasāne asītikotiśahassānaṃ devānaṃ dhammābhisamayo ahosi Mahāmāyāpi sotāpattiphale patitṭhahi (Dhp-a III 223).

Qui possiamo infine notare un fatto curioso, ossia che il modo espositivo più universale dell'*Abhidhamma* trova giustificazione in una narrativa più simile allo stile letterario che esso si era posto di superare. Se la Dottrina universale del *Dhamma* si è fatta insegnamento particolare *sāsana* e quest'ultimo è stato poi rielaborato per ambire a una rappresentazione più (*abhi-*) prossima al *Dhamma*, cionondimeno vi è sempre stata la necessità di un ritorno al particolare, e tale possibilità è rimasta a disposizione grazie all'esistenza della letteratura commentariale.

4. *La letteratura commentariale come un indulgere nel particolare*

Con l'espressione 'letteratura commentariale' si intende principalmente ciò che in pāli è veicolato dal termine *aṭṭhakathā*, che può essere tradotto indicativamente

come 'l'esposizione del significato (o dei significati)', per via del fatto di essere composto da *aṭṭha* (a volte *attha*) 'significato, senso' e da *kathā* 'racconto, storia, esposizione'.¹⁹ *Aṭṭhakathā*, è già stato fatto notare, spesso contrasta il termine *pāli*, a oggi in uso per denotare la lingua indiana in cui è stata tramandata la letteratura Theravāda, ma originariamente indicante i testi canonici (Norman 1983, 1). Tuttavia, una netta distinzione tra 'canone' e 'commenti' palesa tutta la sua limitatezza quando consideriamo l'esistenza di testi quali, per esempio, il *Niddesa*.

Il *Niddesa* è un testo canonico (*pāli*) che commenta due *vagga* ('capitoli') e un *sutta* del *Suttanipāta* (altro testo canonico) e quindi può essere definito, almeno nella sua struttura, un *aṭṭhakathā*, anche se, in senso stretto, non è così: infatti ha un suo *aṭṭhakathā* (*Niddesa-aṭṭhakathā = Saddhammapajjotikā*). Questo semplice esempio ci suggerisce come all'interno della tradizione Theravāda il termine *aṭṭhakathā* non denoti unicamente la funzione di un testo di essere un commento, bensì la sua non appartenenza a un nucleo testuale più antico e canonico. L'atto di commentare era, in tutta probabilità, un'esigenza già presente agli albori del buddhismo, verosimilmente connessa con la corretta comprensione e trasmissione della Dottrina. Possiamo anche presumere, ragionando in maniera gombrichiana, che fosse un problema già presente quando il Buddha era ancora vivo. Tuttavia, i primi discepoli avevano la fortuna di potersi rivolgere direttamente al Buddha o ad alcuni dei suoi più stretti seguaci per chiedere chiarimenti, proprio come raccomanda la tradizione testuale:

O monaci, quando comprendete il significato (*attha*) delle mie affermazioni, le dovete memorizzare conformemente, e quando non comprendete il significato delle mie affermazioni, io allora devo essere interrogato da voi o, in alternativa, ci sono i monaci istruiti.

¹⁹ Toshiichi Endo (2013, 3-4) discute più nel dettaglio il problema dell'interpretazione del termine '*aṭṭhakathā*'. I testi che si autodefiniscono *aṭṭhakathā* sono silenti riguardo alla formazione del vocabolo e per alcune sue definizioni bisogna rivolgersi ai cosiddetti sub-commentari (*tīkā*).

bhikkhave yassa me bhāsītassa atthaṃ ājāneyyātha tathā naṃ dhāreyyātha, yassa ca pana me bhāsītassa atthaṃ na ājāneyyātha ahaṃ vo tattha paṭipucchitabbo ye vā pan’assu viyattā bhikkhū (M I 134).

A quel tempo tra i fattori che avrebbero potuto influenzare la comprensione e la trasmissione dei testi c’erano sicuramente quelli di carattere linguistico. Ad esempio, nell’*Araṇavibhaṅga-sutta* (M III 230-237), il Buddha fornisce sette sinonimi per la parola ‘ciotola’. Considerando il contesto multilinguistico dell’India antica (una situazione presente ancor oggi), i problemi linguistici erano probabilmente tra i maggiori problemi che i primi buddhisti dovettero affrontare. Non c’è quindi da meravigliarsi se il commento al *Pātimokkha* (un’opera buddhista ritenuta tra le più antiche; cfr. Norman 1983, 18; 1997, 149) chiarisce il significato del testo per lo più attraverso sinonimi e chiarimenti di termini. Infatti, il nome stesso di questo commentario, cioè *padabhājanīya*, significa ‘Analisi delle parole’. La primaria funzione, quindi, di questa letteratura esegetica è stata quella di affiancare un filone letterario principale, adattando fluidamente un testo fisso a una pluralità di fruitori, i quali potevano non comprendere, di primo acchito, il significato di una data parola o potevano non avere presente alcune concezioni implicite nel brano che veniva presentato loro.

Anche quando il canone buddhista si cristallizzò in una forma stabile, la letteratura esegetica continuò ad accrescersi e a svilupparsi, nel perenne tentativo di tenere vivo il significato di testi sempre più lontani dal pubblico.²⁰ Interessante, dal nostro punto di vista, il fatto che la modalità espositiva ‘circonlocutoria’²¹ denominata *pariyāya* tipica dei *sutta* sopravviva all’interno della letteratura esegetica.

²⁰ Tutt’oggi monaci buddhisti scrivono commenti ai testi e si potrebbe considerare l’omelia cristiana come avente la stessa funzione.

²¹ Gombrich non riteneva ‘circonlocuzione’ una buona traduzione per *pariyāya*, poiché “suggerisce verbosità o evasività” ([2009] 2012, 29). Qui lo uso per indicare la caratteristica di un’esposizione *pariyāya* di non andar dritta al punto, ma di intraprendere traiettorie circolari. Inoltre, non sono totalmente convinto che ‘verbosità’ ed ‘evasività’ non siano affatto applicabili. Anche solo per il fatto di essere stata una letteratura trasmessa oralmente e quindi includente la ripetizione come espediente per facilitare la memorizzazione, molti resoconti in pāli ci sono giunti in una forma certamente ‘verbosa’.

I commentari, infatti, furono impiegati dalla tradizione per accogliere e integrare narrative e resoconti tardi, che non potevano più essere inclusi all'interno di un canone chiuso.²² Fatto ancor più singolare è che anche i testi dell'*Abhidhamma* – i quali, come si è detto, dovrebbero esporre la Dottrina attraverso un linguaggio universale – hanno un loro *aṭṭhakathā*, ponendoci nell'apparente paradossale situazione in cui il tentativo di approssimazione verso un'esposizione del *Dhamma* in termini più universali ha una (forse necessaria) ricaduta nel particolare: da *pariyāya* a *nippariyāya* per poi tornare a *pariyāya* in quella che sembra essere un'eterna tensione tra universale e particolare. Ora, infine, dopo aver visto come una Dottrina universale si è fatta particolare e di come ci sia stata un'aspirazione di ritorno all'universale – non senza ricadute nel particolare –, vediamo come qualcosa che nasce di per sé particolare abbia avuto una propulsione universale. In altre parole, dall'«universale particolarizzato» passiamo a un «particolare universalizzato».

5. *La pāli: una 'lingua di comodo' dalle aspirazioni universali*

Il buddhismo antico aveva un rapporto con le lingue abbastanza aperto e fluido, considerando che sono giunti fino a noi testi in svariate lingue indiane come appunto la pāli, la gāndhārī (un medio-indoario attestato nel nord-ovest dell'India), il sanscrito nella sua variante ibrida buddhista ma anche in forma classica, e traduzioni in altre lingue dell'Asia centrale tra cui spiccano per importanza il cinese e il tibetano (cfr. Allon 2021, 52). Tuttavia, il termine '*pāli*', inizialmente, indicava solamente il testo canonico, in opposizione al suo commento '*aṭṭhakathā*'. '*Pāli*' come nome proprio di una lingua, si è ritenuto da tempo, sembrerebbe derivare da una mal interpretazione di *pāli-bhāsā*, alla lettera 'lingua (*bhāsā*) dei testi (*pāli*)', un composto

²² Peter Skilling (2022, 209, 212-213) ha recentemente problematizzato il concetto di 'chiusura' in riferimento al canone, evidenziando interessanti elementi di flessibilità e apertura. Tuttavia, in quello che è il rapporto canone/commento, condivido il parere di Jonathan Z. Smith, che scrive: "Where there is a canon, it is possible to predict the *necessary* occurrence of a hermeneute, of an interpreter whose task is continually to extend the domain of the closed canon over everything that is known or everything that exists without altering the canon in the process" (1982, 48).

inteso invece come ‘lingua *pāli*’, assumendo erroneamente che il termine *pāli* fosse il nome proprio di una lingua. Questo secondo uso è chiaramente attestato almeno dal XVII secolo, quando un missionario francese, un certo M. Laneau, affermò di aver imparato la lingua del Siam in aggiunta a una lingua chiamata ‘*baly*’ (cioè ‘*pāli*’ nella pronuncia dei nativi della Thailandia).²³ Tuttavia, ha argomentato Kate Crosby (2004), l’utilizzo di *pāli-bhāsā* come nome proprio per una lingua sembrerebbe essere già attestato a partire dal XII secolo all’interno di fonti letterarie Theravāda medioevali.²⁴

Sulla genesi di ciò che noi oggi chiamiamo ‘lingua *pāli*’, come si vedrà a breve, non vi è affatto un chiaro consenso degli studiosi, che anzi hanno negli anni proposto teorie anche abbastanza divergenti tra loro. Fortunatamente, per la presente trattazione non necessitiamo di un quadro preciso sulla questione. Ciò che a noi interessa è qui notare che i testi canonici stessi sono silenti riguardo alla lingua in cui sono stati composti, quasi a suggerirci che al tempo questa non fosse una questione rilevante.²⁵ Le lingue, si sa, sono fatte per comunicare e la *pāli* ha tutte le caratteristiche di una lingua adatta a tale scopo in un contesto multilinguistico quale quello dell’India antica. Sembrerebbe esserci consenso nel considerare la *pāli* una *lingua franca*, in relazione con il sanscrito pre-classico e con molteplici lingue medio-indoarie (e.g. *ardha-māgadhī* e le testimonianze negli editti di Aśoka).²⁶ Quale sia poi la sua relazione con la formulazione originale o, perlomeno, più antica dell’insegnamento buddhista, per i più fiduciosi riconducibile addirittura al Buddha stesso, è questione assai dibattuta. Proprio in tempi relativamente recenti, per esempio, c’è chi ha avanzato l’ipotesi che la *pāli* fosse il risultato di una traduzione da una *koinè* più antica²⁷ e chi invece ha sostenuto che potrebbe essere addirittura una

²³ A questo proposito si veda Pruitt 1987, 123-124, resoconto menzionato anche in Cousins 2013, 119. Si consideri anche la trattazione di von Hinüber ([1977] 1994), il quale menziona l’articolo di Pruitt in un’addenda aggiunta nella ristampa del 1994.

²⁴ Vi è da notare che Cousins (2013, 119) non sembra supportare l’interpretazione di Crosby (2004).

²⁵ Riferimenti a problemi di carattere linguistico sono presenti nel canone *pāli* all’interno del *Vinaya* e concernono formulazione spesso dibattute dagli studiosi: Vin II 139 e Vin III 26-28.

²⁶ Cfr. Oberlies 2019, 9-52, citato anche positivamente dal più recente Gornall 2022, 46.

²⁷ Posizione esemplificata certamente dal recente lavoro di Bryan Levman (e.g. 2014; 2016; 2019).

lingua diretta discendente della formulazione originaria in cui gli insegnamenti buddhisti furono divulgati.²⁸ Ciò ha portato finanche a sostenere che il messaggio del Buddha fosse stato originariamente espresso in pāli e che sempre in pāli furono composti i primi testi,²⁹ in aperto contrasto con le posizioni di Kenneth R. Norman ([1984] 1992, 36) e Oskar von Hinüber (2023, 41-42 e n. 12), due tra i più importanti filologi nell'ambito degli studi buddhisti, i quali sostengono che la pāli non potesse essere una lingua in alcun modo parlata dal Buddha.³⁰

Indipendentemente da queste diatribe relative alla storia della lingua pāli su cui, come si è visto, non c'è consenso, si potrebbe considerare, invece, un dettaglio rilevante per la nostra discussione, ossia il fatto che la lingua pāli fosse una 'lingua di comodo'. Sia essa diretta discendente da un'antica parlata o sia essa una convezione usata per tradurre e preservare il messaggio del Buddha, il risultato non cambia: in un qualche modo era comodo e utile usarla.³¹ Pertanto, è sotto questa luce che considererei l'assenza di riferimenti nel canone alla lingua usata dallo stesso. La lingua era ritenuta essere, semplicemente, il mezzo per trasmettere l'insegnamento, una visione ben lontana dalle caratteristiche magiche che le verranno attribuite in

²⁸ Ispirato dall'ipotesi di Gombrich (2018, 84), secondo cui la lingua pāli poteva essere una sorta di 'gergo ascetico' (ascetic argot), Stefan Karpik (2019a, 2019b) ha indagato la plausibilità di questa eventualità, problematizzando la questione sulla base del contrasto tra la 'Teoria di una multipla trasmissione orale' (Multiple Oral Transmission Theory) e la 'Teoria di una singola trasmissione orale' (Single Oral Transmission Theory), propendendo per la seconda opzione. Successivamente, Karpik (2023) ha richiamato l'attenzione su una serie di evidenze epigrafiche che presentano forti analogie con la pāli, rinominando l'insieme di queste testimonianze tramite la locuzione 'Epigraphic Pali', sostenendo che esse rappresentano una forma più tarda ed evoluta della lingua pāli. Nel far ciò, Karpik contrappone la sua lettura della lingua pāli come una lingua naturale e quindi soggetta a un'evoluzione nel tempo con la visione di altri studiosi che la descrivono come una lingua artificiale ed ecclesiastica (cfr. Karpik 2023, 59). A questo proposito, segnalo la recente risposta di von Hinüber (2023, 41-42 n. 12) alle critiche sul suo concetto di 'lingua artificiale' mossegli da Karpik.

²⁹ "[A]ll early texts were originally in Pali" (Karpik 2023, 81).

³⁰ Vi è da notare che nonostante lo scritto di Gombrich (2018) sulla lingua pāli abbia ispirato i lavori di Karpik, Gombrich stesso nel definire cosa intende con 'lingua parlata dal Buddha' si pone, in realtà, in una posizione abbastanza conservativa e che non si discosta eccessivamente da quello che è lo stato dell'arte. A questo proposito, si veda De Notariis 2019c, 659-660.

³¹ Ho utilizzato l'espressione 'lingua di comodo' in questo contesto poiché la sua ampia estensione semantica fa coesistere le possibilità e le implicazioni derivanti dalle plurime teorie sull'origine e sulla natura della pāli. Può essere una lingua 'comoda' per coloro che ritengono che si trovasse già lì al tempo della predicazione del Buddha, era a disposizione e quindi agevolmente adottabile, o variamente connessa a qualche lingua naturalmente parlata. Per chi, di contro, vi vede una forte componente di 'artificiosità', essa è 'comoda' nel senso di 'funzionale', una lingua per varie ragioni adattata allo scopo.

tempi successivi (cfr. Gornall 2022, 51-53). Se in origine, quindi, non abbiamo istanze di esclusività ed unicità per la lingua pāli, non è vero invece per gli sviluppi successivi della scuola Theravāda, che ci ha trasmesso tramite la letteratura esegetica dei commentari il suo tentativo di universalizzare questa particolare lingua di comodo:

La madre è una *damīlī*, il padre è un *andhaka*. Se il loro figlio nascituro sentisse per primo l'idioma della madre, parlerebbe la lingua *damīla*; se sentisse per primo l'idioma del padre, parlerebbe la lingua *andhaka*; mentre invece non sentendo l'idioma di nessuno dei due, parlerebbe la lingua del Māgadha (*māgadhabhāsā*). Colui che nascesse in una grande foresta priva di insediamenti [nei paraggi], laddove non ci fosse alcun altro parlante, anche costui, per propria natura, produrrebbe un linguaggio e parlerebbe proprio la lingua del Māgadha (*māgadhabhāsā*).³² La lingua del Māgadha è infatti diffusa ovunque: all'inferno, nel regno animale, nel regno dei dipartiti, nel mondo degli uomini, nel mondo degli dèi. Là le rimanenti diciotto lingue quali *oṭṭa*, *kirāta*, *andhaka*, *yonaka*, *damīla* ecc. si modificano. Solo e unicamente questa lingua del Māgadha – che è chiamata la vera parlata di Brahmā, la parlata dei Nobili (*ariya*) – non si modifica. Anche il Buddha completamente Risvegliato, stabilendo la tradizione della 'Parola del Buddha' costituita dai 'Tre canestri' (*tepiṭaka*), la stabilì solo tramite la lingua del Māgadha.

mātā damīlī, pitā andhako; tesam jāto dārako sace mātukatham paṭhamam suṇāti, damīlabhāsam bhāsissati; sace pitukatham paṭhamam suṇāti, andhakabhāsam bhāsissati. ubhinnam pi pana katham assuṇanto māgadhabhāsam bhāsissati. yo pi agāmake mahārañṇe nibbato, tattha añño kathento nāma natthi, so pi attano dhammatāya vacanam samuṭṭhāpentō māgadhabhāsam eva bhāsissati. niraye, tiracchānayanoniyam, pettivisaye, manussaloke, devaloke ti sabbattha māgadhabhāsā va ussamā. tattha sesā oṭṭa-kirāta-andhaka-yonaka-damīlabhāsādikā atṭhārasa bhāsā

³² L'espressione 'per propria natura' rende il termine *dhammatā* (difficile da tradurre alla lettera per via del polisemantico *dhamma*) che, tuttavia, può essere sinonimo di *sabhāva* ('essenza o natura propria'; Sv II 432). Infatti, in Vism 441-442 la *māgadhabhāsā* (lì chiamata *māgadhiḱā*) è chiamata 'lingua naturale' (*sabhāvanirutti*) e 'lingua radice di tutti gli esseri' (*sabbasattānam mūlabhāsāya*).

parivattanti, ayam ev' ekā yathābhucca-brahmavohārāriyavohārasaṅkhātā māgadhabhāsā na parivattati. sammāsambuddho pi tēpiṭakaṃ buddhavacanaṃ tantim āropento māgadhabhāsāya eva āropesi (Vibh-a 387-388).

Il resoconto comincia con l'osservazione pacifica del fatto che un bambino naturalmente acquisirebbe l'idioma del genitore con cui si interfaccia. Tuttavia, l'esposizione continua sostenendo che se il suddetto bambino nascesse in un luogo isolato, senza sentir alcuna persona parlare, naturalmente parlerebbe la lingua del Māgadha (*māgadhabhāsā*), da indentificarsi in questo contesto con la pāli, dato che si specifica essere la lingua dei 'Tre canestri' (*tipiṭaka*). Il testo così universalizza tale lingua, sostenendo che essa sia parlata anche in altri mondi rispetto a quello umano, come il mondo degli dèi, ma anche negli inferni, nel regno animale e in quello dei dipartiti. Non solo quindi si sostiene che la pāli sia una sorta di lingua naturale, un idioma che sorgerebbe spontaneamente qualora l'individuo non fosse influenzato dall'ascolto di altre lingue, una lingua innata e congenita, ma è anche la lingua parlata nel resto del cosmo buddhista, nell'universo, che permette la comunicazione tra specie e modalità esistenziali differenti. Inoltre, certamente in una prospettiva a-storica, è affermato che la pāli non si modifica (*na parivattati*), contrariamente alle altre lingue. Difficile dire se qua il testo si riferisca a diverse varianti linguistiche distribuite geograficamente o a un'evoluzione diacronica della stessa lingua (o magari a entrambe le possibilità contemporaneamente).³³ A ogni modo, questo resoconto esegetico testimonia un tentativo di universalizzazione, presentandoci la lingua dei testi buddhisti come, idealmente, un'entità monolitica,³⁴ fatto abbastanza

³³ A questo proposito, è interessante considerare un'esegesi ancor più tarda: "Essa [viz. la *māgadhabhāsā*] è sempre connessa a ciò che è invariabile, mentre altre lingue cambiano dopo un certo intervallo di tempo" (*sā hi sabbakālaṃ paṭṭiniyatasambandho, itarā bhāsā pana kālantarena parivattanti*; Abhidh-av-ṭ II 224). Maesh A. Deokar (2012, 15 n. 17) pone l'attenzione sul fatto che altre evidenze della tarda esegesi avrebbero riconosciuto, invece, un minimo grado di cambiamento anche per la lingua pāli.

³⁴ Scrivo 'idealmente' perché, fattualmente, una più definitiva cristallizzazione e standardizzazione si avrà solo in epoche successive con la composizione delle grammatiche pāli. Scriveva infatti Gombrich: "the development of Pāli is generally considered to end with the Burmese grammarians" (1994, XXX).

curioso se consideriamo che nell'universo buddhista ogni cosa è soggetta a cambiamento in quanto impermanente (*anicca*).³⁵

6. Conclusioni

Le discese ardite
E le risalite
Su nel cielo aperto
E poi giù il deserto
E poi ancora in alto
Con un grande salto

(Mogol per Lucio Battisti, *Io vorrei... Non Vorrei... Ma se vuoi*)

L'epigrafe posta qui in esergo alle conclusioni, tratta da una canzone scritta da Mogol e interpretata dall'intramontabile Lucio Battisti, esemplifica magistralmente le tensioni riscontrate tra quelle che definirei come delle aspirazioni universali contrapposte alle manifestazioni particolari. Già dal titolo, *Io vorrei... Non Vorrei... Ma se vuoi*, si noterà, emerge una certa esitazione, un tentennamento tra due estremi, che si apre infine alla possibilità. Infatti è proprio nel movimento dinamico, nell'alternanza attiva degli estremi che vedo la risoluzione di quella che potrebbe sembrare una paradossale sistematizzazione della letteratura buddhista. Essa è, infatti, caratterizzata da perenni escursioni su un piano verticale. Il *Dhamma* si è fatto *sāsana* nella persona del Buddha, ma egli, se consideriamo alcune sue agiografie tramandate dalla tradizione, è disceso dall'alto: "Consapevole e pienamente

³⁵ Chiaramente, questa non può essere la posizione adottata da un moderno studioso riguardo la lingua pāli, la quale invece presenta diacronie anche abbastanza importanti. Basti qui solo considerare l'esclusione del *Milindapañha* da parte di Oberlies nel suo recente studio sulla lingua pāli, in quanto: "its language is, in many respects, remote from that of the canonical texts, and would require separate analysis to do it justice" (2019, 7). Il generale consenso degli studiosi sembra ritenere la corrente versione in pāli del *Milindapañha* come il risultato di una traduzione da una precedente formulazione in gāndhārī (cfr. De Notariis 2022, 118 n. 17).

presente, o Ānanda, il Bodhisatta (viz. il futuro Buddha) è decaduto (*cavitvā*) dalla divisione del Tusita e discese nel grembo della madre”.³⁶ Il Buddha, prima di rinascere su questa terra, è detto risiedere nel cielo Tusita (dimora anche del futuro Buddha Metteyya, cfr. Mhv 32.73) e in seguito al decadere da quello stato discese nel grembo materno. Il decadere è veicolato da *cavitvā*, che è il gerundio di *cavati*, un verbo che indica il morire tramite la metafora del ‘cadere’ o ‘decadere’. D’altronde anche in italiano indichiamo la morte come il passaggio da un luogo a un altro (per es.: ‘passare all’altro mondo’, ‘andarsene’, ‘perire’, ‘decedere’).

Nel resoconto buddhista la morte, ossia la caduta da una condizione paradisiaca, è rafforzata dalla discesa nel grembo materno, veicolata dal verbo *okkami*, un aoristo di *okkamati*, connesso al sanscrito *ava-√kram*, lett.: ‘andare (*kram-*) verso il basso (*ava-*)’. Pertanto, se la manifestazione particolare del *Dhamma* nel mondo è frutto di una discesa, non sorprenderà che il tentativo dell’*Abhidhamma* di presentare un’esposizione più universale della Dottrina sia rappresentato da una risalita.³⁷ Tuttavia, il processo di risalita non è permanente e costante e infatti il Buddha dopo aver esposto l’*Abhidhamma* a sua madre nel cielo ridiscente trionfante da una scala celeste sulla terra.³⁸ Similmente possiamo notare che l’*Abhidhamma* non è stato un punto di arrivo definitivo della letteratura buddhista e la letteratura esegetica nata e sviluppatasi in maniera parallela a quella canonica ha mantenuto aperta la possibilità di esposizioni veicolate in un linguaggio circonlocutorio come quello del *pariyāya*. Se il processo descritto finora rappresenta la discesa

³⁶ *sato sampajāno, Ānanda, Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā mātu kucchim okkami* (M III 119), cfr. De Notariis 2019b, 55 n. 23.

³⁷ Ragionare in termini di salita/discesa o alto/basso non è un esercizio triviale, ma si riallaccia a ben determinate linee interpretative che vedono il corpo e l’esperienza del movimento come base e fondamento per lo sviluppo di concetti astratti. A questo proposito, scrive Sam Gill: “the self-moving body has a primacy to the formation of concepts that arise as experienced and felt kinds of knowings. A host of very common concepts – in/out, before/behind, above/below, far/near, left/right, to begin the list – are inseparable from the evolved architecture and gestural mechanics of the human body” (2020, 204-205). Prendendo a esempio il concetto di ‘trascendenza’, Gill sottolinea che “[t]his corporeal base for the concept of transcendence is evident in the world itself. In the mid-fourteenth century the term indicated to ‘escape inclusion in; lie beyond the scope of something. [...] Rather than some independent abstract nonmaterial other that perhaps reveals itself to human beings one way or another, the very word ‘transcend’ is rooted in the corporeal concepts *in/out* (escape inclusion) and the self-moving actions of climbing across or beyond or above, all corporeally based” (2020, 207).

³⁸ Ipotesi sul significato di questo episodio sono state espresse in Strong 2010.

dell'universale nel particolare e i tentativi inconsistenti di ritorno all'origine, si è anche visto come una particolare lingua di comodo, la pāli, sia stata elevata a lingua universale, parlata nel cosmo, immutabile e naturalmente insita in ogni individuo. Abbiamo, quindi, non solo discese dell'universale nel particolare, ma slanci del particolare verso l'universale, in una dinamica d'interazione che non vede fisse destinazioni d'arrivo, ma arditi balzi tra i due estremi.

Abbreviazioni

I testi in pāli utilizzati sono tratti dalle edizioni della Pali Text Society, tranne l'*Abhidhammāvatāra-purāṇaṭīkā* che è tratto dal CST 4.0. (*Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka* 4.0. Vipassana Research Institute 1995, Version 4.0.0.15).

Abhidh-av-pt	<i>Abhidhammāvatāra-purāṇaṭīkā</i>
As	<i>Atthasālinī</i>
D	<i>Dīghanikāya</i>
Dhp-a	<i>Dhammapada-aṭṭhakathā</i>
Ja	<i>Jātaka</i>
M	<i>Majjhimanikāya</i>
Mhv	<i>Mahāvamsa</i>
Paṭis	<i>Paṭisambhidāmagga</i>
Pj II	<i>Paramatthajotikā II (Suttanipāta-aṭṭhakathā)</i>
S	<i>Samyuttanikāya</i>
Sv	<i>Sumaṅgalavilāsinī (Dīghanikāya-aṭṭhakathā)</i>
Vibh-a	<i>Sammohavinodanī (Vibhaṅga-aṭṭhakathā)</i>
Vin	<i>Vinaya</i>
Vism	<i>Visuddhimagga</i>

Bibliografia

- Allon, M., 2021, *The Composition and Transmission of Early Buddhist Texts with Specific Reference to Sutras*, Bochum/Freiburg, Project Verlag.
- Anālayo, B., 2010, *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*, Hamburg, Hamburg University Press.
- Anālayo, B., 2012, *Teaching the Abhidharma in the Heaven of the Thirty-three, The Buddha and his Mother*, "Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies," 2, pp. 9-35.
- Burlingame, E.W., 1921, *Buddhist Legends*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Cousins, L.S., 2013, *The Early Development of Buddhist Literature and Language in India*, "Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies," 5, pp. 89-135.
- Crosby, K., 2004, *The Origin of Pāli as a Language Name in Medieval Theravāda Literature*, "Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka," 2, pp. 70-116.
- De Notariis, B., 2019a, *Panoramica sull'età del mondo e dell'uomo nei testi del buddhismo Theravāda*, in E. Berardi e M. Manca (a cura di), *Età del mondo, età dell'uomo: Nascita, vita, morte tra microcosmo e macrocosmo. Atti del seminario internazionale (Torino, 26-27 settembre 2019)*, Alessandria, Edizioni dell'orso, pp. 15-25.
- De Notariis, B., 2019b, *The Concept of Manomaya in Early Buddhism and Upaniṣads: A Study with Particular Reference to the Pāli Silakkhandhavagga*, "Journal of the International Association of Buddhist Studies," 42, pp. 47-81.
- De Notariis, B., 2019c, *Review of Buddhism and Pali, by Gombrich, Richard*, "Annali di Ca' Foscari. Serie orientale," 55, pp. 657-660.
- De Notariis, B., 2022, *The Buddhist Text Known in Pāli as Milindapañha and in Chinese as Nàxiān bǐqiū jīng 那先比丘經. Some Philological Remarks and the Problem of the Archetype*, "Bhasha," 1, n. 1, pp. 111-132.
- Deokar, M.A., 2012, *Understanding Māgadhī: The Pure Speech of the Buddha*, "Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka," 10, pp. 1-17.

- Eltschinger, V., 2023, *Aśvaghoṣa: The Dawn of Indian Buddhist Philosophy*, in W. Edelglass, P.J. Harter and S. McClintock (eds.), *The Routledge Handbook of Indian Buddhist Philosophy*, London and New York, Routledge, pp. 83-96.
- Endo, T., 2013, *Studies in Pali commentarial literature, sources, controversies and insights*, Hong Kong, Centre of Buddhist Studies.
- Falk, H., 2023, *Maitreya the healer*, in N. Kudo (ed.), *Śāntamatiḥ: Manuscripts for Life – Essays in Memory of Seishi Karashima*, Tokyo, The International Research Institute for Advanced Buddhology, pp. 95-112.
- Gethin, R.M.L., 1992, *The Mātikās: Memorization, Mindfulness, and the List*, in J. Gyatso (ed.), *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, Albany, State University of New York Press, pp. 149-172.
- Gethin, R.M.L., 1998, *The Foundations of Buddhism*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Gethin, R.M.L., 2022, *Abhidhamma: Theravāda thought in relation to Sarvāstivāda thought*, in S.C. Berkwitz and A. Thompson (eds.), *Routledge Handbook of Theravāda Buddhism*, London and New York, Routledge, pp. 227-242.
- Gill, S., 2020, *The Proper Study of Religion: Building on Jonathan Z. Smith*, New York, Oxford University Press.
- Gombrich, R.F., [1988] 1990, *How the Mahāyāna Began*, in T. Skorupski (ed.), *The Buddhist Forum: Seminar Papers 1987-1988*, London, SOAS, pp. 21-30 (originally published in the “Journal of Pali and Buddhist Studies,” 1, 1988, pp. 29-46).
- Gombrich, R.F., [1988] 2006, *Theravāda Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*, 2nd edition, London and New York, Routledge (1st edition: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1988).
- Gombrich, R.F., 1994, *Introduction: What is Pāli*, in W. Geiger, *A Pāli Grammar*, transl. by Batakrishna Ghosh, edited and revised by Kenneth R. Norman, Oxford, Pali Text Society, pp. XXIII-XXX.

- Gombrich, R.F., [1996] 2006, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, 2nd edition, London, Routledge (1st edition: London, Athlone Press, 1996).
- Gombrich, R.F., 1997, *The Buddhist Attitude to Thaumaturgy*, in P. Kieffer-Pülz and J.U. Hartmann (eds.), *Bauddhavidyāsudhākaraḥ = Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, Swisttal-Odendorf, Indica et Tibetica Verlag, pp. 165-184.
- Gombrich, R.F., [2009] 2012, *Il pensiero del Buddha*, traduzione italiana di Roberto Donatoni, Milano, Adelphi (opera originale: *What the Buddha Thought*, London, Oakville, Equinox, 2009).
- Gombrich, R.F., 2010, *The Buddha's thought*, "Revue Internationale de Philosophie," 64, n. 253 (3), pp. 315-339.
- Gombrich, R.F., 2018, *Buddhism and Pali*, Oxford, Mud Pie Books.
- Gornall, A., 2022, *Pāli: Its place in the Theravāda Buddhist tradition*, in S.C. Berkwitz and A. Thompson (eds.), *Routledge Handbook of Theravāda Buddhism*, London and New York, Routledge, pp. 43-57.
- Heim, M., 2015, *She Who Heard Much: Notes on Receiving, Interpreting, and Transmitting Buddhavacana*, "International Journal of Hindu Studies," 19, n. 1-2, pp. 139-156.
- von Hinüber, O., [1977] 1994, *On the History of the Name of the Pāli Language*, in O. von Hinüber (ed.), *Selected Papers on Pāli Studies*, Oxford, Pali Text Society, pp. 76-90 (originally published in *Beiträge zur Indienforschung Ernst Waldschmidt zum 80. Geburtstag gewidmet*, Berlin, 1977, pp. 237-246).
- von Hinüber, O., 1994, *Die neun āṅgas: Ein früher Versuch zur Einteilung buddhistischer Texte*, "Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens," 38, pp. 121-135.
- von Hinüber, O., 2023, *The Veda, Indian Grammarians and the Language of Early Buddhism*, in C. Cicuzza (ed.), *Proceedings of the Third International Pali Studies Week Paris 2018*, Bangkok and Lumbini, Fragile Palm Leaves Foundation & Lumbini International Research Institute, pp. 37-67.
- Karpik, S., 2019a, *The Buddha taught in Pāli: A working hypothesis*, "Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies," 16, pp. 10-86.

- Karpik, S., 2019b, *A Reply to Bryan Levman's The Language the Buddha Spoke*, "Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies," 17, pp. 106-116.
- Karpik, S., 2023, *Light on Epigraphic Pali: More on the Buddha Teaching in Pali*, "Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies," 23, pp. 41-89.
- Levman, B.G., 2014, *Linguistic ambiguities: The transmissional process, and the earliest recoverable language of Buddhism*, (doctoral dissertation) Toronto, University of Toronto.
- Levman, B.G., 2016, *The Language of Early Buddhism*, "Journal of South Asian Languages and Linguistics," 3, n. 1, pp. 1-41.
- Levman, B.G., 2019, *The language the Buddha spoke*, "Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies," 17, pp. 63-105.
- Norman, K.R., 1983, *Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hinayana Schools of Buddhism*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Norman, K.R., [1984] 1992, *The value of the Pāli tradition*, in K.R. Norman (ed.), *Collected Papers*, vol. III, Oxford, Pali Text Society, pp. 33-44 (originally published in "Jagajjyoti, Buddha Jayanti Annual," 1984, pp. 1-9).
- Norman, K.R., 1997, *A Philological Approach to Buddhism: The Bukkyo Dendo Kyokai Lectures 1994*, London, SOAS.
- Oberlies, T., 2019, *Pāli Grammar: The language of the canonical texts of Theravāda Buddhism*, vol. I, Bristol, Pali Text Society.
- Pruitt, W., 1987, *References to Pāli in 17th-century French books*, "Journal of the Pali Text Society," 11, pp. 119-131.
- Ronkin, N., 2005, *Early Buddhist Metaphysics: The making of a philosophical tradition*, London and New York, Routledge Curzon.
- Ronkin, N., 2010, *From the Buddha's Teaching to the Abhidhamma*, "Revue Internationale de Philosophie," 64, n. 253 (3), pp. 341-365.
- Skilling, P., 2022. *Canons: Authoritative texts of the Theravaṃsa*, in S.C. Berkwitz and A. Thompson (eds.), *Routledge Handbook of Theravāda Buddhism*, London and New York, Routledge, pp. 209-226.

Smith, J.Z., 1982, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, The University of Chicago.

Strong, J.S., 2010, *The Triple Ladder at Saṃkāśya: Traditions about the Buddha's Descent from Trāyastriṃśa Heaven*, in E. Franco and M. Zin (eds.), *From Turfan to Ajanta: Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Lumbini International Research Institute, pp. 967-978.

Nota biografica

Bryan De Notariis received a PhD from the University of Turin (Italy), with a dissertation on the extraordinary capacities developed in the Buddhist path of liberation, analysing both canonical and commentarial sources of the Theravāda Buddhist tradition. Later, he was awarded a postdoc fellowship at the Ca' Foscari University of Venice (Italy) to study grape wine in the Gandhāra area through the analysis of literary sources.

Email: bryan.denotariis@unive.it